INDICE DETALLADO DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES

En él se expone el orden y disposición de sus libros y capítulos, se hace un breve resumen de todos, se esbozan todas las cuestiones que en ellos suelen o pueden discutirse, con los pasajes de la presente obra en que se estudian. Y si algunas de menor volumen, referentes a la interpretación del texto, han sido pasadas por alto en la misma obra, son brevemente expuestas en este índice de acuerdo con la dificultad y utilidad de cada una.

LIBRO PRIMERO DE LA METAFISICA

Este es un libro introductorio en su totalidad y está dividido en dos partes. La primera comprende la introducción propiamente, en la que se pone de manifiesto el contenido y excelencia de esta disciplina: inicialmente —en términos generales— en el primer capítulo, con más detenimiento después en el segundo. En la parte siguiente —en los siete capítulos restantes— son expuestas y refutadas por Aristóteles las opiniones de los antiguos filósofos acerca de los elementos constitutivos de las cosas.

CAP. I INTRODUCTORIO

Cuestión 1. ¿Cuál es el auténtico sentido del axioma de Aristóteles: todo hombre tiende por naturaleza al saber? Disp. I, sec. 6.

Cuest. 2. ¿Es la vista más útil para la ciencia que los otros sentidos, y es por esto preferida a ellos? Ibid.

Cuest. 3. ¿Qué animales poseen sólo sentidos, cuáles a su vez memoria, y cuáles poseen también experiencia y prudencia, y de qué manera? Ibid.

INDEX LOCUPLETISSIMUS IN METAPHYSICAM ARISTOTELIS

in quo ordo et ratio librorum ac capitum eius aperitur, omniumque brevis summa proponitur, et quaestiones omnes, quae in eis moveri solent aut possunt, designantur, cum locis in quibus in sequenti opere disseruntur. Quod si quae breviores, ad textus intelligentiam pertinentes, in ipso opere omissae sunt, in hoc indice pro cuiusque rei difficultate et utilitate breviter expediuntur.

LIBER PRIMUS METAPHYSICAE

Totus hic liber *proœmialis* est, et in duas partes dividitur. Prior proprie proœmium continet, in quo materia et dignitas huius doctrinae aperitur: prius generalius in primo capite, deinde specialius in secundo. In posteriori parte per septem alia capita antiquorum philosophorum opiniones de principiis rerum referuntur ab Aristotele, et confutantur.

CAPUT PRIMUM PROOEMIALE

Quaest. 1. Quis sit verus sensus illius axiomatis Aristotelis: Omnis homo naturaliter scire desiderat. Disp. I, sect. 6.

Q. 2. An visus utilior caeteris sit ad scientiam, et ob eam causam prae illis diligatur. Ibid.

Q. 3. Quae animalia bruta solum sensum, quae vero memoriam, quaenam etiam experientiam vel prudentiam participent, et quomodo. Ibid.

Cuest. 4. De qué manera adquiere el hombre experiencia por medio de la memoria y, en cambio, arte y ciencia por medio de la experiencia, y qué diferencia ha de establecerse entre ellas. (Ibid.) La sentencia de Polo que cita Aristóteles aquí, a saber: *la experiencia produjo el arte, la inexperiencia el azar,* consta así en el *Gorgias* de Platón: *Muchas son las artes que poseen los hombres adquiridas hábilmente por destreza. Pues la destreza dirige nuestros pasos con arte, mientras que la impericia nos hace vagar fortuita e inconsideradamente.* Esta sentencia, tanto por el significado de las palabras, como por el sentido, parece bastante distinta; mas las expresiones de Aristóteles aclaran que las palabras pericia e impericia no han de tomarse en Platón con la amplitud que su significación tiene en absoluto, pues la pericia no se afirma sólo de la experiencia, sino también del arte; por lo tanto, no pudo decirse en rigor que la pericia engendrase el arte, a no ser por razón de la experiencia. En cambio, la segunda parte de la sentencia parece que tiene un sentido más exacto en Platón, pues la inexperiencia más que causar el azar, deja al hombre a merced de lo casual e imprevisto.

Cuest. 5. ¿Es la experiencia absolutamente necesaria para conocer los principios de las ciencias? Ibid.

Sobre la subsistencia

Cuest. 6. ¿En qué sentido ha afirmado Aristóteles que todas las acciones tienen por objeto los singulares? Disp. XXXIV, sec. 9.

A propósito del texto de Aristóteles hay que advertir aquí que él afirma que el médico cura de suyo a Sócrates, o sea a un hombre concreto, y *per accidens* al hombre, aduciendo como razón el que a Sócrates acontece ser hombre. Ambas cosas no carecen de dificultad, porque Pedro no es hombre *per accidens,* sino *per se.* Y si el "acontecer" no significa allí convenir accidentalmente, sino pertenecer esencialmente, según explica Santo Tomás, no es legítima la conclusión de Aristóteles de que el hombre es curado *per accidens.* Ni tampoco parece satisfactoria otra explicación que proponen el mismo Santo Tomás y el Halense, a saber: que aunque a Pedro en absoluto no le sea accidental ser hombre, sí lo es respecto de Pedro en cuanto sanado. Mas esto parece falso, pues para que Pedro pueda ser sanado, es

Q. 4. Qualiter homo per memoriam experientiam, per experientiam vero artem et scientiam acquirat, et quae sit inter haec constituenda differentia. Ibid. Sententia vero Poli, quam Aristoteles hic affert, scilicet: *Experientia genuit artem, inexperientia fortunam,* apud Platonem in Gorgia sic habet: *Multae quidem artes insunt hominibus ex peritia perite adinventae. Peritia enim efficit ut via nostra per artem incedat, imperitia vero ut per fortunam temere circumvagetur.* Quae sententia et verborum significatione et sensu videtur satis diversa, verba tamen Aristotelis explicant nomina *peritiae* et *imperitiae* apud Platonem non tam late sumenda esse quam in absoluta significatione prae se ferunt; peritia enim non solum de experientia, sed etiam de arte dicitur, et ideo non proprie dici potuit peritiam generare artem, nisi ratione experientiae. Secunda vero pars illius sententiae melius videtur apud Platonem explicari; inexperientia enim non tam generat fortunam, quam fortunae et casui hominem exponit.

Q. 5. An experientia sit absolute necessaria ad scientiarum principia cognoscenda. Ibid.

De subsistentia.— Q. 6. Quo sensu dictum sit ab Aristotele actiones omnes circa singularia versari. Disp. XXXIV, sect. 9.

Hic tamen circa textum Aristotelis observare oportet eum asserere medicum per se curare Socratem, seu singularem hominem, per accidens vero hominem; rationem insinuat, quia accidit Socrati ut homo sit. Utrumque vero habet difficultatem, quia Petrus non per accidens, sed per se est homo. Quod si accidere ibi non significet ex accidente convenire, sed absolute inesse, ut D. Thomas exponit, non recte infert Aristoteles hominem per accidens curari. Neque etiam satisfacere videtur expositio alia, quam idem D. Thomas et Alensis afferunt, nimirum, quod, licet Petro absolute non accidat esse hominem, Petro tamen ut curato accidit; id enim non videtur verum, quia, ut Petrus curari possit, necesse est

necesario que sea hombre. Por consiguiente, la curación del médico no tiene como objeto *per accidens* al hombre, ya que, de acuerdo con su esencia, no puede realizarse en otra naturaleza, al igual que la visión no tiene al color como objeto *per accidens*, aunque necesariamente deba concretarse siempre en un color particular; porque como el color es el objeto de la vista, así —a su manera— el cuerpo humano es el objeto de la medicina. La respuesta es que Aristóteles no habla de la curación en absoluto y en abstracto —que sería atender más a su concepto que a su ejercicio—, sino que habla del acto de curar tal como se verifica en la realidad; y de éste dice que tiene como objeto *per accidens* al hombre, no porque esto le sea accidental en absoluto, sino porque esencial, primaria y cuasi adecuadamente no se ejerce en el hombre en cuanto tal, sino en cuanto singularizado en este hombre concreto, de cuya particular complexión y temperamento depende preferentemente la curación. De donde se deduce que aquel *per accidens* parece ser igual al *por otro* distinto, por lo menos, racionalmente; o es igual al *per partem*, a la manera que el singular es parte subjetiva del todo específico; en efecto, en este sentido se puede decir que en cierto modo cambia el todo por razón de la parte. De acuerdo con esto encaja perfectamente la explicación de la segunda proposición: que a Sócrates le adviene accidentalmente ser hombre, es decir, le conviene en cuanto parte contenida subjetivamente bajo "hombre". También se puede decir que le adviene del mismo modo que la diferencia inferior le adviene al género, esto es, como ajena a su concepto, ya que las características propias del individuo caen de la misma manera fuera del concepto de la especie, lo que constituye motivo suficiente para que se pueda decir que el hombre es sanado *per accidens*, es decir, por algo distinto. Aunque, desde este punto de vista, estaría mejor dicho que Sócrates adviene a hombre, que no al contrario; pero, en realidad, se expresa el mismo concepto, y todo conduce a lo mismo: que la acción depende sobre todo de las características del individuo, que pertenecen más al campo de la experiencia que al del arte, y que, consecuentemente, el arte sin experiencia está abocada a error y azares, según antes se dijo.

Cuest. 7. ¿Se apetece por causa del conocimiento de la verdad sólo la ciencia especulativa o también la práctica? Disp. I, sec. 6.

quod sit homo; non ergo medici curatio per accidens circa hominem exercetur, cum ex propria ratione sua non possit circa aliam naturam fieri, sicut visio non fit per accidens circa colorem, etiamsi semper necessarioque exerceri debeat in singulari circa particularem colorem; nam, sicut color est obiectum visus, ita suo modo corpus humanum est obiectum medicinae. Respondetur Aristotelem non loqui de curatione absolute et abstracte, quo modo potius concipitur quam exerceatur, sed loqui de hac actione curandi prout in re exercetur; et hanc ait per accidens versari circa hominem, non quia omnino hoc ei accidat, sed quia non per se primo et quasi adaequate versetur circa hominem, ut sic, sed ut contractum ad hunc singularem hominem ex cuius propria complexione et affectione maxime pendet curatio. Unde illud *per accidens*, idem esse videtur quod *per aliud*, saltem ratione distinctum; vel est idem quod *per partem*, eo modo quo singulare est pars subiectiva specifici totius: sic enim totum quodam modo per accidens dicitur moveri ratione partis. Et iuxta haec optime quadrat expositio alterius propositionis, scilicet, accidere Socrati quod homo sit, id est, convenire ei tamquam parti subiective contentae sub homine. Vel certe dici potest accidere eo modo quo inferior differentia accidit generi, id est, extra rationem eius; sic enim propriae conditiones individui sunt extra rationem speciei, quod satis est ut homo per accidens, id est, per aliud, sanari dicatur. Quamquam in hoc sensu potius dicendum esset Socratem accidere homini, quam e converso; tamen in re idem significatum est, et eodem omnia tendunt, nimirum, ut intelligatur actionem maxima ex parte pendere a conditionibus individui, quae magis sub experientiam quam sub artem cadunt, et ideo artem sine experientia expositam esse errori et fortunae, ut superius dictum est.

Q. 7. An sola scientia speculativa vel etiam practica propter veritatis cognitionem appetatur. Disp. I, sect. 6.

Cuest. 8. Si la ciencia metafísica es por sí misma la ciencia más deseable por el hombre. Disp. I, sec. 6, en toda ella.

Cap. II de la introducción

Cuest. 1. Qué es la sabiduría y en cuántos sentidos se usa esta palabra. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 2. Cómo la sabiduría contempla todas las cosas, sus causas y principios. Disp. I, sec. 2, en toda; sec. 4 y 5.

Cuest. 3. Si las cosas más universales son las más difíciles de conocer. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 4. Si la metafísica aventaja en certeza a las demás ciencias, especialmente a las matemáticas. Ibid.

Cuest. 5. Si la metafísica o sabiduría es más cierta que el hábito de los principios. Ibid.

Cuest. 6. Si la metafísica hace sus demostraciones estrictamente por todas las causas. Ibid.

Cuest. 7. Si la metafísica es más apta para la enseñanza que las demás ciencias. Ibid.

Cuest. 8. Si es la metafísica una ciencia especulativa, en la cual se investiga por amor al conocimiento de la verdad. Disp. I, sec. 4, al principio; y la sec. 5 desde el principio.

Cuest. 9. Si la metafísica dirige de hecho y cómo a las demás ciencias. Ibid.

Cuest. 10. Si todas las ciencias se subordinan a la metafísica. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 11. Si la metafísica es ciencia y sabiduría al mismo tiempo. Ibid., en toda.

Cuest. 12. Cuán útil sea la metafísica para las otras ciencias. Sec. 4.

Cuest. 13. Si demuestra la metafísica los objetos de las otras ciencias y cómo. Ibid.

Cuest. 14. Qué relación guarda la metafísica con las otras ciencias en el plano doctrinal. Ibid.

Cuest. 15. Cómo demuestra la metafísica los primeros principios. Disp. I, sec. 4.

Q. 8. Utrum scientia metaphysicae sit propter se maxime appetibilis ab homine. Disp. I, sect. 6, per totam.

Caput II prooemii [1]

Quaest. 1. Quidnam sapientia sit, et quot modis haec vox usurpetur. Disp. 1, sect. 5.

Q. 2. Quomodo sapientia res omnes earumque causas et principia contempletur. Disp. I, sect. 2, per totam; et sect. 4 et sect. 5.

Q. 3. An universalissima sint nobis cognitu difficillima. Disp. I, sect. 5.

Q. 4. An metaphysica scientias alias praesertim mathematicas, certitudine superet. Ibid.

Q. 5. An metaphysica seu sapientia certior sit quam habitus principiorum. Ibid.

Q. 6. An metaphysica per omnes causas proprie demonstret. Ibid.

Q. 7. An metaphysica caeteris scientiis aptior sit ad docendum. Ibid.

Q. 8. An metaphysica sit scientia speculativa, qua veritatis cognoscendae causa inquiritur. Disp. I, sect. 4, princ.; et sect. 5, a principio.

Q. 9. An et quomodo sapientia seu metaphysica imperet aliis scientiis. Ibid.

Q. 10. An omnes scientiae subalternentur metaphysicae. Disp. I, sect. 5.

Q. 11. An metaphysica simul sit scientia et sapientia. Ibid., per totam.

Q. 12. Quam sit metaphysica ad alias scientias utilis, sect. 4.

Q. 13. An et quomodo metaphysica demonstret obiecta aliarum scientiarum. Ibid.

Q. 14. Quomodo metaphysica ad alias scientias comparetur ordine doctrinae. Ibid.

Q. 15. Quomodo metaphysica prima principia demonstret. Disp. I, sect. 4.

[1] Exponitur fere totum hoc caput disp. I, sect. 2 et 5.

Cuest. 16. Qué es el hábito de los principios. Ibid.

Cuest. 17. Si es la metafísica o la dialéctica la que enseña los procedimientos de aprendizaje, y qué es lo que corresponde a cada una en este trabajo. Disp. I, sec. 4.

Cuest. 18. Si la admiración se origina de la ignorancia. Suele, en efecto, aceptarse tal axioma por esta razón: porque dice Aristóteles *que los hombres comenzaron a filosofar por causa de la admiración*, es decir, para liberarse de la ignorancia con el conocimiento de la ciencia. Conviene, no obstante, reparar que Aristóteles dijo únicamente: *Quien duda y se admira, se da cuenta plenamente de su ignorancia.* Juntó, pues, ambas cosas, a saber, la duda y la ignorancia; por consiguiente, no es necesario que todo el que se admira sea un ignorante, sino sólo el que a su admiración añade la duda. Y se hace notar esto ocasionalmente a causa de la admiración de Cristo, que, aunque haya sido verdadera admiración, no procedió de ignorancia, según expuse ampliamente en el tomo I de la III parte, en el comentario del a. 7, de la q. 15 de Santo Tomás, y de dicho pasaje se ha de deducir la explicación, o mejor limitación, de aquel axioma.

Cuest. 19. Si es conveniente para el hombre entregarse al cultivo de la sabiduría. Acerca de este problema, por ser demasiado claro, basta recurrir a Aristóteles y prestar atención a lo que dice en este pasaje para ensalzar y recomendar la sabiduría. Tiene, en efecto, algunas afirmaciones dignas de reflexión. La primera: *la ciencia divina o consideración acerca de Dios, llamada sabiduría, es la más libre, y por eso no puede alcanzar la perfección en la naturaleza humana, esclava por muchos conceptos, sino que sólo Dios puede vindicar para sí tal honor.* Sin embargo, conviene tener en cuenta que esta última afirmación la recoge Aristóteles de un tal Simónides, y que significa —según la interpretación de Santo Tomás, Boecio y otros— ser su opinión que el hombre no debe aspirar a esta divina sabiduría, porque no está de acuerdo con su naturaleza, sino sólo con la de Dios; y por eso dijo Aristóteles que si, como dicen los poetas, Dios fuese capaz de aborrecer, odiaría sobre todo a los hombres que pretenden esta divina sabiduría. En consonancia con esto está lo de Sócrates: *lo que está*

Q. 16. Habitus principiorum quid sit. Ibid.

Q. 17. Tradatne metaphysica instrumenta sciendi, an dialectica, quidve in hoc munere sit utrique proprium. Disp. I, sect. 4.

Q. 18. Utrum admiratio ex ignorantia oriatur. Hoc enim axioma solet ex hoc capite sumi: ait enim Aristoteles *propter admirationem coepisse homines philosophari*, ut nimirum acquisitione scientiae ignorationem depellerent. Oportet autem advertere Aristotelem tantum dixisse: *Qui dubitat et admiratur, plane se ignorare existimat.* Duo itaque coniunxit, dubitationem scilicet et admirationem; non ergo necessarium videtur ut omnis qui admiratur, ignoret, sed solum is qui dum admiratur dubitat. Quod obiter notetur propter Christi admirationem, quae licet vera admiratio fuerit, non tamen fuit ex ignorantia profecta, ut late declaravi tom. I, III partis, in comment. a. 7, q. 15 D. Thomae, ex quo loco vera expositio seu potius limitatio illius axiomatis petenda est.

Q. 19. An expediat homini studio sapientiae vacare. De hac quaestione, quod clarissima sit, satis erit Aristotelem consulere, et quae in laudem et commendationem sapientiae eo loco dicit, diligenter notare. Habet enim nonnullas sententias consideratione dignas. Prima est: *Divina scientia seu contemplatio de Deo, quae sapientia dicitur, maxime libera est, ideoque in humana natura, quae multis modis serva est, perfecta esse non potest, sed solus Deus honorem suum sibi vendicat.* Oportet autem advertere afferre Aristotelem hoc ultimum dictum ex quodam Simonide, et significare, ut D. Thomas, Boetius et alii interpretantur, illum sensisse non debere hominem divinam quaerere sapientiam, quia non congruit naturae eius, sed solius Dei; et ideo (inquit Aristoteles) si, ut poetae aiunt, in Deum cadere potest invidia, maxime invidere hominibus hanc divinam sapientiam quaerentibus. Cui consonat illud Socratis:

sobre nosotros en nada nos atañe. Lo cual será objeto también de un consejo del Sabio: *No intentes lo que es superior a ti.*

Con razón, pues, censura el Filósofo este sentido de dicha afirmación; y mejor aún, según explica A. de Afrodisia, entiende e interpreta dicha sentencia de tal manera que a sólo Dios se atribuya la posesión perfecta y exacta de esta sabiduría. La consecuencia no es que el hombre no deba entregarse al cultivo de la sabiduría, sino más bien que debe pretenderla con todas sus fuerzas para asemejarse a Dios lo más posible. Y esto es precisamente lo que Aristóteles dice más abajo, valiéndose de una disyunción: *y ésta* —a saber, la sabiduría— *o la posee solamente Dios, o la posee, por lo menos, en máximo grado.* Niega, consecuentemente, que sea aborrecido por Dios el hombre que aspira a esta ciencia, no sólo porque la divinidad no puede aborrecer, sino también porque entonces sería un infeliz el hombre que llegase a alcanzarla. ¿Hay mayor desgracia que tener a Dios por adversario y envidioso de las propias ventajas? Resulta, empero, absurdo afirmar que los sabios son infelices precisamente por ser sabios, cuando la realidad es que la felicidad y dignidad del hombre consiste precisamente en la sabiduría. De acuerdo con esta opinión, el mismo Filósofo, lib. X de la *Etica*, c. 7, censura a los que dicen que, puesto que somos hombres, es necesario limitar nuestra sabiduría a las cosas humanas y, por ser mortales, a las cosas perecederas. El, en cambio, afirma que es necesario que nos liberemos lo más posible de la caducidad y que obremos en todo *de manera que vivamos en consonancia con la parte más excelente de nosotros, es decir, el alma,* y añade en el c. 8 que el que vive así y cultiva la sabiduría disfruta de la predilección de Dios y es colmado de honores y premios por él. Esto se ha de entender de los que buscan la divina sabiduría prudentemente y de acuerdo con su capacidad, porque los que intentan con su razón y juicio comprender o medir la divinidad, éstos, ciertamente, son aborrecidos por Dios. A ellos aconseja el Sabio que no intenten lo que está sobre sus fuerzas, porque, según dijo en otra parte, *el escudriñador de la majestad caerá víctima de su gloria.* No porque Dios le aborrezca, sino por ser el vengador de su temeridad y soberbia. Pues si lo que Aristóteles dijo de la sabiduría natural es verdad, como efectivamente lo es, con mucha ma-

Quae supra nos, nihil ad nos. Faciet etiam consilium Sapientis: *Altiora te ne quaesieris.* At vero merito Philosophus dictum illud in eo sensu reprehendit, vel potius, ut Aphrodisaeus exponit, ita sententiam illam intelligit ac moderatur, ut Deus solus hanc sapientiam exacte ac perfecte possidere credatur. Ex quo non sequitur hominem non debere studio sapientiae vacare, sed potius sequitur eum maxime ac totis viribus debere hanc sapientiam quaerere, ut Deo similis fiat quantum potuerit. Et hoc est quod sub disiunctione inferius Aristoteles ait: *Et eam,* scilicet sapientiam, *aut solus ipse Deus aut maxime habet.* Ideoque negat hominem quaerentem hanc scientiam esse Deo invisum, tum quia divinitas invida esse non potest, tum etiam quia alias infelix esset homo qui hanc scientiam assequeretur. Quae enim maior infelicitas quam habere Deum adversarium et propriis commodis invidentem? Absurdum autem est dicere sapientes, eo quod sapientes sint, esse infelices, cum in sapientia potius hominis felicitas et praestantia consistat. Et in eamdem sententiam idem Philosophus, X Ethic., c. 7, reprehendit dicentes oportere nos, cum simus homines, humana sapere, et mortalia cum simus mortales. Ipse vero ait oportere nos, quoad fieri possit, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, *ut ei nostri parti quae in nobis est optima, id est, menti, convenienter vivamus;* et c. 8 subdit, eum qui sic vivit, et sapientiam colit, esse Deo charissimum, et ab eo maxime honorari et remunerari. Haec autem intelligenda sunt de his qui sobrie et pro captu suo divinam sapientiam quaerunt; nam qui ratione aut iudicio suo divinitatem comprehendere aut metiri volunt, hi sine dubio Deo sunt invisi. Quibus consulit Sapiens ne altiora se quaerant, quia, ut alibi dixit, *scrutator maiestatis opprimetur a gloria.* Non quia Deus illi invideat, sed quia temeritatis et superbiae eius est ultor. Quod si haec quae Aristoteles dixit de naturali sapientia vera sunt, ut revera sunt, multo altiori ratione in supernaturalem ac divinam contempla-

yor razón se ha de aplicar a la contemplación sobrenatural y divina, que convierte a los hombres en casi divinos, libres en cierto modo e inmunes de la esclavitud del cuerpo; mas de esto se trata en otra parte.

Cuest. 20. Si esta ciencia estudia a Dios como objeto, o sólo como principio y causa de todas las cosas. Disp. I, sec. 1. En las Disps. XXX y XXXI se trata ampliamente si, según la razón natural, es verdad que Dios es causa y principio de todas las cosas, posee toda perfección y excelencia, a nadie odia y hace bien a todos y él solo se conoce y comprende perfectamente (esto, en efecto, afirma Aristóteles de Dios), las cuales cosas pertenecen al conocimiento natural de Dios.

CAP. III

OPINIONES DIVERSAS DE LOS ANTIGUOS FILÓSOFOS SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LAS COSAS

Cuest. 1. Cuántas son las causas de las cosas naturales. Esto, a propósito del lib. V, se trata ampliamente en muchas disputaciones a partir de la XII.

Cuest. 2. Cuáles fueron las opiniones de los antiguos acerca de los principios de las cosas. Ibid., disp. XIII, sec. 2 y 3.

Cuest. 3. Si puede algo moverse por sí mismo. (Ampliamente en la disp. XVIII, sec. 4, en toda ella.) Y en este lugar están las palabras de Aristóteles, que se explican al fin de dicha sección: *ni lo que es sujeto* (de mutación) *es causa de su propia mutación.*

Cuest. 4. Si es evidente que el orden de este universo es el resultado de la acción de algún agente y no del azar (ampliamente en la disp. XXX, sec. 2, y algo en la disp. XXIII, sec. 1). Son dignas de toda ponderación las palabras de Aristóteles en este pasaje: *no es justo,* dice, *que algo tan excelente,* como el orden del universo, *se atribuya a la suerte y al azar. Así, pues, quien dijo que la mente, al igual que en los seres animados, así también en la naturaleza, era la causa no sólo del mundo, sino también de todo el orden, mereció parecer sobrio en comparación de las desmedidas afirmaciones de los que le antecedieron.* De la misma manera se expresa Sócrates en el *Fedón* de Platón, colmando de alabanzas a Anaxágoras por haber dicho que *la mente todo lo embellece y que es causa de todas las cosas.* La comparación hecha con los seres animados admite una doble interpretación; la primera, tomando a los hombres como los animales por antonomasia, convirtiendo su pequeño mundo en prueba para el grande. La segunda es que puede entenderse en general de todos los seres animados, en los que la composición y ordenación de todos los miembros es tan complicada, que los pensadores más sensatos dieron por descontado que no podría ser efecto de un autor desprovisto de inteligencia. Aquí hace hincapié el argumento para probar que esto debe afirmarse con mayor razón de la totalidad del universo, en el que todas las cosas tienen tal disposición y orden que mereció ser considerado por esta razón como un animal incluso por muchos filósofos, según hizo constar San Alberto al principio de la *Metafísica,* tratado III, c. 3.

CAP. IV

SOBRE LAS MISMAS OPINIONES

Este capítulo no ofrece novedad alguna. Adviértese únicamente que Aristóteles corrobora en él lo que dijo en el capítulo anterior, opinión 4, acerca de la mente y del artífice del mundo y, valiéndose de un bellísimo ejemplo, alaba y censura al mismo tiempo a los antiguos filósofos que llegaron al conocimiento de esta verdad. *Se portan,* dice, *como luchadores inexpertos en la batalla, ya que éstos, en su correr de una parte a otra, causan frecuentemente notables heridas; pero ni ellos lo hacen con estrategia, ni estos filósofos parecen tener certeza científica de lo que dicen.*

CAP. V Y VI

CONTINÚA LA MISMA MATERIA

Cuest. 1. Respecto de estos capítulos, podría plantearse una cuestión particular sobre la opinión de Platón, por ser demasiado célebre, a ver si estableció las ideas con los caracteres que Aristóteles le atribuye y si es consecuente-

tionem conveniunt, quae homines reddit paene divinos, et a corporis servitute quodammodo liberos atque immunes: sed de hoc alias.

Q. 20. An haec scientia disserat de Deo ut de obiecto, an solum ut de principio et causa omnium rerum. Disp. I, sect. 1. Quomodo autem iuxta rationem naturalem verum sit Deum esse principium et causam rerum omnium, et habere in se quidquid est perfectionis et excellentiae, et nulli invidere, sed omnibus benefacere, solumque ipsum se perfecte cognoscere ac sapere (haec enim omnia Aristoteles de Deo indicat), tractatur late in disp. XXX et XXXI, quae sunt de naturali cognitione Dei.

CAPUT III

De variis opinionibus antiquorum philosophorum circa rerum principia

Quaest. 1. Quot sint causae rerum naturalium: haec circa lib. V tractantur late, a disp. XII, per plures.

Q. 2. Quae fuerint antiquorum opiniones de rerum principiis, ibid., disp. XIII, sect. 2 et 3.

Q. 3. An idem possit se ipsum movere, late disp. XVIII, sect. 4, per totam. Hoc autem loco verba Aristotelis sunt: *Neque id quod subiicitur suam ipsius mutationem efficit,* quae in fine dictae sectionis exponuntur.

Q. 4. Utrum sit evidens ordinem huius universi non casu, sed ex actione [1] alicuius agentis esse institutum, late disp. XXX, sect. 2, et nonnulla disput. XXIII, sect. 1. Verba autem Aristotelis hoc loco sunt valde notanda: *Neque aequum est* (inquit) *tantam rem,* scilicet ordinem universi, *casui et fortunae tribuere. Itaque qui mentem, quemadmodum in animantibus, sic in natura, causam tum mundi, tum etiam totius ordinis esse dixit, is prae superioribus temere loquentibus quasi sobrius visus est;* sic etiam apud Platonem in Phaedone loquitur Socrates, in hoc valde Anaxagoram laudans, quod dixerit *mentem omnia exornare omniumque causam esse.* Comparatio autem illa quae fit cum animantibus, dupliciter intelligi potest, primo, ut per animalia quasi per antonomasiam homines intelligantur, ut ex parvo ad magnum mundum argumentum fiat. Secundo, potest generatim sumi pro animantibus omnibus, in quibus compositio et ordinatio membrorum omnium tam est artificiosa, ut pro comperto habuerint cordatiores philosophi fieri non posse sine auctore mente praedito. Ex quo sumitur argumentum ad probandum maiori ratione id existimandum esse de toto universo, in quo omnia sunt ita composita et ordinata, ut ea ratione tamquam unum animal a multis etiam philosophis appellatum sit, ut notavit Albert., in principio Metaphys., tract. III, c. 3.

CAPUT IV

De eisdem opinionibus

Hoc capite nova non occurrit quaestio. Adnotetur solum confirmare hoc loco Aristotelem quae superiori capite, opin. 4, de mente et mundi opifice dixerat, et adducto pulcherrimo exemplo antiquos philosophos, qui eam veritatem agnoverant, simul laudare et reprehendere, *quemadmodum* (inquit) *inexercitati in pugna faciunt: ii enim cum in omnem partem feruntur, insignes plagas persaepe inferunt; verum neque illi ex arte faciunt, neque hi videntur ea quae dicunt scientia tenere.*

CAPUT V ET VI

De eadem re

Quaest. 1. Peculiaris quaestio posset circa haec capita tractari de opinione Platonis, quoniam illa celebrior est, an, scilicet, ideas posuerit eo modo quo illi Aristoteles attribuit; et an eo sensu recte impugnetur ab

[1] *ex intentione* en otras ediciones (N. de los EE.)

mente legítima la refutación hecha por éste, sobre todo, cuando llega en el c. 6 a la consecuencia de que las privó de eficiencia al dotarlas de inmovilidad. Pero de esto ya se habló al tratar de los universales, disp. V, y al hablar de la causa ejemplar en la disp. XXV y de la eficiencia de las inteligencias en la disp. XXXV, sec. última.

El segundo problema podría surgir hacia el fin del c. 6: si a los cuatro géneros de causas hay que añadir la ejemplar o alguna otra: se trata en la disputación XXV, sec. 2; y se alude a él en la disp. XII, sec. última.

Cap. VII

Refutación de las opiniones de los antiguos

Referente a este capítulo, dos o tres son las principales cuestiones que se pueden discutir: en primer lugar, la eficacia de los argumentos de Aristóteles contra los filósofos antiguos, en especial contra los platónicos. En segundo, la verdad de lo que expone Aristóteles en el c. 7 acerca de los números y magnitudes. En tercer lugar, si la forma constituye la quididad completa de las cosas materiales, según manifiesta Aristóteles aquí, en el texto 5 del c. 7. Pero la primera cuestión me pareció oportuno pasarla por alto, no sólo porque aquellas opiniones de los antiguos filósofos, tal como Aristóteles las trata, están anticuadas y relegadas del campo de la filosofía, sino también porque en sus argumentos nada en absoluto aporta el Filósofo que tenga utilidad para el conocimiento de otras cosas; por eso juzgo inútil detenerse en la explicación o defensa de tales argumentos; léanse sus expositores, preferentemente Fonseca, cuya traducción resulta de una elegancia y transparencia tal, que puede comprenderla cualquiera casi sin necesidad de expositor. El segundo problema encierra muchos tratados por nosotros en las disputaciones sobre la cantidad, que son la XL y XLI. El tercero se expone en la disp. XXXVI, sec. 1.

Aristotele, praesertim cum infert hic, c. 6, abstulisse efficientiam ideis, ponendo illas immobiles. De hac vero re dictum est tractando de universalibus, disp. V; et de causa exemplari, disp. XXV; et de efficientia intelligentiarum, disp. XXXV, sect. ult.

Secunda quaestio hic esse potest circa finem c. 6, an praeter quatuor causarum genera ponenda sit exemplaris vel alia; tractatur disp. XXV, sect. 2; et tangitur disp. XII, sect. ult.

Caput VII

Impugnantur veterum opiniones

Quaest. 1. Circa hoc caput duo vel tria potissimum possunt inquiri. Primum, an rationes Aristotelis contra antiquos philosophos, praesertim contra Platonicos, efficaces sint. Secundum, an quae de numeris et magnitudinibus Aristoteles, c. 7, tractat, vera sint. Tertium, an forma sit tota quidditas rerum materialium, ut Aristoteles hic, c. 7, text. 5, significat. Sed primam quaestionem omittendam censui, tum quod opiniones illae antiquorum philosophorum, prout ab Aristotele tractantur, antiquatae iam sint, et prorsus a philosophia relegatae; tum etiam quod in illis rationibus nihil Philosophus attingit, quod ad alias res cognoscendas aliquid utilitatis afferre possit; et ideo inutile reputo in illis rationibus aut explicandis aut defendendis immorari, sed legantur expositores, et praesertim Fonseca, cuius translatio tam est elegans et dilucida, ut fere sine expositore a quovis intelligi possit. Secunda quaestio multas amplectitur, quae a nobis tractantur in disputationibus de quantitate, quae sunt XL et XLI. Tertia tractatur disp. XXXVI, sect. 1.

SEGUNDO LIBRO DE LA METAFISICA

Acerca de este libro son distintas las opiniones de los expositores, porque no parece guardar relación con los restantes. Dejando a un lado esta cuestión, a mí me parece una parte de la introducción o una especie de suplemento de ésta. Y lo deduzco del mismo Aristóteles, lib. III, texto 2, donde haciendo referencia al contenido de este libro, dice: *En lo que dije en la introducción.* Porque una vez que en la introducción ha dicho Aristóteles que la tarea primordialísima de esta ciencia era la contemplación de la verdad y, seguidamente, ha demostrado cuán grandes habían sido los errores de los filósofos antiguos en su investigación, quiso desentrañar aquí de nuevo la dificultad inherente a la investigación de la verdad, cuál sea el método a seguir y en qué principio o fundamento hemos de apoyarnos para que nuestro trabajo no sea vano.

Cap. I

Dificultad en descubrir la verdad que esta ciencia investiga

Cuest. 1. Si la adquisición de la verdad en proporción a su excelencia, es no sólo difícil, sino incluso imposible para el hombre. Se trata de un problema más teológico que metafísico, y suele estudiarse en teología al comienzo del tratado de la divina gracia. Aristóteles lo expone al principio de este capítulo y, en sus líneas generales, lo define bastante en conformidad con la doctrina católica. Pues niega en absoluto que hombre alguno pueda alcanzar la verdad en proporción a la excelencia de ésta. El significado de la expresión *en proporción a su excelencia,* se puede comprender por lo que añade luego, que el conocimiento de la verdad en parte es fácil; porque, de acuerdo con el viejo proverbio, *¿quién no atina con la puerta?*, es decir, según la exposición de Santo Tomás y Averroes, ¿quién no alcanza fácilmente los principios que son como entrada o puerta de la investigación de la verdad?; o, según explica Alejandro, ¿quién no llega a comprender siquiera lo fácil? Igual que un arquero, si se le pone como blanco una puerta entera, no yerra el tiro, por la facilidad de acertar, de la misma manera pode-

LIBER SECUNDUS METAPHYSICAE

De hoc libro varia sunt expositorum placita, quia non videtur caeteris cohaerere; quibus omissis, pars quaedam procemii, vel quoddam eius additamentum mihi esse videtur. Idque sumo ex ipso Aristotele, lib. III, text. 2, ubi, se referens ad ea quae in hoc libro dixerat, ait: *In iis quae prooemii loco dicta sunt.* Nam quia in procemio Aristoteles hanc scientiam potissimum contemplari veritatem, et postea, ostenderat quantum priores philosophi in illius investigatione erraverint, hoc loco iterum aperire voluit difficultatem quae in veritatis investigatione inest, et quis modus in ea tenendus sit, et quo principio vel fundamento utendum nobis sit, ne frustra laboremus.

Caput primum

Difficile esse veritatem invenire quam haec sapientia inquirit

Quaest. 1. Utrum pro dignitate veritatem assequi sit homini non solum difficile, sed etiam impossibile. Haec quaestio magis theologica est quam metaphysica; tractarique solet a Theologis in principio doctrinae de gratia Dei. Proponit vero eam Aristoteles in principio huius capitis et satis consentanee ad doctrinam Catholicam eam definit. Absolute enim negat posse quemquam hominum pro dignitate veritatem assequi. Quid autem significet cum ait *pro dignitate,* intelligi potest ex eo quod subdit inferius, cognitionem veritatis ex parte esse facilem, quia iuxta vetus proverbium, *Ecquis ab ostio aberret?* id est, ut D. Thomas et Averroes exponunt, quis non facile assequatur principia, quae sunt veluti ostium et ianua veritatis inveniendae? vel, ut exponit Alexander, quis non assequatur saltem ea quae facilia sunt? Sicut enim iaculator, si ei totum ostium in scopum proponatur, non errat, propter facilitatem attingendi, ita veritates aliquas et faciles assequi

mos comprender algunas verdades fáciles, pero no todas. Por eso añade Aristóteles: *el hecho de que no lleguemos a poseer,* exactamente y sin error, claro está, *el todo y la parte,* es decir, los principios y conclusiones, *demuestra su dificultad.* Podemos también entender aquí por *el todo y la parte* lo que dicen los teólogos: cada una de las verdades o su conjunto. Conocer, pues, la verdad de acuerdo con su excelencia, es conocer el todo y la parte; es decir, no una u otra verdad solamente, sino todas, sin error. Y este sentido acaso el mismo Aristóteles no llegó a penetrarlo del todo; sin embargo, por barruntar, guiado por la luz natural de la razón, la deficiencia del hombre para la contemplación de la verdad, la manifestó en tales términos que encerraban el mismo concepto y estaban de acuerdo con la doctrina católica. Corrobora esto mismo otra prueba suya, en la que dice: *la aportación a la verdad de cada uno de sus investigadores es pequeña, mas considerando lo de todos en conjunto resulta cierta magnitud.* También merece señalarse aquí que no ha dicho que se llegue a un conocimiento exacto y perfecto de la verdad con la colaboración de todos, sino a cierta magnitud, porque en realidad cada uno por sus medios poco o nada puede conseguir. Mas lo que pueden llegar a saber todos en conjunto, o cada uno en particular, ayudado por los trabajos y habilidad de los demás, es ya de mayor consideración, aunque no sea perfecto, ni esté completamente exento de errores; por eso, es absolutamente imposible para el hombre llegar a contemplar la verdad en proporción con su excelencia con sólo las fuerzas humanas. Estudiar cuáles sean los resultados obtenidos con ayuda de la gracia divina, es objeto de consideración más elevada; y así basta por ahora lo dicho acerca de este problema de acuerdo con las exigencias del pasado.

Cuest. 2. En la disp. IX, sec. 2, se trata ampliamente cuál sea el origen de la dificultad que el hombre encuentra en el conocimiento de la verdad.

Cuest. 3. Si se conocen naturalmente los primeros principios. Aristóteles sólo alude implícitamente a este problema, por lo que no hay razón para discutirlo aquí; lo tratamos, sin embargo, por requerirlo la doctrina expuesta en la disp. I, sec. 6, y disp. III, sec. 3, al principio.

possumus, non tamen omnes. Unde subdit Aristoteles: *Quod autem totum et partem,* id est, principia et conclusiones, *habere non possumus,* scilicet integre et sine errore, *id eius difficultatem declarat.* Ubi etiam per *totum et partem* intelligere possumus quod theologi aiunt, singulas veritates, aut omnium collectionem. Veritatem ergo pro dignitate assequi est totum et partem cognoscere: hoc est, non unam tantum vel alteram veritatem, sed omnes, absque errore. Quem sensum fortasse ipse Aristoteles non omnino est assecutus; tamen, cum naturali ductus lumine hominis imbecillitatem ad veritatem contemplandam subodoraret, illis verbis eam declaravit quae rem ipsam comprehenderent et cum catholica doctrina consentirent. Et hoc ipsum confirmat iudicium illud quo utitur, nimirum, *Quia singuli eorum qui veritatem inquirunt parum ad eam conferunt; ex omnibus vero in unum congestis magnitudo quaedam existit.* Ubi etiam observatione dignum est non dixisse unam perfectam et exactam veritatis cognitionem ex omnibus confici, sed solum magnitudinem quamdam, quia revera quod unusquisque sua industria invenire potest, vel nihil, vel parum est. Quod vero omnes simul, aut unusquisque aliorum laboribus et industria adiutus scire valet, aliquid maius est, non tamen perfectum, nec omnibus erroribus liberum; et ideo absolute est homini impossibile humanis viribus pro dignitate veritatem contemplari. Quid vero in hoc per divinam gratiam possit, altioris contemplationis est; et ideo de hac quaestione pro loci opportunitate haec sunt satis.

Q. 2. Unde oriatur difficultas, quae in cognitione veritatis homini accidit, tractatur late disp. IX, sect. 2.

Q. 3. An prima principia sint naturaliter nota. Haec quaestio implicite tantum ab Aristotele tangitur, quare immerito hic disputatur; eam vero pro huius doctrinae opportunitate attigimus disp. I, sect. 6, et disp. II, sect. 3, in princ.

Cuest. 4. Si podemos en esta vida conocer quiditativamente las cosas en acto, y las inteligibles en grado máximo, a saber, las sustancias separadas; disp. XXXV, sec. 2, extensamente.

Cuest. 5. Si la ciencia especulativa y práctica se diferencian por el fin, siendo el término de la una la contemplación de la verdad, de la que hace la otra aplicación a la obra. Por lo tanto, la especulativa busca necesariamente la causa de la verdad, ya que no hay ninguna ciencia absoluta de la verdad si se prescinde de su causa; la práctica, en cambio, sólo estudia la causa en cuanto tiene relación con la acción; de esto se tocan algunos puntos en la disp. I, y más en la XLIV, que trata de los hábitos.

Cuest. 6. ¿Cuál es el verdadero sentido del principio: *Lo que es causa de las demás cosas en cuanto son tales, ha de ser él mismo máximamente tal.* De este pasaje se deduce también un enunciado distinto del axioma, a saber: *lo que es máximamente tal, es causa de que los demás sean tales.* Así cita este principio Santo Tomás, I, q. 2, a. 3, razón 4; q. 44, a. 1; *Contra Gentes,* lib. I, c. 13: en estos pasajes lo propugnan Cayetano y el Ferrariense en dicho sentido; y Capréolo, *In II,* dist. 14, q. 1, a. 1, al fin, y más ampliamente, *In I,* dist. 3, q. 1. Aristóteles, en cambio, lo enuncia sólo tal como lo propusimos, y en rigor no se sigue el uno del otro, ya que la proposición universal afirmativa no admite la conversión simple. Sin embargo, no sólo por las palabras, sino por el contexto y sentido se ve que ésta es la mente de Aristóteles. Pues pretende llegar a la conclusión de que esta ciencia se ocupa de las cosas que poseen el más elevado grado de verdad, porque se ocupa de las primeras causas y de los fundamentos de la verdad de las demás cosas; y lo que es causa de verdad en las otras cosas, es en sí máximamente verdadero, ya que es máximamente tal lo que es causa de que las demás cosas sean tales. El axioma explicado de esta manera coincide con el propuesto en el libro I de los *Analíticos Segundos,* c. 2: *lo que es causa de que cada cosa sea tal, ha de serlo más.* Aquí, empero, se dice más explícitamente que la causa tiene que ser tal que convenga en nombre y naturaleza con sus efectos; y esto lo entiende Escoto de la comunidad unívoca, siendo, no obstante, suficiente entenderlo de la unidad de razón formal o del mismo con-

Q. 4. An possimus in hac vita quidditative cognoscere res actu et maxime intelligibiles, substantias scilicet separatas, disp. XXXV, sect. 2, late.

Q. 5. An scientia speculativa et practica differant ex fine, quod illa in contemplatione veritatis sistat, haec ad opus illam referat; ideoque illa causam veritatis per sese inquirat, cum non sit absoluta scientia veritatis sine causa; haec vero solum causam investiget, quantum ad opus confert; de hac re aliqua tacta sunt disp. I, plura in XLIV, quae est de habitibus.

Q. 6. Quis sit verus sensus illius pronuntiati: *Quod caeteris est causa ut talia sint, ipsum est maxime tale.* Ex hoc loco elici solet alio modo hoc axioma, videlicet: *Quod est maxime tale, caeteris est causa ut sint talia.* Ita refert hoc principium D. Thomas, I, q. 2, a. 3, rat. 4, et q. 44, a. 1, et I cont. Gent., c. 13, quibus locis Caietan. et Ferrar. in hoc sensu illud defendunt, et Capreolus, In II, dist. 14, q. 1, a. 1, in fine, et lat. In I, dist. 3, q. 1. Ab Aristotele autem non profertur nisi ut a nobis propositum est, et in rigore unum ex alio non sequitur, quia propositio universalis affirmativa non convertitur simpliciter. Quod autem haec sit mens Aristotelis, patet, tum ex verbis, tum ex contextu et intentione Philosophi. Concludere enim intendit scientiam hanc esse de rebus maxime veris, quia disserit de primis causis et principiis veritatis caeterarum rerum; quod autem est causa veritatis in aliis rebus est in se maxime verum, quia unumquodque maxime tale est quod caeteris est causa ut talia sint. Atque hoc modo explicatum axioma coincidit cum illo proposito lib. I Poster., c. 2: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis;* hic vero explicatius dicitur causam debere esse talem, ut in nomine et ratione cum effectibus conveniat; quod Scotus exponit de univoca convenientia; satis vero est si unitate rationis formalis seu eiusdem conceptus obiectivi

cepto objetivo, según expondremos más ampliamente luego al explicar la analogía del ser, disp. XXVIII, sec. 3. Y así es como explican dicho principio en este pasaje casi todos los expositores: Alejandro, el Comentador y Santo Tomás; de él nos ocuparemos largamente después. Disp. XXIX, sec. 2.

Cap. II

No hay proceso al infinito en la especie o número de causas

El Filósofo intercaló aquí este tratado, no sólo para demostrar que el conocimiento de la verdad dependiente de las causas no es imposible, aunque sí difícil, sino también para demostrar que existen las causas primeras de los seres de las cuales había afirmado que trataba esta ciencia. Mas como esta materia pertenece al estudio de las causas, hemos incluído en las disputaciones correspondientes todos los problemas que se pudieran echar aquí de menos.

Cuest. 1. Si existe un número determinado de especies o géneros de causas. Disp. XII, sec. 3.

Cuest. 2. Si hay proceso al infinito en las causas materiales o hay que llegar a una materia primera. Disp. XV, sec. 6.

Cuest. 3. Si existe proceso al infinito en las causas formales físicas. Disp. XV, sec. 6.

Cuest. 4. Si hay proceso al infinito en las causas formales metafísicas o predicados quiditativos. Disp. XXV, sec. 7.

Cuest. 5. Si entre los predicados esenciales del mismo ser hay una diferencia formal *ex natura rei*, o sólo de razón. Disp. V, sec. 2; disp. VI, sec. 1, y más ampliamente en la sec. 5.

Cuest. 6. Si puede haber proceso al infinito en las causas eficientes, tanto en las esencialmente, como en las accidentalmente subordinadas. Disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 7. Si hay proceso al infinito en las causas finales. Disp. XXIV, sec. 1.

intelligatur, ut latius tradetur a nobis infra explicando analogiam entis, disp. XXVIII, sect. 3. Atque hoc modo exponunt illud pronuntiatum hoc loco fere omnes expositores: Alexand., Comment., et D. Thomas, de quo plura tractantur infra, disputatione XXIX, sect. 2.

Caput II

Non dari processum in infinitum in specie aut numero causarum

Tractatum hunc inseruit hoc loco Philosophus [1], tum ut ostenderet veritatis cognitionem, quae ex causarum notitia pendet, etsi difficilis sit, non tamen esse impossibilem; tum etiam ut ostendat dari primas entium causas, circa quas dixerat hanc sapientiam versari. Quia vero materia ad disputationem de causis spectat, in disputationibus de causis omnes quaestiones nos inseruimus, quae hic desiderari possent.

Quaest. 1. Utrum genera seu species causarum sint in aliquo definito numero. Disput. XII, sect. 3, per totam.

Q. 2. Utrum in causis materialibus detur progressus in infinitum, vel in aliqua prima materia sistendum sit. Disp. XV, sect. 6.

Q. 3. Utrum in causis formalibus physicis detur processus in infinitum. Disp. XV, sect. 6.

Q. 4. Utrum in causis formalibus metaphysicis seu in praedicatis quidditativis detur processus in infinitum. Disp. XXV, sect. 7.

Q. 5. Utrum praedicata essentialia eiusdem rei differant formaliter ex natura rei vel sola ratione. Disp. V, sect. 2, et disp. VI, sect. 1, et latius in sect. 5.

Q. 6. Utrum dari possit processus in infinitum in causis efficientibus tam per se quam per accidens subordinatis. Disp. XXIX, sect. 1.

Q. 7. Utrum dari possit processus in infinitum in causis finalibus. Disp. XXIV, sect. 1.

[1] Vide Aristotelem, lib. VII Phys., c. 1, et l. VIII, c. 5, et l. I Post., c. 16, 17, etc., et I Eth., c. 2; Avicen., VIII suae Metaph., c. 2.

Cuest. 8. Si el infinito es objeto de ciencia, de manera que pueda ser conocido perfectamente. Esta cuestión suele tratarse aquí con ocasión de las palabras de Aristóteles en el texto 11: *Se echa por tierra incluso el conocimiento, puesto que las cosas que son infinitas en este sentido, ¿cómo pueden ser captadas por el entendimiento?;* y en el texto 13: *lo que es infinito por adición, no puede ser recorrido en un tiempo finito.* La primera expresión ha de ser explicada y definida de acuerdo con la segunda, con lo que el problema carece de dificultad. Se puede discutir acerca del ser infinito absolutamente y en todo el ámbito del ser, o del ente creado relativamente infinito. Igualmente puede tratarse del entendimiento increado, o de cualquier entendimiento creado, o del humano precisamente, que fué el único a que se refirió Aristóteles. Por fin, puede plantearse el problema respecto de cualquier conocimiento, incluso del confuso e imperfecto, o del perfecto y distinto, del que habló igualmente Aristóteles.

Del ente infinito, entendido tal como es Dios solo, tratamos ampliamente en la disputación XXX sec. 11, y siguientes, donde explicamos cómo Dios, comprendiéndose a sí mismo, es invisible e incomprensible para toda criatura. Respecto del ente creado, por aceptar como más verdadera la imposibilidad de que exista ningún ente creado actualmente infinito en cualquier línea, o sea, tanto en intensidad como en magnitud o multitud, resulta claro, por lo mismo, que un infinito tal no puede ser objeto de conocimiento verdadero y distinto. Pues lo que no cae en el ámbito del ser, no es de suyo verdadero ni inteligible; siendo, pues, este infinito un imposible, no cae en el ámbito del ser; por consiguiente, en rigor, no es cognoscible, ya que la inteligibilidad se sigue de la entidad: únicamente, a partir del ente finito, añadiéndole la negación de límite o término, puede ser concebido o imaginado como imposible. Si, por el contrario, se admite la hipótesis opuesta, o sea, la posibilidad de este infinito, habría que afirmar que el entendimiento divino lo conoce y comprende sin dificultad alguna por poseer un poder infinito inmensamente superior. En cuanto al entendimiento creado, no se puede proponer ninguna afirmación absoluta, porque tal poder cognoscitivo ni conviene necesariamente a todo entendimiento creado, ni tampoco está en contradicción con el entendimiento creado. Porque el más imperfecto de todos,

Q. 8. Utrum infinitum cadat sub scientiam ita ut exacte cognosci possit. Haec quaestio solet hoc loco tractari occasione verborum Aristotelis, text. 11: *Cognitio quoque ipsa evertitur: quae enim hoc pacto infinita sunt, quomodo intelligi possunt?* et text. 13: *Id autem quod additione infinitum est, tempore finito percurri nequit.* Iuxta quae posteriora verba, priora sunt exponenda vel limitanda, et ita quaestio non habet difficultatem. Tractari enim potest aut de ente infinito simpliciter, et in tota entis latitudine, aut de infinito creato secundum quid. Item sermo esse potest vel de intellectu increato, vel de quovis creato, vel specialiter de humano, de quo solo Aristoteles locutus est. Ac denique potest quaestio esse de cognitione quacumque, etiam confusa et imperfecta, vel de cognitione perfecta distincta, de qua similiter Aristoteles est locutus.

De ente igitur infinito, qualis est solus Deus, tractamus late disp. XXX, sect. 11 et sequent., ubi declaramus quomodo Deus, cum seipsum comprehendat, invisibilis sit et incomprehensibilis omni creaturae. De ente autem creato, cum verius existimemus esse impossibile dari ens creatum actu infinitum in quacumque ratione, id est, tam in intensione, quam magnitudine aut multitudine, consequenter constat huiusmodi infinitum cognosci non posse vera ac distincta cognitione. Nam id quod non clauditur sub latitudine entis, ex se non est verum nec intelligibile; hoc autem infinitum, cum sit impossibile, non clauditur sub latitudine entis; non est ergo proprie cognoscibile, cum haec sit proprietas consequens rationem entis, sed solum per ens finitum, adiuncta negatione limitationis aut termini, concipi aut excogitari potest ut impossibile. Posita vero contraria hypothesi, nimirum, hoc infinitum esse possibile, dicendum esset ab intellectu divino facillime cognosci ac comprehendi posse, cum sit infinitae virtutis longe eminentioris. De intellectu autem creato non potest ferri universale iudicium, quia nec tanta vis intelligendi convenit necessario

el entendimiento humano, no posee ciertamente tanto poder; en cambio, según mi opinión, puede tenerlo el angélico, ya que su poder es de orden superior y entiende de un modo más abstracto y sutil.

Ahora bien, aun admitiendo que no puede existir en la realidad un ser creado infinito actualmente, puede, sin embargo, aumentarse hasta el infinito, ya en intensidad, ya en magnitud o multitud, y el resultado completo de este aumento puede abarcarse de una sola mirada, como es evidente tratándose del entendimiento divino, según demostramos en la referida disp. XXX, sec. 12. Por lo que respecta al entendimiento creado que ve claramente la esencia divina y en ella las criaturas, todavía lo admiten con más frecuencia los teólogos y con razón, según expuse en el tomo I de la III parte, disp. XXVI, sec. 2 y 3. Al margen de esta visión niegan algunos el conocimiento del infinito en sí mismo, que llaman los teólogos "en su propio género". Creo, sin embargo, que no hay en ello contradicción no sólo tratándose de un conocimiento sobrenatural y elevado, según expliqué acerca de la ciencia infusa del alma de Cristo en el lugar citado de la III parte, sino incluso por la fuerza propia y natural de un entendimiento creado, principalmente si no se trata de una colectividad infinita de criaturas posibles en su totalidad, sino sólo en una determinada línea. Porque, aunque no sea preciso, según decía, que todo entendimiento creado posea semejante poder, y consecuentemente ni el entendimiento humano, ni acaso los ángeles inferiores lo posean, sin embargo, no supera en absoluto el ámbito del entendimiento creado, por no requerirse para semejante conocimiento un poder absolutamente infinito, ni una perfección infinita en la línea del ser, sino que basta un poder finito de especie o naturaleza superior.

Ni el que una potencia finita sea tanto más ineficaz respecto de cada uno cuanto más sean los objetos por ella aprehendidos, constituye obstáculo para creer que, por este motivo, no puede conocer perfectamente a cada uno si son infinitos. Ya que este axioma tiene aplicación cuando los diversos objetos son tales, que cada uno adecua la capacidad de la potencia y, consecuentemente, su conjunto supera tal capacidad; pero cuando todos son comprendidos en un solo concepto adecuado y bajo la capacidad de dicha potencia, no hay necesidad de

omni intellectui creato, neque etiam omni intellectui repugnat. Unde intellectus humanus, cum sit imperfectissimus omnium, tantam virtutem non habet; angelicus vero, ut opinor, illam habere potest, quia eius virtus est ordinis superioris, et abstractiori ac subtiliori modo intelligit.

Quo circa, esto non possit dari in rebus ens creatum actu infinitum, potest tamen in infinitum augeri, vel in intensione, vel in magnitudine, vel in multitudine, totumque illud augmentum potest simul uno intuitu cognosci, quod de intellectu divino certissimum est, ut praedicta disp. XXX, sect. 12 ostendimus. De intellectu autem creato vidente clare divinam essentiam et creaturas in ipsa, id etiam frequentius admittunt theologi, et merito, ut tractavi tom. I, III partis, disp. XXVI, sect. 2 et 3. Extra illam autem visionem nonnulli id negant de cognitione infiniti in seipso, quam theologi vocant in proprio genere; existimo tamen non repugnare non solum per cognitionem elevatam et supernaturalem, ut de scientia infusa animae Christi praedicto loco III partis tractavi, sed etiam propriae et naturali vi alicuius intellectus creati; praesertim si non sit sermo de tota collectione infinita creaturarum possibilium, sed in aliqua determinata ratione. Nam, ut dicebam, licet necesse non sit omnem intellectum creatum habere tantam virtutem, et ideo nec intellectus humanus, nec forte inferiores Angeli illam habeant, tamen non excedit totum ordinem intellectus creati, quia non est necessaria ad hanc cognitionem virtus infinita simpliciter, nec infinita perfectio in genere entis, sed sufficit virtus finita superioris speciei et rationis.

Neque obstat quod virtus finita, quo versatur circa plura, eo minuatur in singulis, ut ea ratione videatur non posse singula perfecte cognoscere, si infinita sint. Illud enim axioma intelligendum est, quando illa plura talia sunt, ut singula adaequent virtutem potentiae, et ideo multitudo illorum excedat talem virtutem; quando vero omnia comprehenduntur sub una adaequata ratione et

que el conocimiento y atención se debiliten de tal manera, que no puedan ser exactamente conocidos cada uno y todos simultáneamente, ya que en este caso se juzga que se les conoce como si fueran una sola cosa. Y dicen los teólogos —nosotros lo tratamos luego— que precisamente de esta manera los ángeles superiores conocen simultáneamente, por medio de una sola especie inteligible, la multitud de los géneros y especies de las cosas, con suficiente y exacto conocimiento de cada una. Con igual motivo, pues, puede haber un ángel tan perfecto en la categoría superior que abarque en una sola intuición una multitud de objetos que se llama sincategoremáticamente infinita, contenida bajo algún género o especie; porque esto no exige en el cognoscente la infinitud absoluta, sino cierta infinitud relativa, o sea, una eminencia de orden superior.

Usé siempre la expresión "una sola intuición", porque es imposible conocer sucesivamente este género de infinito de suerte que llegue a abarcársele, por ser imposible abarcar un infinito con numeración sucesiva: esto sería numerar sucesivamente un todo esencialmente innumerable, y llegar al fin de un infinito, cosas que están en manifiesta contradicción con el concepto mismo de infinito, según se puede ver en el lib. III de la *Física*, c. 7. Y por esta razón, porque los hombres no conocen de una vez sino poco a poco las causas de las cosas, juzgó Aristóteles que era lo mismo concluir primero absolutamente la imposibilidad para el hombre de conocer una serie infinita de causas, que concluir la imposibilidad de conocer infinitas causas. Sobre todo teniendo en cuenta que la duración de esta sucesión en cualquier hombre ha de circunscribirse a un tiempo finito. Y esto que se afirma del entendimiento humano es por igual exacto respecto del divino, ya que la contradicción no radica en la deficiencia de la capacidad intelectiva, sino en la esencia misma del infinito, que consiste precisamente en que no puede ser recorrido sucesivamente. Especialmente porque la sucesión tiene que ser siempre actualmente finita en la realidad, lo cual admite todo el mundo respecto de un extremo, el último, o sea, el término final, y resulta de por sí evidente, ya que la sucesión acaba siempre en él; pero respecto del otro extremo primero, o sea, el inicial, no están de acuerdo muchos; pero yo creo que también

virtute talis potentiae, non est necesse ita minui cognitionem et attentionem, ut non possint exacte singula cognosci, et omnia simul, quia tunc censentur cognosci per modum unius. Atque ad hunc modum dicunt theologi, et attingemus infra, superiores angelos per unam speciem intelligibilem simul cognoscere plura genera vel species rerum, exacte et sufficienter cognoscendo singulas. Et pari ratione tam perfectus potest esse angelus ultima specie [1], ut uno intuitu cognoscat aliquam rerum multitudinem infinitam (ut aiunt) syncategorematice sub aliquo certo genere vel specie contentam; quia hoc non requirit in cognoscente infinitatem simpliciter, sed solum secundum quid, seu eminentiam superioris rationis.

Dixi autem semper *uno intuitu*, quia successive impossibile est huiusmodi infinitum cognosci ita ut exhauriatur, quia impossibile est, successive numerando, exhauriri infinitum; alias numeraretur successive totum quod innumerabile est, et perveniretur ad finem eius quod infinitum est, quod involvit apertam repugnantiam contra rationem ipsius infiniti, ut constat ex III Phys., c. 7. Atque hac de causa, quia homines non simul sed paulatim rerum causas cognoscunt, pro eodem duxit Aristoteles absolute prius inferre cognitionem rei per infinitas causas esse homini impossibilem, et postea, quod sit impossibile cognoscere infinitas causas. Maxime cum ea successio solum tempore finito duret in quolibet homine. Verumtamen non solum in intellectu humano, sed etiam in divino id verum habet; quia haec repugnantia non oritur ex defectu virtutis intellectivae, sed ex ipsa natura infiniti, quae in hoc consistit, ut successive pertransiri non possit. Praecipue cum successio semper esse debeat in re actu finita; quod ex parte unius extremi, scilicet posterioris, seu termini desitionis omnes admittunt, et est per se evidens, quia in eo semper finitur successio: ex parte vero alterius extremi anterioris, seu inceptionis, multi aliter sentiunt;

[1] En otras ediciones: *tam perfectus potest esse angelus, ut una specie et uno...* (Nota de los EE.)

es así respecto de él, porque juzgo que no puede haber sucesión real, continua o discreta, que carezca de principio y sea eterna, según luego trataré en la disputación XXIX, sec. 1; y disp. XXX, sec. 3. En este sentido es verdad en absoluto sin limitación alguna que no puede conocerse sucesivamente un infinito, que es lo que aquí pretendía principalmente Aristóteles. Ni hay dificultad alguna de importancia en contra.

CAP. III

MÉTODO Y ORDEN EN LA ADQUISICIÓN DE LA VERDAD

Como el Filósofo había dicho que era difícil, pero no imposible, el conocimiento de la verdad, expone ahora qué procedimiento hay que seguir en su inquisición y los obstáculos que hay que evitar; su opinión clara apenas deja lugar a dudas.

Cuest. 1. Si se ha de acomodar el método discente a la costumbre. Este problema queda suficientemente claro en el texto, en el que manifiesta, en primer lugar, que es tal la fuerza de la costumbre, que por su causa a la verdad se antepone muchas veces la fábula, y lo que excede los límites de lo acostumbrado adquiere categoría de extraordinario. Esto lleva a los hombres a que busquen diversos métodos de aprender, según la diversidad de costumbres: a unos satisfacen las conjeturas, los ejemplos a otros, a algunos los testimonios, y a otros, en cambio, las sutiles elucubraciones. De esto parece deducir implícitamente Aristóteles que no se puede llegar a regla alguna cierta apoyándose en la costumbre, sino que hay que disciplinar al alumno para que investigue y admita cada materia de acuerdo con su naturaleza.

Interesa tener en cuenta dos cosas. La primera es que no se puede dar un juicio uniforme de todas las costumbres; algunas hay reprobables e irracionales, como la de los que se acostumbraron a seguir un procedimiento igual de demostración en todo; o, por el contrario, la de quienes juzgan que sólo puede admitirse lo que encuentran en sus autores favoritos, y lo de todos los demás lo rechazan en seguida como nuevo e insólito. A éstos les vendría muy bien leer con atención y ponderar las palabras del Filósofo en el libro I de la *Etica,* c. 6: *Acaso,* dice, *sería mejor e incluso parece ser necesario que cada uno, en especial los filósofos, refutasen sus teorías por amor a la verdad, pues aun siendo dos amigos es deber sagrado preferir la verdad al honor.* Así, pues, cuando se trate de una costumbre de esta clase, no debe adaptarse a ella el método de enseñanza, sino que ha de superarse o corregirse con la eficacia misma del método. A veces, en cambio, hay costumbres magníficas, aptas para una sana doctrina, y entonces no hay mejor decisión que acomodar el método de aprender a la costumbre. Porque, como aquí dice Aristóteles, lo habitual siempre es más conocido; y el método de aprendizaje ha de comenzar en cuanto sea posible por las cosas más conocidas. El hábito viene a ser incluso como una segunda naturaleza, y lo que está más de acuerdo con la naturaleza es más fácil de aprender. Pues, como dice Aristóteles en el lib. II de la *Etica,* c. 1: *No basta decir que importa algo, ni siquiera mucho, sino que es de importancia definitiva el que los hombres, desde la adolescencia, adquieran estos o aquellos hábitos.* Lo cual no hay por qué limitarlo a las costumbres, sino que es verdad por igual del aprendizaje de la ciencia.

La segunda observación es que no sólo por hábito, sino por índole natural y por el temperamento peculiar de cada uno resulta que unos intentan enseñar o aprender de una manera y otros de otra, según hizo notar Fonseca a este propósito. Y cuando de aquí resulta que una disciplina se expone con método inadecuado, es difícil corregir o cambiar la naturaleza, como es lógico.

Cuest. 2. Qué sentido ha dado Aristóteles a la expresión: *es absurdo investigar al mismo tiempo una ciencia y su método.* Casi todos los intérpretes entienden por método la dialéctica, y de aquí toman algunos ocasión para discutir en este lugar la naturaleza de la dialéctica: a ver si es una ciencia y si además es necesaria para las otras ciencias, porque en el texto citado parece que Aristóteles la distingue de la ciencia y enseña que debe darse como introducción a ella. Mas juzgo que estas cuestiones deben dejarse para la misma dialéctica, y doy por supuesto que la doctrina propia de la dialéctica que llaman docente es una verdadera ciencia. Procede, en efecto, a demostrar sus conclusiones por principios evidentes, *a posteriori* unas veces, o por el absurdo; a veces también por su propia causa, según consta suficientemente del análisis de dicha disciplina. No obstante, dado que todo su contenido doctrinal se ordena a la enseñanza de un

---

at ego id etiam verum esse opinor, quia existimo non posse esse realem successionem, sive continuam, sive discretam, quae principio careat et aeterna sit, ut infra attingam, disp. XXIX, sect. 1, disp. XXX, sect. 3. Hac ergo ratione, universe et absque limitatione verum est posse infinitum successive cognosci, quod hoc loco Aristoteles praecipue intendit. Neque contra hoc difficultas alicuius momenti occurrit.

CAPUT III

De modo et ordine in veritate indaganda servando

Cum dixisset Philosophus veritatis cognitionem esse difficilem, non vero impossibilem, hic declarat quis modus in ea inquirenda tenendus sit, et quae impedimenta vitanda, estque eius sententia perspicua, circa quam pauca interrogari possunt.

Quaest. 1. Utrum discendi ratio consuetudini sit accommodanda. Tractatur haec quaestio sufficienter in textu, ubi primum declarat tantam esse consuetudinis vim, ut saepe ratione illius veris praeferantur fabulosa; et quae praeter consuetudinem sunt, statim peregrina iudicentur. Unde fit ut propter varias consuetudines, diversas etiam discendi rationes homines appetant; alii enim coniecturis, alii exemplis, alii testimoniis, alii vero exquisitis rationibus delectantur. Ex quo tacite concludere videtur Aristoteles non posse regulam certam ex consuetudine sumi, sed addiscentem debere institui, ut iuxta rei exigentiam, unamquamque inquirat et approbet.

Ubi duo observare oportet: unum est, non esse idem iudicium ferendum de omni consuetudine; quaedam enim est prava et praeter rationem, ut eorum qui consueverunt rerum omnium aequalem demonstrationem petere; vel e contrario eorum qui ea tantum credenda putant quae inveniunt in auctoribus sibi familiaribus, et reliqua omnium ut nova et insolita statim reiiciunt. Quos oportet Philosophi verba, lib. I Ethic., c. 6, attente legere et perpendere: *Melius* (inquit) *forsitan, et oportere videbitur sua quoque, praesertim philosophos, pro veritatis salute refellere; nam, cum ambo sint amici, sanctum est honori veritatem praeferre.* Itaque, quando consuetudo huiusmodi est, non est illi ratio docendi accommodanda, sed potius ipsa rationis efficacitate superanda est aut moderanda. Aliquando vero consuetudo est optima, et accommodata sanae doctrinae, et tunc optimum consilium est, discendi rationem consuetudini accommodari; quia, ut Aristoteles hic ait, quod consuetum est, semper est notius; discendi autem ratio a notioribus, quoad fieri possit, sumenda est. Consuetudo etiam altera natura censetur; quae vero magis sunt naturae consentanea, facilius addiscuntur. Ut igitur Aristoteles ait, II Ethic., c. 1, *non parum sed plurimum, quin potius totum refert, ut sic vel non sic homines ab adolescentia consuescant.* Quod non solum in moribus, sed etiam in scientia addiscenda verum est.

Alterum notandum est, non solum ex consuetudine, sed ex naturali ingenio ac peculiari cuiusque constitutione oriri, ut alii aliter discere aut docere appetant, ut hic recte Fonseca notavit. Et quando ex hoc capite oritur ut disciplina aliter quam debeat tractetur, difficilius est naturam corrigere aut mutare, ut per se constat.

Q. 2. Quo sensu dictum ab Aristotele sit: *Absurdum est scientiam simul et modum scientiae quaerere.* Omnes fere interpretes, per modum sciendi, dialecticam intelligunt, unde sumunt aliqui occasionem tractandi hoc loco de natura dialecticae, an, scilicet, scientia sit, et an necessaria ad alias scientias; quoniam Aristoteles in praedictis verbis videtur eam a scientia distinguere, et docere ante scientiam praemitti debere. Verumtamen has quaestiones in ipsam dialecticam reiiciendas censeo; et supponendum, doctrinam propriam dialecticae, quam dialecticam docentem vocant, esse veram scientiam. Procedit enim ex principiis evidentibus ad demonstrandas conclusiones suas, interdum a posteriori seu ab impossibili, interdum etiam per propriam causam, ut ex discursu illius doctrinae satis constat. Tamen, quia illa tota doctrina eo tendit ut modum sciendi doceat, quamvis illum

método de aprendizaje, aunque lo enseñe demostrativamente, atendiendo a su fin, fué calificada por Aristóteles como un método discente y como distinta de las demás ciencias, que son simplemente ciencias y no demuestran su método de aprendizaje, sino que lo reciben de la dialéctica.

Se podría objetar que entonces, por lo menos limitándose a la dialéctica, no es absurdo decir que se investiga al mismo tiempo la ciencia y su método. Se puede responder admitiendo la conclusión, porque el método de aprendizaje, entendido en un sentido amplio y general, es el fin u objeto de investigación de dicha disciplina, reduciéndose la ciencia a una forma o perfección que se obtiene en este estudio. En cambio, en las otras disciplinas, no constituyendo su objeto o fin el método de aprendizaje, hay que suponerlo como instrumento destinado a la obtención de la ciencia; por eso en las otras disciplinas resultaría absurdo y poco práctico investigar al mismo tiempo la ciencia y el método de aprendizaje, y de éstas habla Aristóteles, según indiqué.

La razón de que en la dialéctica no resulte imposible estudiar al mismo tiempo la disciplina y su método, está en que se trata de una reflexión del entendimiento sobre sí mismo, y así, mientras trata de encontrar en sus propios actos el método de disponerlos convenientemente para alcanzar la ciencia, estudia la forma o disposición de los mismos por sus propias causas, y en su demostración sigue el mismo procedimiento o método discursivo; de este modo en la investigación y explicación del método discente cumple el método de aprendizaje, adquiriendo de esta suerte simultáneamente la ciencia. Y eso cuenta con el apoyo de la dialéctica natural, fundamento de toda ciencia en el hombre, respecto de la forma y método de raciocinio. Porque, en definitiva, esto no es absurdo en la dialéctica, ya que no cabe otra posibilidad de llevarla a cabo, porque no puede admitirse ningún método de aprender adquirido previamente, ni puede procederse al infinito, sino que hay que llegar a un procedimiento que sea al mismo tiempo el qué y el cómo, es decir, ciencia y método de aprender.

Puede, finalmente, añadirse que, además de la dialéctica, común para todas las ciencias, tiene cada una su método peculiar y propio de proceder, que puede ser calificado también como un método de aprendizaje. En este sentido distin-

demonstrative doceat, ex fine appellata est ab Aristotele modus sciendi, et ab aliis scientiis distincta, quae tantum scientiae sunt, et modum sciendi non demonstrant, sed tantum participant ipsum a dialectica.

Dices: ergo saltem in dialectica ipsa non erit absurdum simul quaerere scientiam et modum sciendi. Respondetur concedendo sequelam, quia in illa scientia modus sciendi, late ac generatim sumptus, inquiritur ut finis seu ut obiectum cognoscendum; scientia vero ipsa inquiritur ut forma et perfectio tali studio obtinenda. In aliis vero scientiis, cum modus sciendi non quaeratur ut obiectum aut finis, debet supponi ut instrumentum deserviens ad scientiam obtinendam; ideoque in aliis scientiis absurdum et operosum esset simul inquirere scientiam et sciendi modum, et de illis, ut dixi, locutus est Aristoteles.

Quod vero in dialectica non sit impossibile simul inquirere modum sciendi et scientiam ratio est, quia intellectus reflectitur in seipsum, et ita dum in suismet actibus modum inquirit, quo apte ad scientiam acquirendam disponantur, hanc ipsam formam seu dispositionem suorum actuum per proprias causas investigat, et in eis demonstrandis eamdem dispositionem seu ratiocinandi modum tenet, atque ita in inquisitione et ostensione illius modi sciendi, modum scientiae servat, et ita simul scientiam acquirit. Ad quod etiam iuvatur naturali dialectica, quae in homine est principium omnis scientiae, quantum ad formam et modum discurrendi. Denique ideo specialiter in dialectica hoc non est absurdum, quia non potest aliter fieri, nec ante illam supponi potest alius sciendi modus acquisitus, nec procedi debet in infinitum, sed sistendum est in forma, quae simul sit quod et quo, id est, scientia et modus sciendi.

Addi denique potest, praeter dialecticam, quae generalis est omnibus scientiis, esse in unaquaque scientia peculiarem ac proprium procedendi modum, qui etiam modus sciendi appellari potest. Quo sensu distinxit Averroes logicam communem et propriam uni-

guió Averroes una lógica común y otra propia de cada ciencia, según a este propósito hizo notar A. de Hales, pues al método propio del aprendizaje le llamó lógica propia, por ser una aplicación de la dialéctica o de alguna de sus partes. También en cada ciencia debe preceder este método de aprenderla, para evitar confusiones, según indicó Aristóteles en el lib. I *De Partibus Animalium*, c. 1, y en lib. I de la *Etica*, c. 3, y él lo cumple en la física y casi todas las disciplinas. Y así se sigue llevando a cabo por casi todos los tratadistas de dialéctica, de manera que, al comenzar, señalan el método de aprendizaje de una manera provisional y sin rigor demostrativo, completándolo luego a través de la dialéctica de una manera sistemática.

Cuest. 3. Si la certeza y evidencia es igual en todas las ciencias. Este problema se suscita con ocasión de las palabras de Aristóteles, texto 6: *no se puede exigir en todo el método riguroso de enseñanza de las matemáticas*. Vuelve a repetir casi lo mismo luego en el lib. VI, c. 1, y en el lib. I de la *Etica*, c. 3 y 7, dice algo semejante. En términos generales, la posibilidad de distintos grados de certeza se trata en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, aunque los teólogos lo precisen con más rigor en cuestiones de fe. Por el momento, el grado de la certeza metafísica comparada con la matemática o física, lo estudiamos en la disp. I, sección 5.

Cuest. 4. Si es material todo ser natural. Se plantea por causa de aquella partícula *acaso* que pone Aristóteles en el texto 16, al decir: *acaso toda naturaleza conste de materia*, donde, según su expresión, la palabra naturaleza comprende todas las cosas naturales, sujetas a movimiento físico, según consta en el lib. XII, c. 7, y en otros pasajes. Algunos piensan que Aristóteles empleó aquella palabra *acaso*, porque no opinaba que los cielos constasen de materia. Pero quizá sea más obvio decir que la pone porque pensaba que constaban de materia sin afirmarlo con la misma certeza que respecto de las otras cosas naturales. E incluso que la empleó porque la materia celeste es de distinta naturaleza. Aunque yo me inclino más a creer que no hay misterio alguno en semejante palabra, sino que es costumbre de Aristóteles expresarse así, por razones de modestia, cuando no trata un problema *ex professo*. La cuestión resulta, por lo tanto,

cuique scientiae, ut Alexand. Alensis hic notavit; modum enim illum proprium sciendi appellavit propriam logicam; est enim applicatio quaedam dialecticae, vel alicuius partis eius. Et hic etiam modus sciendi in singulis scientiis praemittendus est, ne confuse procedatur, ut tetigit etiam Aristoteles, I de Partibus animal., c. 1, et lib. I Ethic., c. 3, et in Physica aliisque fere scientiis observat. Et hoc etiam in tradenda dialectica fere ab omnibus auctoribus servatur, ut in principio perfunctorie et absque exacta demonstratione viam sciendi praeparent; postea vero per ipsam dialecticam sciendi modum demonstrative perficiant.

Q. 3. Utrum in omnibus scientiis aequalis sit certitudo vel evidentia. Haec quaestio movetur occasione verborum Aristotelis, text. 6: *Mathematicorum accurata docendi ratio non in omnibus postulanda est.* Quae fere repetit infra, lib. VI, c. 1, et similia habet lib. I Ethic., c. 3 et 7. Et in genere, quomodo in certitudine possit esse inaequalitas, tractatur in lib. I Posteriorum, quamvis theologi exactius id edisserant in materia de fide; in praesenti vero de gradu certitudinis metaphysicae comparatae ad mathematicam et physicam disserimus infra, disp. I, sect. 5.

Q. 4. An omnis res naturalis habeat materiam. Proponitur propter particulam illam *fortasse*, quam ponit Aristoteles, text. 16, dicens: *Fortasse omnis natura materiam habet*, ubi nomine naturae res naturales et motui physico subiectas intelligit, iuxta phrasim suam, ut patet ex lib. XII, c. 7, et aliis locis. Putant aliqui ergo adhibuisse Aristotelem illam particulam *fortasse* quod non crederet caelos habere materiam. Sed facilius dici potest eam posuisse quia existimabat eos habere materiam, licet non cum tanta certitudine sicut de aliis naturalibus rebus. Vel certe eam adhibuit, quia materia caelorum alterius rationis est. Verius tamen existimo nullum esse in ea voce mysterium, sed esse morem Aristotelis ita loqui modestiae causa, quando ex professo rem non disputat. Itaque illa quaestio parum est hoc

casi inútil en este momento; sin embargo, se expone más abajo, disp. XIII, secciones 10 y 11.

Cuest. 5. Si hay una o muchas ciencias de todas las cosas. Esto lo trata Aristóteles en las últimas palabras del capítulo, y se expresa de acuerdo con las exigencias de esta disciplina en la disp. I, sec. 2 y 3.

Cuest. 6. Si el estudio de la metafísica debe preceder o seguir a las otras ciencias. Lo indica Aristóteles en el mismo lugar; se resume en la disp. I, sec. 4.

LIBRO TERCERO DE LA METAFISICA

Resume todas las cuestiones que pueden plantearse en esta disciplina

Suelen discutir los expositores por qué destinó en este lugar Aristóteles un libro completo a proponer cuestiones que dejó sin solución. Yo creo que lo hizo para ponderar la dificultad y provecho de esta disciplina, y acaso para estimular en el lector el ansia de penetrar en una ciencia en la que se resuelven tantas dudas, además de otras razones que él mismo indicó en el c. 1 y que están allí bastante claras. En el primer capítulo plantea Aristóteles diversos problemas; en los demás aduce razones en pro de ambos extremos de la duda, sin decidir nada. En la exposición de todas estas cuestiones apenas sigue método u orden alguno determinado, sino que da la impresión de haberlas lanzado tal como se le ocurrían. Y esto lo advierto para que nadie nos crea obligados a justificar dicho orden o seguirlo, al estudiar estos problemas. Por ambos motivos, enumeramos todas las cuestiones con los lugares en que las exponemos y resolvemos. Y si algunas, por inútiles o poco importantes, son pasadas por alto, también lo advertimos.

Cap. I

Cuest. 1. Si el estudio de todas las causas corresponde a una ciencia o a varias. Aristóteles lo discute en seguida, al comienzo del c. 1. En realidad, en

loco necessaria; tractatur autem infra, disp. XIII, sect. 10 et 11.

Q. 5. An sit una scientia rerum omnium vel plures. Hanc attigit Philosophus in ultimis verbis huius capitis, et pro huius scientiae opportunitate disseritur, disp. I, sect. 2 et 3.

Q. 6. An metaphysica ante vel post alias scientias addiscenda sit. Tangitur ab Aristotele ibid.; expeditur breviter disp. I, sect. 4.

LIBER TERTIUS METAPHYSICAE.

Dubitationes omnes quae in hac scientia occurrunt summatim continens

Solent expositores inquirere cur Aristoteles hoc loco in quaestionibus proponendis absque earum resolutione integrum librum consumpserit. Existimo tamen id fecisse ad exaggerandam huius doctrinae difficultatem et utilitatem, et fortasse ad excitandum lectori desiderium inquirendi scientiam, in qua tot dubia expediuntur; et propter alias rationes, quas ipse tetigit c. 1, et sunt in eo satis perspicuae. Proponit ergo Aristoteles in primo capite varias quaestiones; in caeteris vero rationes dubitandi in utramque partem affert, nihil autem definit. Et in proponendis his quaestionibus nullam fere methodum vel certum ordinem servat, sed prout in mentem veniebant, ita eas effudisse videtur. Quod ideo moneo, ne quis putet teneri nos aut rationem illius ordinis reddere, aut illum servare, cum de his quaestionibus disputaverimus. Ob utramque ergo rationem proponemus quaestiones omnes cum locis ubi a nobis tractatae ac definitae sunt. Quod si omissae aliquae fuerint ut inutiles ac parvi momenti, hoc etiam admonebimus.

Caput primum

Quaest. 1. Sitne unius scientiae, an plurium, omnes causas contemplari. Agitatur ab Aristotele statim c. 1, in principio. Veritas est hoc esse munus praecipue meta-

cuanto esto corresponde a una sola ciencia, es deber primordial de la metafísica. Disp. I, sec. 1 y 5.

Cuest. 2. Si esta ciencia se limita al estudio de los principios simples de la sustancia, o considera también los primeros principios compuestos. Aristóteles argumenta a favor de ambas opiniones en el c. 2, texto 4; se determina la solución afirmativa en el lib. IV, c. 3; nosotros, disp. I, sec. 4; disp. III, sec. 3.

Cuest. 3. Si se ocupa esta disciplina de todas las sustancias; se apuntan argumentos para ambas partes, c. 2, texto 5, y la solución en el lib. IV, c. 2; libro VI, c. 1; nosotros, disp. I, sec. 2.

Cuest. 4. Si existen otras sustancias separadas además de las sensibles. Aristóteles se limita aquí a las ideas y objetos matemáticos, de los que se habla antes, lib. I, c. 6 y 7; y después, en el lib. VII, c. 12 y siguientes. Pero en este terreno la juzgo una cuestión inútil, por lo que la resumimos brevemente en la disp. IV, sec. 1 y 2, y en la disp. V, en toda; y añadimos algo en la disp. XXV a propósito de la causa ejemplar. El problema estrictamente se refiere a las sustancias angélicas, y lo trata el Filósofo en el lib. XII, c. 8, y nosotros en la disputación XXXV.

Cuest. 5. Si la misma ciencia trata de la sustancia y de lo que por naturaleza adviene a ésta. Se encuentra en el capítulo siguiente, texto 6, dándose la solución afirmativa en el lib. IV, c. 1 y 2. Es una cuestión clara, más dialéctica que metafísica, y los puntos referentes a esta ciencia los desarrollamos nosotros en la disp. I, sec. 1 y 2.

Cuest. 6. Si estudia esta disciplina las propiedades comunes del ser, como identidad, diversidad y otras semejantes. Ibid.

Cuest. 7. Si se debe considerar a los géneros y diferencias como principios de las cosas, o mejor como partes físicas, igual que la materia y la forma. En el c. 3 de este libro lo expone Aristóteles en los dos sentidos. Nosotros, empero, creemos que no necesita una disputación especial. Unos y otros pueden llamarse principios: los primeros, metafísicos, y físicos, los segundos. Mas por ser la composición metafísica solamente de razón, y la física, en cambio, real, juzgamos que los principios físicos son propios de las cosas materiales, a las que dedicamos

physicae, quatenus unius scientiae esse potest, vide disp. I, sect. 1 et 5.

Q. 2. An haec scientia simplicia tantum substantiae principia consideret, vel etiam prima principia complexa. Disputatur in utramque partem ab Aristotele hic, c. 2, text. 4; definitur vero affirmans eius pars, lib. IV, c. 3, et a nobis, disp. I, sect. 4, et disp. III, sect. 3.

Q. 3. An haec scientia disputet de substantiis omnibus; versatur in utramque partem hic a Philosopho, c. 2, text. 5, et definitur lib. IV, c. 2, lib. VI, c. 1, et a nobis disp. I, sect. 2.

Q. 4. An praeter substantias sensibiles dentur aliae separatae. Haec solum tractatur hic ab Aristotele de ideis, et de rebus mathematicis, de quibus supra, lib. I, c. 6 et 7, et infra, lib. VII, c. 12 et sequentibus. Sed hoc sensu censeo inutilem quaestionem, ideoque breviter expeditur a nobis, disp. IV, sect. 1 et 2, et disp. V, per totam; et aliqua addidimus in disp. XXV, de causa exemplari. Propria vero quaestio est de substantiis angelicis, quae tractatur a Philosopho, lib. XII, c. 8, et a nobis, disp. XXXV.

Q. 5. An eadem scientia sit de substantiis et de illis quae per se substantiis accidunt. Versatur c. seq., text. 6, et definitur pars affirmans, lib. IV, c. 1 et 2. Et est res clara, magisque dialectica quam metaphysica, et in ordine ad hanc scientiam expeditur a nobis disp. I, sect. 1 et 2.

Q. 6. An communes affectiones entis, ut idem ac diversum et similes, considerentur in hac scientia; ibidem.

Q. 7. An genera et differentiae censenda sint principia rerum, vel potius partes physicae, ut materia et forma. Hanc versat in utramque partem Aristoteles in c. 3 huius libri. Nobis vero non videtur specialem disputationem requirere; utraque enim censemus dici posse principia, illa metaphysica, haec physica. Quia vero compositio metaphysica solum per rationem est, physica vero realis, ideo principia physica censemus esse propria rerum materialium, de illisque dispu-

en su totalidad, las disputaciones XIII, XIV, XV y XVI. Los principios metafísicos sólo son tales según nuestra manera de concebir y según la razón, y de ellos nos ocupamos al tratar de los universales, disp. V, sec. 1 y 2, y disp. VI, en toda.

Cuest. 8. Si entre los géneros tienen más función de principios los más universales. Lo examina Aristóteles ampliamente en casi todo el capítulo 3. Pero resulta inútil, pues los géneros remotos pueden juzgarse principios más importantes extensivamente, y los próximos intensivamente, o aquéllos en la línea de la potencialidad y materia, éstos en la de la perfección y forma. Pero todo esto no pasan de ser meras fórmulas de expresión.

Cuest. 9. Si además de la materia hay alguna otra causa material, si es separable y si es una sola o varias. Aristóteles lo pone casi con las mismas palabras hacia el fin del capítulo, pero tiene un sentido ambiguo. Pues tomadas las palabras rigurosamente como suenan, parece preguntarse si, además de la causa material, no existe la causa formal y otras. En este sentido trata el problema en el lib. IV, c. 2, y nosotros extensamente en la disp. XII, que trata de las causas en general, y en las siguientes. Mas no parece ser ésta la mente de Aristóteles, porque inmediatamente, en el capítulo 4, discute este problema y los siguientes con orientación completamente distinta. Por consiguiente, el sentido de esta cuestión tiene que ser distinto, es decir, si *fuera de la materia*, esto es, de las cosas singulares, *hay alguna causa esencial*. Pues éste es el uso que suele hacer Aristóteles de la palabra fuera (*praeter*), dentro de la significación platónica; porque este problema suele discutirlo enfrentándose con Platón, y así lo trata en el c. 4, texto 12, y ha sido resuelto por nosotros en las disp. V y VI al estudiar los universales. Sólo queda una dificultad y es que en este caso la cuestión siguiente parece coincidir con ésta.

Cuest. 10. La cuestión décima, pues, consiste en saber si existe algo fuera del individuo material completo. La pone Aristóteles en el texto 2 con estas oscuras palabras: *¿existe algo además del todo simultáneo?* Y explica lo que entiende por todo simultáneo, diciendo: *y llamo simultáneamente todo a lo que puede predicarse de la materia*, es decir, según mi opinión, la especie respecto del individuo

tamus per totas disputationes XIII, XIV, XV et XVI. Principia vero metaphysica solum sunt principia secundum modum nostrum concipiendi, et secundum rationem, de eisque dicimus tractando de universalibus, disp. V, sect. 1 et 2, et disp. VI, per totam.

Q. 8. An inter genera ea sint magis principia quae magis universalia sunt. Hanc versat latissime Aristoteles fere toto c. 3. Est vero inutilis; nam genera remota dici possunt magis principia extensive, propinqua vero intensive, vel illa magis in ratione potentiae et materiae, haec in ratione formae ac perfectionis; sed haec solum pertinent ad loquendi modum.

Q. 9. An praeter materiam aliqua sit per se causa, atque ea separabilis, necne, et an una vel plures numero. Hanc ponit Aristoteles eisdem fere verbis versus finem capitis; habet autem ambiguum sensum. Nam si propria verba ut sonant sumantur, videtur quaeri an ultra causam materialem detur formalis, et aliae. Et hoc sensu tractatur haec quaestio infra, lib. IV, c. 2, et a nobis late, disp. XII, de causis in communi, in sequentibus. Non videtur autem hic esse sensus Aristotelis, quia statim, c. 4, quaestionem hanc cum aliis sequentibus disputat in sensu longe diverso. Alius ergo quaestionis sensus erit, an *praeter materiam*, id est, extra res singulares, *sit aliqua per se causa*. Ita enim uti solet Aristoteles voce illa *praeter*, in sensu Platonico; cum Platone enim hanc saepe agitat quaestionem, et hoc sensu tractat illam, c. 4, text. 12, et a nobis definita est disp. V et VI, tractando de universalibus. Solum manet difficultas, quia tunc sequens quaestio cum hac videtur coincidere.

Q. 10. Est ergo decima quaestio, an sit aliquid praeter ipsum totum materiale individuum. Hanc quaestionem proponit Aristoteles, text. 2, illis obscuris verbis: *Sitne aliquid praeter simul totum?* Exponit autem quid intelligat per *simul totum*, dicens: *Voco autem simul totum cum aliquid de materia praedicatur*, id est, ut interpretor,

material. Parece, pues, preguntarse si la especie es algo distinto de los individuos en las cosas materiales, y en este sentido el problema se discute con Platón. Pero entonces parece coincidir con el anterior, tal como lo hemos expuesto. A no ser que digamos que allí se plantea el problema en la línea de la causa, aquí en la de la quididad, y sería una cuestión materialmente idéntica y formalmente distinta; o también que se trataba allí de la separación real y aquí de la formal o *ex natura rei*, según lo discutimos en la disp. V, sec. 2. Otros, por lo general, entienden que aquí se cuestiona si los predicados esenciales de las cosas materiales se identifican con aquello a que pertenecen. Esta cuestión la continúa largamente Aristóteles en el lib. VII, c. 4 y 15; nosotros ampliamente en la disp. XXXIV, casi en toda ella.

Cuest. 11. Si los principios están limitados no sólo específica, sino también numéricamente, tanto los propios de cada cosa como los diversos en las distintas cosas. Esto se trata luego en el c. 4, texto 13, y en el lib. XII. Pero no es preciso detenerse en ellos, pues es evidente que los principios intrínsecos se multiplican numéricamente al multiplicarse los individuos, pero no más que éstos, realizándose en la forma de manera distinta que en la materia. Porque las formas se multiplican entitativamente en los diversos individuos; pero la materia no siempre, pues una entidad material numéricamente una puede ser sujeto sucesivamente de diversas formas. Ciertamente que varía según las disposiciones y así resulta que la materia próxima siempre es diversa, específica o numéricamente, por razón de las formas. En cambio los principios extrínsecos no se multiplican así, porque uno solo puede ser principio de diversas cosas. A veces se multiplican, pero siempre en número finito, pues en ninguna multitud de causas se da una serie infinita, según se apuntó antes en el lib. II.

Cuest. 12. Si son los mismos los principios de las cosas corruptibles y de las incorruptibles. Lo trata Aristóteles en el c. 1, texto 15, y en el lib. XII, c. 4. Nosotros, en la disp. XIII, sec. 11, donde se trata de los principios intrínsecos, y de los extrínsecos, en la disp. XXIX, sec. 2.

Cuest. 13. Si todos los principios incluso los de las cosas corruptibles están exentos de corrupción. Este problema lo aborda Aristóteles en los mismos lugares; nosotros le dedicamos particularmente una disputación. Respecto de la forma sólo

species de materiali individuo. Videtur ergo quaerere an in rebus materialibus species sit aliquid praeter individua, et in hoc sensu quaestio est cum Platone. Apparet autem eadem cum praecedenti, prout a nobis exposita est. Nisi dicamus ibi quaeri ex ratione causae, hic ex ratione quidditatis, et ita materialiter esse eamdem quaestionem, formaliter vero diversam; vel certe ibi quaeri de reali separatione, hic de formali seu ex natura rei, prout a nobis disputatur, disp. V, sect. 2. Alii vero intelligunt generatim hic quaeri an quod quid est in rebus materialibus sit idem cum eo cuius est. Quam quaestionem late Aristoteles prosequitur, lib. VII, c. 4 et 15, et nos late, disp. XXXIV, fere per totam.

Q. 11. An principia, non solum specie, sed etiam numero definita sint, id est, unicuique rei propria, et in distinctis rebus diversa. Haec tractatur infra, c. 4, text. 13, et lib. XII. Sed non est in ea immorandum, nam certum est principia intrinseca multiplicari numero multiplicatis individuis, et non plus quam illa; idque aliter in formis, aliter in materia verum esse. Formae enim multiplicantur secundum suas entitates in diversis individuis; materia autem non semper, quia una numero entitas materiae subest successive diversis formis; variatur autem secundum dispositiones, atque ita materia proxima semper est diversa, vel specie vel numero, pro ratione formarum. Principia autem extrinseca non ita multiplicantur, quia unum esse potest diversarum rerum principium: aliquando vero multiplicantur, et semper sunt in numero finito, quia in nulla multitudine causarum datur progressus in infinitum, ut supra, lib. II, annotatum est.

Q. 12. An rerum corruptibilium et incorruptibilium sint eadem principia. Tractatur ab Aristotele, infra, c. 1, text. 15, et lib. XII, c. 4. A nobis vero in disp. XIII, sect. 11, ubi de principiis intrinsecis, de extrinsecis vero disp. XXIX, sect. 2.

Q. 13. An omnia principia etiam corruptibilium rerum sint corruptionis expertia. Tractatur ab Aristotele eisdem locis, sed in particulari disseritur de materia a nobis in

hay discusión acerca del alma racional, pero es cuestión ajena a esta disciplina. En las causas extrínsecas, apenas hay lugar a tal controversia, pues la causa próxima y unívoca de las cosas corruptibles debe ser corruptible; en cambio, la causa superior puede ser incorruptible y eterna. Es también necesario que todas las especies incorruptibles tengan su origen en algo eterno e incorruptible, según demostramos en la disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 14. Si la unidad y el ser son la sustancia misma de las cosas o hay que suponer algo más. Lo discute Aristóteles en el c. 4, texto 16. Es una cuestión inútil, de matiz platónico. Pues si se trata del ser y de la unidad trascendental, es evidente que no existe nada, fuera de la sustancia o esencia indivisa de cada cosa; y de esto dijimos bastante en la disp. IV y V; si, por el contrario, se entiende el ser primero y uno por antonomasia, entonces no cabe duda que es algo distinto de las demás cosas, sin que sea su sustancia o sujeto, sino su causa primera, y de ello se trata en la disp. XXII, sec. 1; y lo exponemos profusamente en la disputación XXIX, sec. 1 y 2. Si, no obstante, el ser y el uno se usan con otros sentidos ocultos y metafóricos, explíquense éstos y la respuesta será fácil.

Cuest. 15. ¿Son los principios de las cosas algo universal o algo singular? Esta cuestión se trata luego, c. 5, texto 20, y en el lib. VII, desde el c. 13, y se puede entender como suscitada contra Platón, en concreto, para saber si las ideas son principios de las cosas, y en este sentido fué ya examinada en dicho lugar y otras muchas veces. Puede coincidir con la pregunta sobre si las acciones son de los seres singulares, a la que se aludió en el lib. I y se trata en la disp. XXXIV, sec. 9; o, de acuerdo con Santo Tomás, a ver si estos principios son de naturaleza universal o singular, tal como se indicó en la disp. V, sec. 3, 4 y 6.

Cuest. 16. Si los principios de las cosas pueden ejercer la causalidad por un medio distinto del movimiento. Esto parece referirse solamente a la causalidad eficiente, según se hace en la disp. XXII, sec. 1. Sin embargo, Aristóteles nunca se planteó así *ex professo* este problema en el sentido dicho, sino que lo propone

propria disputatione. De forma vero solum habet controversiam in anima rationali, quae non spectat ad hanc scientiam. In causis autem extrinsecis fere non est locus huic quaestioni, causa enim proxima et univoca rerum corruptibilium esse debet corruptibilis; causa vero superior esse potest incorruptibilis et aeterna. Necessarium etiam est species omnes incorruptibiles ab aliqua re aeterna et incorruptibili ducere originem, ut demonstratur a nobis disp. XXIX, sect. 1.

Q. 14. An unum[1] et ens sit ipsa rerum substantia, an vero aliquid aliud eis subiiciatur. Haec disputatur ab Arist. c. 4, text. 16. Est tamen inutilis, et platonica. Namque si de ente et uno transcendentibus sit sermo, satis constat non esse aliquid praeter substantiam seu essentiam indivisam uniuscuiusque rei, de quo satis in disputatione IV et V disserimus. Si vero sumatur per antonomasiam pro primo ente per se uno, sic constat esse quid separatum a caeteris rebus, non tamen esse substantiam earum, nec subiectum, sed primam earum causam: de quo disp. XXII, sect. 1, et disp. XXIX, sect. 1 et 2, copiose disserimus. Si tamen aliis occultis et metaphoricis significationibus sumantur ens et unum, explicentur illae, et facilis erit responsio.

Q. 15. An principia rerum sint ipsa universalia, vel res singulares. Haec quaestio tractatur infra, c. 5, text. 20, et lib. VII, a c. 13, et intelligi potest moveri contra Platonem, an, scilicet, ideae sint principia rerum, et sic iam tractata est dicto loco et alias saepe. Potest etiam coincidere cum illa qua quaeritur an actiones sint singularium, quae tacta est in lib. I, et tractata disp. XXXIV, sect. 9; vel, ut D. Thomas exponit, an principia talia sint secundum rationem universalem vel singularem, et sic tacta est disp. V, sect. 3, 4 et 6.

Q. 16. An principia rerum causent aliter quam per motum. Haec de sola efficienti causa videtur proprie tractari, ut in disp. XXII, sect. 1. Aristoteles autem nunquam in hoc sensu eam ex professo disputavit, sed videtur eam proponere propter

[1] La sustitución de *unum* por *verum* que aparece en algunas ediciones (concretamente en la de VIVES) no concuerda con el contenido de esta cuestión (N. de los EE.).

por causa de las ideas de Platón, de las que éste afirmaba que infundían las formas de modo distinto; parece discutirlo después, c. 6, texto 18. Nosotros lo explicamos también en este sentido en la disp. XV y XVIII, donde tratamos de la educción de la forma sustancial de su principio efectivo.

Cuest. 17. Si los principios de las cosas existen en acto o en potencia. Se trata de cada principio en particular luego en sus lugares respectivos, por ejemplo, de la materia, forma, etc. La razón de planteárselo Aristóteles parece que son los elementos, principios del mixto, de los que se discute si están actual o potencialmente en el mismo. La discusión de este problema, c. 6, texto 19; nosotros, disp. XV, sec. 10.

Cuest. 18. ¿Son sustancias los números, figuras, dimensiones y puntos, o no lo son? Lo trata Aristóteles en el c. 5, con toda extensión en los lib. XIII y XIV; nada podemos añadir aquí a las explicaciones que después damos acerca de la cantidad, disps. XL y XLI.

CAP. II

EXPOSICIÓN DE LOS MOTIVOS DE DUDA EN LAS CINCO PRIMERAS CUESTIONES

Creo superfluo exponer cada uno de los motivos, por la facilidad con que pueden leerse y comprenderse, bien en el texto, bien en otros autores. Pues aunque Aristóteles al explicar estas razones exponga algunas opiniones dignas de ser sabidas y consideradas, no obstante, por no seguir una línea determinada en su argumentación, nunca podemos conocer con certeza su posición, como lo hizo constar también Averroes al principio del comentario de este libro. Consecuentemente, en buena lógica, en este libro Aristóteles no da motivo alguno para el planteamiento de las cuestiones que llaman ocasionales o textuales. Sin embargo, referentes a este capítulo, suelen proponerse las siguientes:

Cuest. 1. Si las ciencias matemáticas demuestran por causa eficiente y final; Aristóteles adopta como verdadera, en la argumentación del texto 3, la posición negativa. Sin embargo, como en este argumento intenta aparentemente defender una falsedad, a saber, que no existe ciencia alguna que estudie todas

ideas Platonis, quas ille dicebat alio modo inducere formas, et videtur illam discutere infra, c. 6, text. 18. Quo etiam sensu traditur a nobis disp. XV et XVIII, ubi de eductione substantialis formae a principio eius effectivo disserimus.

Q. 17. An principia rerum sint actu vel potentia. Haec de singulis principiis infra suis locis disputatur, scilicet de materia, forma, etc. At videtur hic proponi ab Aristotele propter elementa quae sunt principia mixti, de quibus quaestio est an sint actu vel potentia in mixto. Quam quaestionem disputat c. 6, text. 19, et nos disp. XV, sect. 10.

Q. 18. An numeri, figurae, longitudines et puncta, substantiae quaedam sint, necne. Tractatur ab Aristotele infra, c. 5, et lib. XIII et XIV latissime; in ea vero nihil dicendum est praeter ea quae inferius de quantitate disputavimus, disp. XL et XLI.

CAPUT II

Afferuntur quinque primarum quaestionum rationes dubitandi

Supervacaneum censeo singulas rationes adnotare, cum in textu et aliis expositoribus et legi et facile intelligi possint. Quamquam vero Aristoteles inter proponendum has rationes nonnullas sententias proferat scitu et disputatione dignas, tamen cum hinc et inde argumentando semper procedat, nihil firmum de illius sententia habere possumus, ut etiam Averroes initio commentariorum huius libri adnotavit. Et ideo, si recte procedendum est, nullum in toto hoc libro praebet Aristoteles fundamentum ad quaestiones quas incidentes seu textuales vocant pertractandas. Nihilominus solent circa hoc caput sequentes tractari.

Quaest. 1. An scientiae mathematicae demonstrent per causam efficientem et finalem; partem enim negantem assumit ut veram Aristoteles argumentando in text. 3. Tamen, cum illo argumento aliquid falsum Aristoteles apparenter confirmare nitatur,

las causas, resulta que de dicho testimonio no se puede deducir afirmación alguna acerca de la actitud de Aristóteles. Y creí que podría omitir esta cuestión en mi obra, no sólo por pertenecer más bien a la naturaleza y concepto de las matemáticas, sino también por su absoluta facilidad. Pues es evidente que los objetos de que se ocupa la matemática tienen de suyo causas eficientes y finales, porque cantidad, líneas, puntos son hechos por alguien y para algo; aunque, tal como los considera la ciencia matemática especulativa, prescinden de estas causas por prescindir del movimiento y de toda consideración práctica. Por eso mismo, no dijo Aristóteles de los objetos de la matemática que no tenían causa eficiente y final, sino que las ciencias matemáticas no demostraban por tales causas.

La razón *a priori* parece consistir en que las matemáticas no consideran la esencia misma ni la naturaleza de la cantidad, sino sólo ciertas proporciones y propiedades consecuentes, no en virtud de causalidad real, sino únicamente de deducción ilativa. De aquí se deja entender que las matemáticas tampoco demuestran por vía de causalidad material —Aristóteles no lo trató por ser demasiado claro—, porque es ciencia que abstrae de la materia. Por consiguiente, tampoco pueden recurrir en sus demostraciones a la forma propia y física, por estar forma y materia en una especie de correlación. De esto deducen algunos, finalmente, que las matemáticas no demuestran por causa alguna y que no son, por lo tanto, una ciencia deductiva; y que solamente demuestran la verdad de sus conclusiones unas veces por el absurdo, otras mediante ejemplo y de modo aproximativo. Pero, aunque esto sea exacto de muchas demostraciones matemáticas, sin embargo, no puede negarse que hay a veces en dicha ciencia demostración deductiva, o sea, por causas. Pero respecto de las causas, hay que distinguir: unas reales, por el influjo que les es propio, ordenadas a la producción del ser, de las cuales se dice con verdad que no tienen nada que ver con las demostraciones matemáticas, según dio a entender Averroes, lib. I de la *Física*, al principio. Otras son causas respecto del conocimiento o más propiamente razones, suficientes para una demostración *a priori*, según se ve en la demostración de un atributo divino

scilicet, nullam esse scientiam quae omnes causas consideret, constat ex illo testimonio nihil de Aristotelis sententia affirmari posse. Illam autem quaestionem praetermittendam censui in hoc opere, tum quod ad naturam et rationem scientiarum mathematicarum declarandam potius spectet, tum etiam quod facillima sit. Nam constat res illas de quibus mathematicae disputant, secundum se habere causas efficientes et finales, nam quantitas, linea, puncta, ab aliquo et propter aliquid fiunt; tamen prout considerantur a scientiis speculativis mathematicis, abstrahuntur ab his causis, quia abstrahuntur a motu et ab omni usu. Et ita non dixit Aristoteles res mathematicas non habere causam efficientem et finalem, sed mathematicas scientias non demonstrare per has causas.

Et ratio a priori esse videtur, quia mathematicae non considerant propriam essentiam et naturam quantitatis, sed solum proportiones quasdam, et proprietates quae ad eas consequuntur, non per causalitatem realem, sed per consecutionem tantum illativam. Ex quo intelligere licet mathematicas etiam non demonstrare per causalitatem materialem, quod ut notius videtur Aristoteles reliquisse, quia hae scientiae abstrahunt a materia. Unde nec per formam propriam ac physicam demonstrare possunt, quia forma et materia sunt quasi correlativa. Atque hinc tandem inferunt aliqui mathematicas non demonstrare per ullam causam, ideoque non esse proprie scientias propter quid, solumque demonstrare conclusiones suas veras esse interdum ab impossibili, interdum a signo et quasi ad sensum. Sed licet de multis demonstrationibus mathematicis hoc verum sit, tamen negandum non est quin interdum fiat in illis scientiis demonstratio propter quid, quae est per causam. Sed distinguendum est de causa: alia enim est realis per proprium influxum, quae dicitur in ordine ad esse: et de hac est verum non intervenire in mathematicis demonstrationibus, ut insinuavit Averroes, I Phys., in princip. Alia est causa in ordine ad cognitionem, quae magis dicitur ratio, quae sufficit ad demonstrationem a priori, ut patet cum unum attributum divinum per aliud demonstramus, et hoc modo demonstrat ma-

por otro. En este sentido el matemático demuestra por causas, como cuando por la definición de triángulo prueba algo de éste o aquel triángulo.

Cuest. 2. En segundo lugar, se suele preguntar aquí, a propósito de las palabras de Aristóteles, si los entes matemáticos son buenos; lo hemos aclarado suficientemente en la disp. X, sec. 2.

Cuest. 3. Si toda acción requiere movimiento. También lo afirma Aristóteles en el decurso del mismo argumento en el que hay igualmente muchas cosas interesantes para el tratado de las causas, como la carencia de causa eficiente y final en los seres inmóviles. Esto es falso respecto de las inteligencias creadas; y, según dije, no hay necesidad de aceptar como de Aristóteles nada de lo aquí expuesto por él. Acerca de la primera afirmación tratamos ampliamente al exponer la creación, disp. XII, sec. 1, donde demostramos la solución negativa. Lo que dice en este lugar Aristóteles puede afirmarse de la acción física, pues da por supuesto que los entes matemáticos no poseen una acción de orden superior. La segunda afirmación se discute también en el citado lugar, y en la disp. XXIX, sec. 1 y 2, y en la disp. XXXV, sec. 1. Aquí, pues, sólo se llama inmóviles a los entes matemáticos, de los que se dice, atendiendo no sólo a la realidad, sino también a la abstracción y consideración de la mente, que no tienen causa, según quedó expuesto.

Cap. III

Discusión acerca de los principios: Si son los mismos géneros, o elementos o principios físicos

Acerca de la cuestión tratada aquí *ex professo* por Aristóteles, nada hay que añadir a las explicaciones del c. 1, cuestión 7. Sin embargo, respecto de las ideas incidentales del Filósofo, se presentan algunas cuestiones, sobre todo relativas al texto 10.

Cuest. 1. Si el género se predica esencialmente de las diferencias que lo contraen, o dicho de otra manera, si exige esencialmente el género diferencias ajenas a su naturaleza, es decir, en cuyo concepto intrínseco y esencial no se

thematicus per causam, ut cum per definitionem trianguli aliquid ostendit de hoc vel illo triangulo.

Q. 2. Solet autem occasione verborum Aristotelis secundo hic quaeri an entia mathematica sint bona, quam satis attigimus in disp. X, sect. 2.

Q. 3. Utrum omnes actiones sint cum motu. Hoc enim etiam affirmat Aristoteles in discursu illius rationis ubi etiam multa dicit pertinentia ad materiam de causis, ut quod immobilia non habeant efficientem, neque finem. Quod de intelligentiis creatis est falsum: sed, ut dixi, nihil eorum quae hic assumuntur ab Aristotele necesse est ab eo affirmari ex propria sententia. De priori tamen propositione disputamus late tractando de creatione, disp. XII, sect. 1, ubi partem negativam demonstramus. Quod vero hic sumit Aristoteles, exponi potest de actione physica, nam supponit res mathematicas non habere aliam superiorem actionem. Altera vero propositio disputatur ibidem, et disp. XXIX, sect. 1 et 2, et disp. XXXV, sect. 1. Hoc autem loco per immobilia solum mathematica intelliguntur, et haec non solum secundum rem, sed secundum talem abstractionem et considerationem dicuntur non habere causam, ut declaratum est.

Caput III

Tractatur quaestio de principiis, an sint ipsa genera vel elementa seu principia physica

De quaestione quam Aristoteles ex professo disputat, nihil novum occurrit praeter ea quae c. 1, q. 7, notata sunt. Circa ea vero quae obiter attingit Philosophus, nonnullae quaestiones occurrunt, praesertim circa text. 10.

Quaest. 1. An genus praedicetur per se de differentiis quibus contrahitur, vel ut aliter quaeri solet, an sit de ratione generis ut habeat differentias extra sui rationem, id est, in quarum intrinseco et essentiali conceptu genus ipsum non includatur. Hoc

incluya el propio género. Así lo da manifiestamente por supuesto el Filósofo en el argumento elaborado en el texto 10, y para que no se diga que no trata aquí de decidir, sino sólo de argumentar, lo prueba él mismo *ex professo* en el c. 3 del lib. VI de los *Tópicos*. Por lo que esta cuestión tiene un aspecto metafísico y otro dialéctico. Es, efectivamente, metafísica en cuanto establece la distinción entre el género y la diferencia, la precisión del uno respecto del otro, y cómo resulta la especie de su composición. Este aspecto queda indicado en las últimas palabras arriba citadas y lo hemos tratado suficientemente en la disp. VI, sec. 5 y 6; también se trata en la disp. II, sec. 6 y en la disp. XXXIX, sec. 2.

Y es cuestión dialéctica por investigar la clase de predicación: en concreto, si afirmar el género como predicado de la diferencia, o al contrario, es una predicación esencial, como "racional es animal", o "animal es racional". En este sentido la trata Janduno largamente, incluyéndola en las predicaciones esenciales en la cuest. 12; Antonio Andrés, en la cuest. 2; y Iavello, en la cuest. 2, quienes lo niegan; y Nifo en la disp. II, valiéndose de diversas distinciones. El problema, además de rebuscado, es bastante claro. Esas proposiciones no pertenecen al primero ni al segundo modo de predicación esencial, que puso Aristóteles en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, porque ni el predicado pertenece a la esencia del sujeto, ni el sujeto a la esencia del predicado. Y la razón *a priori* está precisamente en la explicación del primer sentido. Porque como la relación entre el género y la diferencia exige que el uno no pertenezca al concepto y esencia del otro, y que además la diferencia no sea propiedad emanada de la razón del género, como es notorio, resulta que no se pueden predicar esencialmente el uno del otro, ni del primer modo, ni del segundo. Y si alguien quiere interpretarlo de otra manera según otros modos esenciales señalados por Aristóteles en el lib. V de la *Met.*, c. 18, e incluso otros más que pueden inventarse, por ejemplo, contraponiendo *esencialmente* a *por otro*, o en cuanto es incompatible con la composición *per accidens*, igual que la diferencia se une al género de un modo semejante al esencial, es decir, inmediatamente y no por otro, y así como el género y la diferencia componen un *unum per se* y no *per accidens*, del mismo modo puede decirse que se predican esencialmente el uno del otro. Pero estos modos esenciales atribuídos mediante predicación carecen del uso frecuente de los anteriores; además, estas predicaciones no son completamente normales, sino hasta cierto punto impropias, que es otra diferencia más respecto de las proposiciones esenciales. Porque, aunque la diferencia específica se compare como forma respecto del género, es menos universal que el género; y, por otra parte, aunque el género es más universal, está en relación de potencia y no de acto con la diferencia, y no puede, por esto, predicarse tan propia y directamente. Por lo tanto, estas proposiciones deben excluirse terminantemente del número de las proposiciones esenciales.

enim aperte supponit Philosophus in ratione quam textu 10 conficit. Et ne quis dicat non procedere hic definiendo, sed argumentando tantum, id ex professo probat idem Philosophus lib. VI Topicorum, c. 3. Quocirca quaestio haec in uno sensu metaphysica est, in alio dialectica. Est enim metaphysica, quatenus distinguit quaestionem inter genus et differentiam, et praecisionem unius ab alio, ac modum compositionis speciei ex illis, et in hoc sensu indicatur posterioribus verbis supra positis, et satis est a nobis tractata disp. VI, sect. 5, et sect. 6, et ad eamdem conferent quae in disp. II, sect. 6, et disp. XXXIX, sect. 2 tractantur.

Est autem dialectica haec quaestio quatenus inquirit qualitatem praedicationis, scilicet, an illa praedicatio generis de differentia vel e converso sit per se, ut, *rationale est animal*, vel, *animal est rationale*. Et hoc sensu tractant eam hic late Iandunus, q. 12, qui affirmat esse per se, et Antonius Andr., q. 2, et Iavellus, q. 2, qui id negant; et Niphus, disp. II, qui variis distinctionibus utitur; sed res est et aliena et satis clara. Illae enim propositiones non sunt in primo aut secundo modo dicendi per se, quos Aristoteles posuit in lib. I Posteriorum, quia in eis nec praedicatum est de ratione subiecti, nec subiectum de ratione praedicati. Et ratio a priori sumitur ex decisione prioris sensus. Nam cum genus et differentia ita comparentur, ut unum sit extra conceptum et rationem essentialem alterius, et alioqui differentia non sit proprietas manans ex natura generis, ut est per se notum, fit ut unum de alio nec per se primo, nec per se secundo praedicari possit. Quod si quis velit alioqui iuxta alios modos *per se* positos ab Aristotele, lib. V Metaph. c. 18, vel alios qui excogitari possunt, scilicet, ut *per se* distinguitur contra per aliud, vel ut excludit compositionem per accidens, sic differentia sicut per se coniungitur generi, id est, immediate et non per aliud, vel sicut genus et differentia per se, et non per accidens unum componunt, ita dici potest unum de alio per se praedicari. Sed hi modi per se applicati per praedicationes, non sunt ita usitati sicut priores; praeterquam quod illae praedicationes non sunt admodum naturales, sed aliquo modo impropriae, et in hoc etiam deficiunt a propositionibus per se. Nam, licet differentia divisiva comparetur ad genus per modum formae, tamen minus universalis est quam genus: e contra vero, licet genus sit universalius, comparatur tamen ad differentiam ut potentia, et non ut actus, et ideo non tam proprie et directe praedicatur. Absolute ergo propositiones hae reiiciendae sunt a numero propositionum per se.

Cuest. 2. Si el tener diferencias que no pertenezcan a su esencia, en las que no se incluya ni se predique de ellas esencialmente, es característica esencial no sólo del género propiamente tal, sino también de todo predicado unívoco, es decir, cuyo contenido sea un concepto objetivo común a todos los inferiores. Tratamos esta cuestión en la disp. II, sec. 5 y 6, donde probamos que no es necesario que todo predicado común por razón del mismo concepto objetivo posea esta propiedad; demostramos también en la disp. XXXIX, sec. 2, que no es característica de todo predicado esencial o quiditativo, y que en este pasaje Aristóteles habló sólo del género propiamente tal, digan lo que quieran algunos expositores. A lo mismo nos referimos en las disp. XXXII y XXXIX.

Cuest. 3. Si puede predicarse la especie de su diferencia constitutiva, por ejemplo, *racional es hombre*. Los autores citados tratan esta cuestión aquí, afirmando unos, negando otros y distinguiendo algunos. Nosotros la hemos omitido, primero por pertenecer a la lógica; segundo, porque, según rectamente notó Fonseca en los comentarios, a Aristóteles le pareció tan clara la postura negativa, que ni se preocupó de probarla o explicarla. Ni significan nada en contra las objeciones de quienes dicen que en esta proposición el sujeto es de esencia del predicado, y que pertenece consiguientemente al segundo modo de predicación esencial, por consistir en esto precisamente su definición. Además, perteneciendo esta proposición *el hombre es racional* al primer modo de predicación esencial, es lógico que al convertirla pertenezca de suyo por lo menos al segundo modo

Q. 2. An habere differentias extra sui rationem, in quibus non includatur, nec de eis per se praedicetur, sit non solum de ratione proprii generis, sed etiam de ratione omnis praedicati univoci, vel habentis unum conceptum obiectivum communem omnibus contentis sub illo. Hanc quaestionem attigimus disp. II, sect. 5 et 6, ubi ostendimus, non oportere ut ea proprietas conveniat omni praedicato communi secundum eumdem obiectivum conceptum; et disp. XXXIX, sect. 2, ostendimus non convenire omni praedicato essentiali seu quidditativo, et Aristotelem hoc loco solum de proprio genere locutum fuisse, quidquid nonnulli expositores contendant. Idemque attigimus disp. XXXII et XXXIX.

Q. 3. An species per se praedicetur de differentia constituente ipsam, ut *rationale est homo*. Hanc tractant hoc loco auctores supra citati, et quidam affirmant, alii negant, alii distinctionibus utuntur. A nobis vero praetermissa est, tum quod dialectica sit, tum quod (ut bene Fonseca in commentariis indicavit) Aristoteles tam clare existimaverit partem negantem ut eam sine probatione reliquerit et declaratione. Neque obstant quae alii obiiciunt, scilicet, in ea propositione subiectum esse de ratione praedicati, et ideo esse in secundo modo dicendi per se, nam haec est eius definitio. Item quia haec propositio *Homo est rationalis*, est in primo modo dicendi per se; ergo convertens erit etiam per se saltem secundo modo. Haec (inquam) et similia non ob-

esencial. Esta y otras objeciones similares no tienen valor ninguno, por no tratarse de una proposición natural, sino indirecta y muy impropia y fuera de lo normal, que está, por consiguiente, al margen del ámbito de las proposiciones esenciales. Porque las definiciones de los modos esenciales han de entenderse de los sujetos propios y naturales, no de los que resulten de componer o convertir proposiciones de una manera ilegítima y antinatural. Por lo tanto, también cabe afirmar que el género, al ser propuesto esencialmente en tales definiciones, constituye una proposición propia y natural. Y por este motivo no es necesario que una proposición esencial se convierta en otra esencial, cuando resulta indirecta e impropia en tal conversión. Más aún, esta proposición "el hombre es racional" es esencial según el primer modo; en cambio, ésta "el animal es hombre" no lo es de modo alguno. Me parece que se trata de una cuestión de palabras, y que muchos, efectivamente, creen que esta proposición "lo risible es hombre" pertenece de suyo al primer modo, aun siendo indirecta. Sin embargo, el modo primero tiene un valor más formal y más propio. De lo contrario, también la proposición "racional es hombre" pertenecería igualmente al primer modo esencial, porque si el hombre se incluye en la definición de risible, ¿por qué no ha de incluirse en la de racional? Y según esto, la misma proposición, "racional es hombre", pertenecería al primer y segundo modo esencial, lo cual es absurdo. Se han de tomar, por lo tanto, como proposiciones indirectas ajenas a la clasificación de las proposiciones esenciales. Cfr. Cayetano, lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 4 y 18.

CAP. IV

En él propone Aristóteles las opiniones contrarias de muchos problemas que había tratado en el c. 1, desde la cuestión 9 hasta la 14. No resuelve nada, ni hay novedad alguna que necesite discutirse o aclararse.

CAP. V

Examina aquí la cuestión 18 acerca de los entes matemáticos o de la cantidad, concretamente si es sustancia o no. No hay nada digno de atención o que requiera nuevo examen; es suficiente con lo dicho acerca de la cantidad en la

stant; nam illa propositio non est naturalis sed indirecta, impropriissima et praeter naturam, et ideo est extra omnem latitudinem propositionum per se. Nam definitiones illae modorum per se intelligendae sunt de praedicatis et subiectis propriis et connaturalibus, non de iis quae a nobis inverso et contranaturali ordine componuntur et convertuntur. Unde etiam dici potest genus in illis definitionibus propositum per se, esse propositionem propriam et naturalem. Atque eadem ratione non est necesse propositionem per se converti in aliam per se, quando per conversionem fit indirecta et impropria. Adde etiam hanc esse per se primo modo: *Homo est animal;* hanc vero, *animal est homo*, nullo modo. Video controversiam esse de modo loquendi; et multos censere hanc propositionem, *Risibile est homo*, esse per se in primo modo, licet sit indirecta. Sed nihilominus prior modus est formalior et magis proprius. Alioqui etiam illa propositio: *Rationale est homo*, esset in primo modo per se; nam si in definitione risibilis ponitur homo, cur non in definitione rationalis? Atque ita eadem propositio: *Rationale est homo*, esset in primo et secundo modo per se; quod est absurdum. Sunt ergo hae propositiones indirectae extra ordinem propositionum per se. Vide Caietanum, lib. I Poster., c. 4 et 18.

CAPUT IV

Disputat hic Aristoteles in utramque partem plures quaestiones in primo capite propositas, scilicet a quaestione 9 usque ad 14. Nihil tamen definit, nec novum quid aut nostra disputatione aut notatione indigens affert.

CAPUT V

Hic disputat quaestionem 18 de rebus mathematicis, seu quantitate, an, scilicet, haec sit substantia, necne; nihilque dicit notatione dignum, aut nova disputatione indigens; sufficiunt ea quae de quantitate

disp. XL, sec. 1 y 2. En cambio, este pasaje es interesante en orden a lo que allí se explica.

CAP. VI

Aquí discute las cuestiones anteriormente propuestas, para acabar siempre enfrentándose con Platón en la inútil controversia de las ideas. Por eso no suelen plantearse aquí problemas nuevos.

LIBRO CUARTO DE LA METAFISICA

OBJETO DE ESTA DISCIPLINA, SUS PARTES, PROPIEDADES Y PRINCIPIOS

CAP. I

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

Cuest. 1. ¿Es el ser en cuanto ser, tal como afirma aquí Aristóteles, el objeto de la metafísica? Disp. I, sec. 1, en toda ella.

Cuest. 2. Qué entes o qué razones de ente considera la metafísica en su estudio.

Cuest. 3. Si el ser tiene de suyo propiedades que le sean esenciales y que sean demostrables de él en esta disciplina. Disp. III, sec. 1.

Cuest. 4. ¿Cuántas son dichas propiedades y qué relación guardan entre sí? Disp. III, sec. 2.

Cuest. 5. Si estudia esta disciplina los primeros principios y qué función tiene respecto de ellos. Disp. I, sec. 4.

Cuest. 6. Subordinación de otras ciencias a la metafísica, por razón de su objeto o de sus principios. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 7. Si tiene esta ciencia algunos primeros principios de que se valga para la demostración. Disp. III, sec. 2.

Cuest. 8. Si se ocupa la metafísica, y cómo, de las primeras causas y principios de las cosas. Disp. I, sec. 4; disp. XII, al comienzo.

Cuest. 9. Si el ser en cuanto ser tiene causas reales. (Pasajes inmediatamente antes citados.)

disserimus disp. XL, sect. 1 et 2. Est tamen hic locus observandus pro iis quae ibi traduntur.

CAPUT VI

Hic disputat caeteras quaestiones supra praemissas, et semper fere revertitur ad inutilem disputationem de ideis cum Platone. Quare nihil novi solet hic etiam disputari.

LIBER QUARTUS METAPHYSICAE

DE SUBIECTO HUIUS DOCTRINAE EIUSQUE PARTIBUS, AFFECTIBUS AC PRINCIPIIS

CAPUT I

De subiecto metaphysicae

Quaest. 1. Utrum ens in quantum ens sit metaphysicae subiectum; id quod in hoc loco Aristoteles affirmat, disp. I, sect. 1, per totam.

Q. 2. Quaenam entia seu quas rationes entium metaphysica sua contemplatione attingat. Disp. I, sect. 2, per totam.

Q. 3. An ens secundum se habeat passiones quae per se illi insint, et in hac scientia de illo demonstrentur. Disp. III, sect. 1.

Q. 4. Quotnam illae passiones sint, quemve ordinem inter se servent. Disp. III, sect. 2.

Q. 5. An haec scientia versetur circa prima principia, et quid muneris circa illa exerceat. Disp. I, sect. 4.

Q. 6. An ratione obiecti vel principiorum aliae scientiae subalternentur metaphysicae. Disp. I, sect. 5.

Q. 7. An haec scientia habeat aliqua prima principia, ex quibus demonstret. Disp. III, sect. 2.

Q. 8. An haec scientia consideret primas rerum causas et principia, et quo modo. Disp. I, sect. 4, et disp. XII, in principio.

Q. 9. An ens in quantum ens habeat causas reales. Locis proxime citatis.

Cuest. 10. ¿Tiene el ente en cuanto ente un concepto objetivo uno? Este problema se suscita aquí con ocasión de las palabras de Aristóteles: *Puesto que investigamos los principios y últimas causas, es evidente que han de ser necesariamente causas de alguna naturaleza.* Y al concluir el capítulo: *Por lo tanto, tenemos que considerar las primeras causas del ser en cuanto ser.* De la comparación de ambas expresiones parece deducirse, según opinión de Aristóteles, que el ser en cuanto ser significa alguna esencia o alguna razón común a modo de una esencia, cuyas propiedades necesarias, principios y causas pueden ser objeto de esta disciplina. Tratamos esto en la disp. II, sec. 2. En conexión con ella están las siguientes cuestiones:

Cuest. 11. Si tenemos un concepto formal único del ser, común a todos los seres. Disp. II, sec. 1, en toda.

Cuest. 12. Si el ente en cuanto ente es algo realmente preciso respecto de sus inferiores. Ibid, sec. 3.

Cuest. 13. Si puede ser prescindido al menos según la razón. Disp. IV, sec. 2.

Cuest. 14. Si se incluyen actual o potencialmente los inferiores en el ser en cuanto ser. Disp. II, sec. 2.

Cuest. 15. Si el ser en cuanto ser significa todos los géneros supremos inmediata o mediatamente. Ibid.

Cuest. 16. En qué consiste el concepto común y preciso de ser. Ibid., sec. 4.

Cuest. 17. Predicación esencial o accidental del ser respecto de los entes particulares, sobre todo de los creados. Ibid.

Cuest. 18. Trascendencia de la noción de ser, de manera que se incluya en todos los modos y diferencias. Ibid., sec. 5.

Cuest. 19. Modo de contracción del ente a los inferiores. Disp. II, sec. 6.

Cuest. 20. Aquí puede estudiarse también la distinción de esencia y existencia en la criatura, de que trata la extensa disputación XXXI, la cual abarca muchos problemas que pueden verse, bien allí mismo, bien en el índice de las *Disputaciones*, disp. XXXI.

Q. 10. An ens in quantum ens dicat unam aliquam rationem obiectivam. Haec quaestio hic habet locum propter ea verba Aristotelis: *Quoniam vero principia summasque causas quaerimus, illud necessarium esse perspicuum est, naturae alicuius per se eas esse.* Et in fine capitis concludit: *Quapropter a nobis primae causae entis quatenus ens est, sumendae sunt.* Ex quibus sententiis inter se collatis constare videtur, ex sententia Aristotelis, ens in quantum ens, dicere aliquam naturam, vel aliquam rationem communem per modum unius naturae, cuius proprietates per se, principia et causae possunt in hac scientia investigari. Tractamus autem dictam quaestionem disp. II, sect. 2. Cui quaestioni annexae sunt sequentes.

Q. 11. Utrum ens habeat in nobis unum conceptum formalem communem omnibus entibus. Disp. II, sect. 1, per totam.

Q. 12. Utrum ens in quantum ens sit aliquid reipsa praecisum ab inferioribus. Ibid., sect. 3.

Q. 13. Utrum praescindi saltem possit secundum rationem. Disp. IV, sect. 2.

Q. 14. Utrum ens in quantum ens includat actu vel potentia inferiora. Disp. II, sect. 2.

Q. 15. Utrum ens in quantum ens significet immediate omnia suprema genera, vel tantum mediate. Ibid.

Q. 16. In quo posita sit communis ac praecisa ratio entis. Ibid., sect. 4.

Q. 17. An ens dicatur essentialiter vel accidentaliter de particularibus entibus, maxime creatis. Ibid.

Q. 18. An ratio entis transcendat omnia, ita ut in omnibus modis et differentiis includatur. Ibid., sect. 5.

Q. 19. Quomodo contrahatur ens ad inferiora. Disp. II, sect. 6.

Q. 20. Hic etiam tractari potest an existentia creaturae distinguatur ab eius essentia, de qua re est copiosa disp. XXXI, quae plures continet quaestiones, quae tum ibi, tum etiam in indice disputationum, disp. XXXI, videri possunt.

CAP. II

LA ANALOGÍA DEL SER Y ALGUNAS DE SUS PROPIEDADES

Cuest. 1. Si el ente es unívoco o análogo, bien respecto del ser creado e increado, bien de la sustancia y el accidente. La primera cuestión se trata en la disp. XXVIII, sec. 3; la segunda en la disp. XXXII, sec. última.

Cuest. 2. Legitimidad de la comparación aristotélica entre la analogía del ser y la analogía de *sano*. La dificultad consiste en que parecen ser de muy distinta naturaleza, según se desprende de las disputaciones anteriores. Hay dos respuestas aceptables: la primera, que los comparó a ambos simplemente en cuanto a su analogía, pero no en cuanto al modo de la misma, pues desde este punto de vista no son semejantes. En efecto, la analogía de *sano* es tal que la forma significada sólo conviene intrínsecamente a uno de sus inferiores significados, y a los demás por denominación extrínseca. *Ser*, en cambio, significa una forma o razón intrínseca a todos los objetos significados. De donde se deduce que *sano* no expresa un concepto común a todos sus significados, como lo hace *ser*.

Resulta, además, que al equiparar Aristóteles ser y sano, porque al igual que hay una ciencia que tiene por objeto a sano en todas sus significaciones, en cuanto derivadas todas de la única sanidad, hay también otra que se ocupa del ente, el hecho de compararlos, repito, significa que lo hace atendiendo a su semejanza y no a su igualdad. Pues sano, en su sentido analógico más amplio, no es objeto adecuado de una ciencia, de modo que abarque sus diversos significados como partes propias subjetivas de dicho objeto, que pertenecerían directa o primariamente, como dicen, al objeto de tal ciencia, pues el objeto adecuado y directo de la medicina es únicamente el significado principal de sano, ya que las otras cosas sanas analógicamente sólo entran en dicha ciencia indirectamente, como señales de salud, como medio o algo semejante. En cambio, el ser es objeto adecuado, que comprende directamente las que son como partes subjetivas suyas, según se demostró en las disputaciones citadas en el capítulo anterior. La conclusión es que el ente, según su adecuada significación, puede ser el término de

CAPUT II

De analogia entis et nonnullis eius proprietatibus

Quaest. 1. An ens sit univocum vel analogum tum ad ens creatum et increatum, tum ad substantiam et accidens. Prior quaestio tractatur disp. XXVIII, sect. 3; posterior, disp. XXXII, sect. ult.

Q. 2. An recte Aristoteles analogiam entis cum analogia sani comparaverit. Et ratio difficultatis est quia videtur longe diversae rationis, ut ex praedictis disputationibus constat. Duobus modis responderi potest: primo comparasse illa in analogia absolute, non tamen in modo analogiae, quia in modo non sunt similia; *sanum* enim ita est analogum ut forma quam significat uni tantum significato intrinsece insit, aliis per denominationem extrinsecam. *Ens* vero significat formam seu rationem omnibus significatis intrinsece inhaerentem. Unde fit ut *sanum* non significet unum conceptum communem omnibus significatis, sicut significat *ens*.

Ex quo fit ulterius, cum Aristoteles aequiparat ens et sanum in eo quod, sicut una scientia agit de sano quoad omnia significata eius, quatenus ab una sanitate derivantur, ita una scientia tractat de ente, cum (inquam) haec comparat, intelligi etiam debere secundum similitudinem, non secundum aequalitatem. Nam sanum, secundum totam analogiam suam, non est adaequatum obiectum unius scientiae, directe sub se comprehendens sua significata, tamquam proprias partes subiectivas talis obiecti, directe, vel (ut aiunt) in recto pertinentes ad obiectum talis scientiae; solum enim principale significatum sani est adaequatum et directum obiectum medicinae; reliqua vero, quae analogice dicuntur sana, in obliquo pertinent ad illam scientiam, ut signa sanitatis, vel instrumentum, vel aliquid huiusmodi. At vero ens est obiectum adaequatum directe complectens suas quasi partes subiectivas, ut in disputationibus capite praecedenti citatis ostensum est. Unde fit ut ens secundum adaequatam significationem

una demostración, en que se demuestren sus propiedades co-extensas; sano, por el contrario, no, a no ser únicamente en virtud de su significación primaria.

La segunda respuesta es que el ente lo podemos entender en dos sentidos: el primero, en cuanto abarca únicamente los verdaderos seres reales, trascendiéndolos y conteniéndolos a todos. El segundo, en cuanto se extiende a muchos que en realidad no son verdadera e intrínsecamente entes, y sólo se les puede llamar tales por cierta extrínseca atribución, por ejemplo, la privación, los entes absolutamente *per accidens*, o los de razón. En el capítulo anterior parece que Aristóteles lo tomó en el primer sentido, y de este modo es estrictamente objeto adecuado y directo de una ciencia, por unir a la analogía la unidad de concepto y de razón objetiva intrínseca que se encuentra en todos sus significados, incluso secundarios, según demostramos en los lugares citados; desde este punto de vista, se le puede comparar con *sano*, no en razón de igualdad, sino en el sentido que acabamos de explicar.

Aristóteles parece tomar aquí el ente en la segunda significación, y de esta manera incluye una analogía de pluralidad de conceptos para multitud de significados, respecto de algunos sólo por denominación extrínseca. En este caso es comparable con sano, incluso por el modo de analogía, y por el modo de incluirse en una ciencia, según se desprende de lo dicho.

Ni debe sorprendernos que Aristóteles use el término ser con doble significado en estos dos capítulos, porque se trata de cosas completamente distintas: efectivamente, como en el primero trata de definir el objeto adecuado de la metafísica, considera el ente según su propio concepto objetivo; en cambio, en éste se refiere al significado de la palabra ser en toda su amplitud, y, por ello, aduce con bastante claridad seres que en realidad no lo son, por ejemplo, la privación y cosas similares, que él mismo excluye del objeto propio y adecuado de la metafísica al final del lib. VI.

Cuest. 3. Si es de competencia de la metafísica estudiar la naturaleza y principios de la sustancia. Disp. I, sec. 2.

possit esse extremum demonstrationis, in qua proprietates illi adaequatae de ipso demonstrentur; sanum vero minime, sed solum ratione primarii significati.

Secundo responderi potest, de ente dupliciter posse nos loqui: uno modo, ut comprehendit tantum vera entia realia, et illa omnia transcendit et sub se continet. Alio modo, ut extenditur ad multa quae vere et intrinsece entia non sunt, solumque per quamdam attributionem extrinsecam entia dicuntur, ut sunt privationes, vel entia omnino per accidens aut rationis. Priori modo videtur locutus de ente Aristoteles in capite superiori, et illo modo est proprie adaequatum obiectum et directum unius scientiae, ut habet analogiam cum unitate conceptus et rationis obiectivae intrinsecae inventae in omnibus significatis etiam secundariis, ut dictis locis ostendimus, et quoad haec est comparabile cum *sano* non secundum aequalitatem, sed tantum eo modo quem nunc explicuimus. Posteriori modo videtur hic locutus Aristoteles de ente, et sic includit respectu multorum significatorum analogiam plurium conceptuum, et secundum extrinsecam denominationem respectu aliquorum, et quoad haec comparatur cum sano, etiam in modo analogiae, et in modo quo sub unam scientiam cadit, ut facile ex dictis constat.

Nec mirum videri debet quod in diversa significatione sumat Aristoteles nomen entis in his duobus capitibus, nam in eis diverso modo loquitur; in priori enim cum adaequatum obiectum metaphysicae constituat, agit de ente secundum proprium eius conceptum obiectivum; in hoc vero capite agit de tota amplitudine significationis nominis entis; unde satis expresse plura numerat quae vera entia non sunt, ut privationes et similia, quae ipsemet excludit ab obiecto metaphysicae, directo, scilicet, et adaequato, lib. VI, in fine.

Q. 3. Utrum ad metaphysicam spectet agere de propria ratione substantiae, propriisque principiis eius. Disp. I, sect. 2.

Cuest. 4. Si estudia la metafísica las diversas clases de entes según sus propias razones, y si, en general, la ciencia del género se ocupa también de las especies. Se le dedica la disp. I, sec. 2. La solución es sencillamente negativa. La cuestión se origina por unas palabras de Aristóteles en el texto 2: *De un género sólo hay una ciencia; por esto, sean cuantas sean las especies de ente, su estudio en general corresponde a una ciencia, y también el de las subespecies de las especies.* Pero estas palabras en sí ambiguas son allí mismo objeto de prolija explicación. Basta advertir únicamente que se trata de las especies del ente en cuanto cognoscible. Y en este sentido se puede decir que el género del ser en cuanto escible pertenece a una ciencia genérica y que las diversas especies de escibles pertenecen a ciencias específicamente distintas. O también que todos los entes, en cuanto convienen en una razón cognoscible, pertenecen a la misma ciencia, que, aunque sea específicamente una, se le llama general por la consideración universal que hace de todos los entes bajo otro respecto. No obstante, las especies de entes, atendiendo a sus propias razones, en cuanto objetos cognoscibles, pertenecen a ciencias específicamente distintas.

Cuest. 5. Identidad real y esencial de ser y uno. Disp. IV, sec. 1 y 2.

Cuest. 6. Convertibilidad de ser y uno o, según las palabras de Aristóteles, mutua inferencia de ambos. Disp. IV, sec. 1.

Cuest. 7. Legitimidad —en esta mutua relación— de la comparación que hizo Aristóteles de ser y uno con principio y causa. Disp. XIII, sec. 1, al resolver los argumentos.

Cuest. 8. Unidad de lo que se genera en la misma generación y de lo que se corrompe en la misma corrupción. Disp. VII, sec. 2.

Cuest. 9. Si la unidad se opone privativamente a multitud, según da a entender aquí Aristóteles. Disp. IV, sec. 6.

Cuest. 10. Si la dialéctica y la sofística se ocupan de todo ser, coincidiendo en esto en cierto modo con la metafísica. Esto parece afirmar Aristóteles en el texto, aunque es problema que más interesa a los dialécticos que a nosotros. Por eso no hago más que insinuar que esto no se ha de entender ni de la

Q. 4. Utrum metaphysica tractet de speciebus entis, secundum proprias rationes eorum, et in universum scientia de genere sit etiam de speciebus. Tractatur disp. I, sect. 2. Et resolutio simpliciter est negativa. Verba autem Aristotelis in textu 2, in quibus haec questio fundatur, scilicet: *Unius generis una est scientia, quare et entis quotquot sunt species unius scientiae genere est contemplari, et specierum species*, haec (inquam) verba ambigua sunt, et ibidem late explicantur. Solum in hoc notetur sermonem esse formalem de speciebus entis in genere scibilis. Et ita dici potest genus entis scibilis ut sic pertinere ad genus scientiae; varias autem species scibilium ad varias species scientiarum. Vel etiam omnia entia quatenus in una aliqua ratione scibilis conveniunt cadere sub unam scientiam, quae licet sit una specie, generalis dicitur ob universalem tractationem omnium entium sub alia[1] ratione. Nihilominus tamen entium species, sub propriis rationibus (obiectorum utique scibilium), ad scientias specie diversas pertinent.

Q. 5. An ens et unum idem sint et una natura. Disp. IV, sect. 1 et 2.

Q. 6. An ens et unum convertantur, seu (ut Aristoteles ait) mutuo se sequantur. Disp. IV, sect. 1.

Q. 7. An in hac reciprocatione recte comparaverit Aristoteles ens et unum ad principium et causam. Disp. XIII, sect. 1, in solut. argumentorum.

Q. 8. An quae eadem generatione generantur, et eadem corruptione corrumpuntur, unum sint. Disp. VII, sect. 2.

Q. 9. An unum privative opponatur multitudini, ut hic Aristoteles significat. Disp. IV, sect. 6.

Q. 10. An dialectica et sophistica versentur circa omne ens, et in eo conveniant aliquo modo cum metaphysica. Hoc enim videtur affirmare Aristoteles in textu, spectat tamen ad dialecticos potius quam ad nos. Et ideo breviter observandum est id

[1] En otras ediciones se lee *illa* en lugar de *alia* (N. de los EE.).

ciencia dialéctica, ni del arte sofístico, sino del uso de ambas. Porque la ciencia de la dialéctica o de los tópicos —significados aquí equivalentes— se limita a enseñar el modo de concluir y argumentar con probabilidad, atendiendo preferentemente al objeto. Por su parte, la sofística, al modo de lograr conclusiones aparentes. Por lo tanto, así consideradas, no se ocupan del ente, ni de todos los entes, sino de esas operaciones del entendimiento. En cambio, la aplicación de la dialéctica y de la sofística se extiende a todo, porque de cualquier cosa u objeto se pueden obtener conclusiones probables o aparentes. Precisamente en esto superan estas partes de la lógica a la teoría de la demostración: la aplicación de ésta no se extiende a todas las cosas, sino que se limita exclusivamente a las verdaderas y necesarias. Por lo tanto, no se puede comparar la metafísica con la dialéctica, sino con su aplicación, y si la comparación se entiende más bien como proporción que como semejanza, la cosa queda clara.

Aunque Aristóteles en este capítulo, más que estudiar la unidad, dice que hay que ocuparse de ella, suele ser éste el lugar de proponer todas las cuestiones referentes a la unidad, e incluso a los otros atributos del ser. De ellos hablamos ampliamente desde la disp. IV a la XI, como puede verse en el índice siguiente [1] para evitar repeticiones inútiles. Algunos incluso tratan aquí del ser de la existencia, de la relación que guarda con el ser y con la esencia. Está extensamente expuesto en la disp. XXXI.

Cap. III

A la metafísica corresponde estudiar los primeros principios, y, especialmente, el primero de todos

Cuest. única. Si corresponde la primacía a este principio: *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo.* Disp. III, sec. 3.

Los demás puntos referentes a los primeros principios, se exponen allí, o también en la disp. I, sec. 4, según se hizo constar anteriormente.

non debere intelligi de propria doctrina dialecticae et sophisticae artis, sed de usu earum. Nam doctrina dialecticae seu topicae (hic enim in eadem significatione sumitur) solum versatur in docendo modo probabiliter concludendi aut argumentandi, praesertim ratione materiae. Sophistica vero circa modum apparenter concludendi. Unde sub hac ratione non versantur circa ens, aut entia omnia, sed circa talia opera intellectus. Usus vero dialecticae et sophisticae artis ad omnia extenditur, quia in omni re seu materia fieri possunt probabiles seu apparentes rationes. In quo excedunt hae partes logicae doctrinam demonstrativam; nam usus eius non extenditur ad res omnes, sed in veris tantum ac necessariis versatur. Non ergo aequiparatur doctrina metaphysicae cum doctrina dialecticae, sed cum usu, estque comparatio proportionalis, non omnino similis, et ita est res clara.

Quamvis autem Aristoteles in hoc capite non tam disputet de uno quam dicat esse disputandum, solent hic tractari quaestiones omnes ad unitatem pertinentes, immo et ad alias passiones entis. De quibus fuse egimus a disp. IV usque ad XI, ut videre licet in indice sequenti, ne hic fiat inutilis repetitio. Aliqui etiam hic disputant de esse existentiae, quomodo ad ens vel essentiam comparetur. De qua re late dictum est disp. XXXI.

Caput III

Pertinere ad hanc scientiam prima principia, et maxime illud quod est omnium primum

Quaestio unica. An hoc sit primum omnium principium: *Impossibile est idem simul esse et non esse.* Disp. III, sect. 3.

Caetera quae de tractatione principiorum hic dicuntur, tum ibi, tum etiam disp. I, sect 4, tractata sunt, et in superioribus sunt annotata.

[1] Casi todas las ediciones acostumbran a poner el "Index rerum" después de éste y así lo hacemos nosotros (N. de los EE.).

Desde el Cap. IV al VIII

Defensa de los primeros principios: Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, y Cada cosa es o no es necesariamente

Estos cinco capítulos los emplea Aristóteles en refutar a ciertos filósofos que negaban o simulaban negar estos principios, aunque acaso esto no pase de ser un pretexto para su exposición. Sea lo que quiera, apenas hay nada en ellos que tenga utilidad especial, o dé pie para plantear cuestiones, excepto algún que otro pasaje. La primera cuestión puede referirse a los textos 13 y 14 del c. 4: si un accidente puede ser sujeto de otro, problema que hemos tratado en la disp. XIV, sec. 4. Se explica este pasaje.

Cuest. 2. Con ocasión de aquellas palabras de Aristóteles en el texto 16: *¿cómo hablarán o caminarán las cosas que no existen?*, cabe preguntarse si lo que no existe puede tener algún efecto. Por más que esta cuestión tiene muy poco que ver con lo que aquí pretende Aristóteles y sólo se cita para llamar la atención sobre sus palabras. Nosotros la tratamos ampliamente en las disputaciones XVIII y XXXI.

Cuest. 3. A propósito del c. 8 puede suscitarse el problema, primero si se requiere, y segundo, qué clase determinada de juicio de bien se requiere para mover la voluntad. Y es lugar que se ha de tener muy en cuenta para la solución del problema, según advertimos en la disp. XXIII, sec. 8, que dedicamos a su estudio.

Cuest. 4. La cuestión cuarta puede centrarse al final del c. 4, sobre los grados de la verdad y falsedad, es decir, si puede haber una mayor que otra. A Aristóteles le pareció tan cierta la sentencia que lo afirma, que la tomó como fundamento para la demostración del primer principio: *una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.* Aunque, como advierte de antemano al comienzo del capítulo, no apoya sus argumentos en verdades más conocidas, sino que vuelve contra ellos las concesiones de los adversarios. Por eso parece verosímil que la sentencia afirmativa fuera una de esas concesiones. Sin embargo, en absoluto, esta opinión puede considerarse falsa, pues, al consistir la verdad en algo indi-

Caput IV usque ad VIII

Defenduntur principia prima: impossibile est idem simul esse et non esse, et: necesse est quodlibet aut esse, aut non esse

Haec quinque capita consumit Aristoteles in redarguendis quibusdam philosophis, qui haec principia vel negabant, vel se negare fingebant; nisi fortasse id ipse finxit disputandi gratia. Utcumque id sit, nihil fere occurrit in his capitibus quod utilitatem specialem afferat, aut occasionem alicuius quaestionis praebeat, praeter unum vel alium locum.

Quaestio prima tractari c. 4 potest, circa text. 13 et 14, an unum accidens possit esse subiectum alterius; quam quaestionem tractavimus disp. XIV, sect. 4. Et locus praesens exponitur.

Q. 2. Posset circa text. 16 tractari an quod non est, possit aliquid efficere; occasione illorum verborum Aristotelis: *Ea vero quae non sunt, quomodo loquentur, aut ambulabunt?* Verum talis quaestio est satis aliena a praesenti instituto Aristotelis, solumque indicata est ut dicta verba Aristotelis notentur: tractatur autem a nobis fuse disp. XVIII et disp. XXXI.

Q. 3. Circa c. 8 moveri potest quaestio an et quale definitum iudicium boni requiratur ad movendam voluntatem. Est enim hic locus ad illam quaestionem diligenter notandus, ut observamus disp. XXIII, sect. 8, ubi quaestionem illam tractamus.

Q. 4. Quaestio quarta esse potest circa finem eiusdem capitis 4, an veritas et falsitas recipiant magis et minus, id est, sit una maior alia. Aristoteles enim tam certam existimavit partem affirmantem, ut eo principio usus fuerit ad demonstrandum primum principium: *Idem simul esse et non esse impossibile est.* Quamquam, ut ipse praemittit in principio huius capitis, in his rationibus non argumentetur ex notioribus, sed redarguat adversarium ex concessis. Unde verisimile est illam affirmativam partem fuisse ab adversario concessam. Absolute tamen videri potest falsa illa sententia, nam

visible y en la completa adecuación de la mente al objeto, parece que no hay lugar al más ni al menos. Y pasa lo mismo con la falsedad por igual motivo, porque si elimina la verdad, la elimina del todo, y así no tiene sentido hablar de alguna falsedad mayor. Ciertamente que en la falsedad puede admitirse el más y el menos, no formalmente por mezcla de verdad y falsedad, según prueba la razón dada, sino sólo de una manera que podríamos llamar radical, debido a la mayor o menor distancia de la verdad. Y esta me parece ser la mente del Filósofo, pues a él le basta llegar a la conclusión de la existencia de verdades determinadas. Sin embargo, en la verdad no se puede hablar del más o del menos por aproximación o distancia de la falsedad, pues al oponerse la falsedad a la verdad como privación, ha de medirse por ella y no al revés. Por consiguiente, sólo por razón del fundamento, o de una firmeza o necesidad mayor del objeto en que se apoya la verdad, puede decirse que una es mayor que otra. Todo esto quedará más claro con lo que decimos acerca de la verdad y falsedad en las disps. VIII y IX.

Cuest. 5. Si acerca del mismo sujeto se excluyen los predicados contrarios de igual manera que los contradictorios. Aristóteles parece afirmarlo en este lugar. De donde algunos llegan a la conclusión de que ni por potencia absoluta se puede dar la posesión perfecta de dos contrarios en el mismo sujeto. De esto tratamos en el predicamento de la cualidad, disp. XLV. En este caso concreto Aristóteles sólo quiere decir que un contrario implica la privación o negación del otro. Pero, si esto se impide, ya no existe la misma repugnancia. Si se puede llegar a impedirlo, es algo que desconoció Aristóteles, y que tendría que negar. Nosotros, en cambio, no tenemos por qué negarlo, si no hay razón especial en casos determinados, según se dijo en el referido lugar.

Cuest. 6. ¿Puede darse posesión natural simultánea de dos predicados contrarios de entidad imperfecta en un mismo sujeto, según opina aquí Aristóteles? Se trata en el mismo lugar.

Cuest. 7. Se puede plantear también el problema de la movilidad continua o quietud continua de las cosas, y si existe un ser completamente inmóvil que sea el primer motor. Pero esto se trata en la *Física* y es objeto propio de dicha

cum veritas consistat in indivisibili, et in omnimoda adaequatione intellectus ad rem, non videtur posse recipere magis vel minus. Et eadem ratione neque falsitas, quia si tollit veritatem, omnino tollit, et ita nulla potest esse maior. Dicendum vero est in falsitate posse esse magis et minus non formaliter per admixtionem veritatis et falsitatis, ut recte probat ratio facta, sed quasi radicaliter per maiorem vel minorem distantiam a veritate. Et haec plane est intentio Philosophi: nam hoc satis est ipsi, ut concludat aliquid esse determinate verum. At vero in veritate non dicitur esse magis vel minus per accessum vel recessum a falsitate; falsitas enim opponitur veritati per modum privationis, et ideo mensuratur ex illa, non vero e contrario. Solum ergo ratione fundamenti, aut maioris firmitatis seu necessitatis eius rei, in qua veritas fundatur, potest una veritas dici maior alia. Haec tamen res tota planius constare potest ex his quae disp. VIII et IX de veritate et falsitate tractamus.

Q. 5. An contraria ita repugnent circa idem subiectum, sicut contradictoria circa quodlibet. Id enim videtur Aristoteles hoc loco affirmare. Ex quo aliqui inferunt, etiam in ordine ad potentiam absolutam repugnare duo contraria perfecta esse in eodem subiecto. De qua re dicimus in praedicamento qualitatis, disp. XLV. Nunc constat Aristotelem solum loqui quatenus unum contrarium infert alterius privationem vel negationem; quod si haec impediatur, constat non esse aequalem repugnantiam. An vero impediri possit, Aristoteles non novit, et negaret quidem ille; nos autem non est cur negemus, nisi ubi specialis ratio intervenerit, de quo dicitur citato loco.

Q. 6. An duo contraria in esse remisso possint naturaliter simul esse in eodem ut hic Aristoteles sentit; disputatur ibid.

Q. 7. Tractari praeterea potest an omnia moveantur semper vel omnia semper quiescant, et an aliquid sit penitus immobile, quod est primum movens. Sed haec in

ciencia, aunque acerca del primer motor, no como tal motor, sino como primera causa o primer ser, tratamos en las disps. XX y XXIX.

Cuest. 8. En relación con todos estos capítulos suele formularse la pregunta sobre la existencia de una verdad pura y sin falsedad en las afirmaciones y negaciones y de su percepción por nosotros. En la disputación sobre la verdad y falsedad dijimos lo que nos pareció digno de discusión.

LIBRO QUINTO DE LA METAFISICA

Triple significación y distinción de los términos comunes y análogos

Todavía no acomete Aristóteles el asunto principal, es decir, el estudio del objeto de nuestra disciplina. Por el contrario, en este libro analiza las significaciones de ciertos nombres. Pues, al igual que el ente, definido como objeto de esta ciencia en el libro anterior, es generalísimo, de la misma manera sus propiedades, sus causas, principios y divisiones se expresan con múltiples palabras de significación comunísima. Por eso Aristóteles, antes de entrar en materia, juzgó oportuno explicar la analogía de los vocablos. Es el fin de este libro, según observó el Comentador. Pues, aunque este análisis tenga más que ver con las realidades que con las palabras, como de hecho las cosas sólo pueden explicarse con palabras, le pareció necesario al Filósofo dar una exacta explicación de éstas. Por eso, según la intención de Aristóteles, este libro tendría que figurar también entre los introductorios a la enseñanza de la verdadera ciencia metafísica. Pero si nos atenemos a la costumbre de los intérpretes, se tratan en él materias incluídas en el objeto de la metafísica, especialmente todos los predicamentos y las causas del ser en cuanto ser, cuyo conocimiento representa una gran parte de nuestra disciplina.

Physica tractantur, suntque illius scientiae propria, quamquam de primo motore, non sub ratione primi motoris, sed primae causae, vel primi entis, agimus disp. XX et XXIX.

Q. 8. Circa haec omnia capita quaeri solet an sit veritas pura et sine falsitate in affirmationibus et negationibus, eaque percipi a nobis possit. De qua re quod disputatione dignum videtur diximus disp. de veritate et falsitate.

LIBER QUINTUS METAPHYSICAE

De communium et analogorum nominum triplici significato, eiusque distinctione

Nondum Aristoteles rem ipsam aggreditur, nimirum, propriam obiecti huius scientiae tractationem. Sed prius nominum quorumdam significationes in hoc libro distinguit. Nam quia ens, quod obiectum huius scientiae constituerat superiori libro, communissimum est, etiam proprietates, causae, principia, et partes eius nominibus communissimis significantur, quae multiplicia esse solent. Et ob hanc causam necessarium visum est Aristoteli ante rerum tractationem harum vocum analogiam exponere. Et hic est scopus huius libri, ut Commentator notavit. Nam, licet haec doctrina non de vocibus, sed de rebus praecipue disserat, tamen quia res non possunt nisi vocibus explicari, necessarium visum est Philosopho exactam ipsarum vocum notitiam tradere. Quo fit, ut hic etiam liber, si Aristotelis mentem spectemus, inter praeambula ad veram scientiam metaphysicae tradendam annumerandus sit. Si vero morem interpretum consideremus, in eo res ipsae ad obiectum metaphysicae pertinentes, praesertim praedicamenta omnia, et causae entis in quantum ens, tractari solent; in quarum cognitione magna huius doctrinae pars consistit.

CAP. I

RAZÓN COMÚN Y SIGNIFICACIONES VERDADERAS DE LA PALABRA PRINCIPIO

Este capítulo se explica *ex professo* en la disp. XII, sec. 1, donde se exponen concisamente las siguientes cuestiones:

Cuest. 1. Múltiples usos de "principio" y cómo todas sus significaciones pueden reducirse a una cierta razón común. Disp. XII, sec. 1.

Cuest. 2. Si la prioridad es una nota común de todo principio. Ibid.

Cuest. 3. Definición de principio en general. (Ibid.) Explicación de la definición de Aristóteles y de la división que se pone en el mismo lugar.

Cuest. 4. Analogía de principio; qué clase de analogía es la suya. Ibid.

Cuest. 5. Convertibilidad de principio y causa. Ibid. En el mismo lugar se exponen diversos puntos sobre esto, propuestos por Aristóteles, bien en este capítulo, bien en otros.

CAP. II

LAS CAUSAS

En este lugar expone Aristóteles acerca de las causas la misma doctrina que había enseñado en el lib. II de la *Física*, y lo hace casi con las mismas palabras, siendo así que la excelencia y dignidad de la metafísica parece reclamar una exposición más rigurosa y universal. Los expositores explican con diversas razones el motivo de esto. Yo, sin embargo, creo que Aristóteles no tenía nada que añadir, excepción hecha de lo que dice acerca de los principios de la sustancia en los lib. VII y VIII, y acerca de Dios y de las inteligencias en el lib. XII. La exposición de este capítulo ocupa una gran parte de nuestra obra: de la disp. XII a la XXVII; en ellas hacemos primeramente una división general de las causas; tratamos luego copiosamente de cada una en particular, y de sus miembros o subdivisiones; y, por fin, las comparamos entre sí y con sus efectos: estos tres puntos resumen toda la doctrina de este capítulo. Sería superfluo poner aquí los títulos de todas las secciones y dudas, ya que se encuentran con su orden en el índice siguiente sobre las disputaciones, y pueden buscarse allí fácilmente.

CAPUT PRIMUM

De communi ratione verisque significationibus huius vocis, principium

Caput hoc ex professo declaratur in disp. XII, sect. 1, ubi sequentes quaestiones breviter expediuntur.

Quaest. 1. Quot modis principium dicatur, et quomodo significationes eius ad certam aliquam rationem revocari possint. Disp. XII, sect. 1.

Q. 2. An esse prius commune sit omni principio. Ibid.

Q. 3. Quae sit definitio principii in communi. Ibid. Declaratur definitio ab Aristotele data, et divisio ibidem subiuncta.

Q. 4. An principium sit analogum, et qualis sit analogia eius. Ibid.

Q. 5. An principium et causa convertantur. Ibid. Ibique varia de hac re Aristotelis dicta, tum in hoc capite, tum in aliis exponuntur.

CAPUT II

De causis

Eamdem hoc loco doctrinam de causis Aristoteles tradit, quam in lib. II Physic. docuerat, ac paene eisdem verbis, cum tamen metaphysicae dignitas et amplitudo accuratiorem et universaliorem disputationem postulare videretur. Cur autem id fecerit, expositores variis rationibus declarant. Ego vero existimo Aristotelem nihil habuisse, quod adderet praeter ea quae lib. VII et VIII de principiis substantiae, et libro XII de Deo et intelligentiis disputat. In expositione vero huius capitis magnam sequentis operis partem consumpsimus, a disp. XII usque ad XXVII, in quibus prius in communi generalem fecimus causarum partitionem, deinde sigillatim de singulis in specie, et de membris seu subdivisionibus earum copiose disseruimus, ac tandem eas et inter se et cum effectibus contulimus; ad quae tria puncta doctrina huius capitis revocatur.

CAP. III

ELEMENTO

La primera cuestión de este capítulo puede ser si Aristóteles definió bien el elemento. Pero no merece la pena, porque la descripción hecha por Aristóteles no pasa de ser una explicación de la significación usual de esta palabra. Por eso la exponemos brevemente en la disp. XV, sec. 10. Y lo mismo se puede opinar de todas las cuestiones suscitadas por este vocablo: se trata de palabras más que de realidades.

Cuest. 2. Si la materia es un elemento; de esto, disp. XV, sec. 10.

Cuest. 3. Si la forma es elemento. Ibid.

Cuest. 4. Si el género y la diferencia son elementos. Nada hay que decir aquí, por ser problema meramente verbal; no obstante, puede leerse lo que dije antes acerca de una cuestión semejante con motivo de la palabra principio, libro III, c. 1, q. 7.

Cuest. 5. También cabe preguntarse aquí si es esencial que el elemento entre formal y necesariamente en la composición del ser cuyo elemento es. Esto viene casi a coincidir con la célebre cuestión de la permanencia formal de los elementos en el mixto, de la que se hablará en la disp. XV, sec. 10.

CAP. IV

NATURALEZA

Cuest. 1. El aspecto metafísico de este capítulo queda expuesto en la disputación XV, sec. 11, donde expusimos brevemente la cuestión general del significado de esta palabra y la exactitud de la explicación dada por Aristóteles. Aquí no encontramos dificultad de importancia, ni en las palabras del Filósofo

Esset autem supervacaneum hoc loco titulos sectionum omnium, vel dubitationum transcribere, cum in sequenti disputationum indice ordinate contineantur, et ex illo facile peti possint.

CAPUT III

De elemento

Quaestio prima esse potest in hoc capite, an elementum recte sit ab Aristotele definitum. Haec vero parvi est momenti, nam descriptio ab Aristotele data solum est quaedam explicatio significationis illius vocis iuxta communem usum eius, et ideo breviter illam declaramus in disp. XV, sect. 10. Atque idem censendum est de omnibus quaestionibus quae ex illa voce pendent; sunt enim magis de nomine quam de re.

Q. 2. An materia sit elementum, de quo disp. XV, sect. 10.

Q. 3. An forma sit elementum. Ibidem.

Q. 4. An genus et differentia sint elementa. De qua nihil dicendum videtur, quia est solum quaestio de nomine; sed legi possunt quae de simili quaestione sub nomine principii notavi supra, lib. III, c. 1, q. 7.

Q. 5. Potest etiam hic quaeri an sit de ratione elementi ut formaliter ac per se ipsum componat id cuius est elementum. Quod fere incidit in illam celebrem quaestionem, an elementa maneant formaliter in mixto, de qua dicendum est disp. XV, sect. 10.

CAPUT IV

De natura

Quaest. 1. Caput hoc, quantum ad metaphysicam considerationem spectat, exposuimus disp. XV, sect. 11, ubi illam quaestionem communem breviter expedivimus, quod sit proprium huius vocis significatum, et an recte ab Aristotele traditum sit. Neque hic occurrit difficultas alicuius momen-

ni en el contenido, ya que ahora no se ocupa más que del significado del vocablo.

Cuest. 2. La cuestión de la definición de naturaleza tratada en el lib. II de la *Física* no es propia de este lugar, aunque algunos la tratan aquí.

Cuest. 3. La cuestión que suele discutirse aquí ocasionalmente, si pueden ser continuas las partes materiales que tienen formas distintas, fué resuelta en la disp. XL al explicar la necesidad de la cantidad continua.

CAP. V

NECESIDAD Y SUS CLASES

Los modos de necesidad que señala Aristóteles son harto claros: atendiendo al fin, hay dos clases de necesidad: o lo absolutamente necesario, o lo necesario por razón de entidad más perfecta; y un tercer necesario por razón de la causa eficiente, que él llama violento.

Cuest. 1. Respecto del último modo se puede preguntar si es violento todo lo necesario por razón de causa eficiente. Por ser cuestión fácil, basta advertir que hay dos clases de necesidad originadas de la causa eficiente. Una que se debe a ella sola, y otra que no proviene de ella sola, sino también de parte del paciente, o del que recibe; lo necesario de esta segunda manera no es violento, como puede verse en la caída de una piedra, aunque se deba a un agente extrínseco; así, pues, sólo es violento el primer modo de necesidad, debido exclusivamente a un agente externo. Pero también en éste hay que hacer una distinción. Pues a veces, en el paciente no hay oposición al efecto o movimiento, aunque no tienda a él, y entonces tampoco hay necesidad de violencia, por ejemplo, en el movimiento del cielo o, sin duda alguna, en el movimiento del fuego en su propia esfera. Así, pues, sólo se da necesidad violenta cuando hay oposición en el paciente, según aclaró suficientemente Aristóteles con las palabras: *contra su tendencia y elección*. En lo que incidentalmente indica que violencia en su sentido general es algo más que coacción, porque coacción en un sentido estricto es lo que se opone a elección (entiéndase toda apetición elícita); en cambio, lo

ti vel in littera Philosophi, vel in re ipsa, quia non agit hic nisi de significatione vocis.

Q. 2. Quaestio autem de definitione naturae in lib. II Physicorum tradita, non est huius loci, licet eam aliqui hic disputent.

Q. 3. Aliqua vero quaestio, quae hic obiter tractari solet, an partes materiae quae diversas habent formas possint esse continuae, in disp. XL, inter explicandam necessitatem quantitatis continuae, expedita est.

CAPUT V

De necessario et modis eius

Modi necessarii, quos Aristoteles tradit, satis clari sunt: ponit enim duplex necessarium ex fine, scilicet, vel simpliciter, vel ad melius esse, et tertium ex efficiente, quod violentum appellat.

Quaest. 1. Circa quem modum quaeri posset an omne necessarium ex causa efficienti sit violentum. Sed quia res est facilis, notetur breviter dupliciter posse esse aliquid necessarium ex causa efficienti. Uno modo ex sola illa; alio modo non ex sola illa, sed simul ex parte passi seu recipientis. Quod hoc posteriori modo est necessarium, non est violentum, ut patet de motu lapidis deorsum, etiamsi contingat fieri ab extrinseco agente; solum ergo prior necessitatis modus, qui provenit mere ab extrinseco, pertinet ad violentiam. Sed rursus in illo distinctione opus est; nam aliquando passum non repugnat effectui seu motioni, licet eam non appetat, et tunc etiam necessitas illa non est violenta, ut patet de motu caeli, vel (extra omnem opinionem) de motu ignis in propria sphaera. Sola ergo necessitas est violenta, quae fit passo repugnante, quod satis Aristoteles declaravit hic in illis verbis: *Praeter propensionem electionemque*. Ubi obiter insinuavit violentum generatim dictum superius quid esse ad coactum; nam coactum proprie sumptum est contra electionem (ubi

violento no sólo se opone a ésta, sino a todo apetito y tendencia de la naturaleza, radicada en una potencia natural activa o pasiva, ya que Aristóteles no hizo distinción de ambas. Por ello afirmó implícitamente en el lib. III de la *Etica*, c. 1, y dijo que *lo violento se debía a un agente extrínseco, sin colaboración del paciente*, y que esa *no colaboración* había de tomarse en sentido positivo, es decir, como oposición, o, si cabe la expresión, como una rebelión.

Objeción: Entonces se puede añadir otra clase de necesario, a saber, el debido a la causa eficiente, sin violencia, en conformidad con la naturaleza. Este necesario —respondemos— o no existe o hay que incluirlo en el cuarto modo que puso Aristóteles a renglón seguido, en concreto: lo que no puede ser de otra manera; a éste llamó simplemente necesario, afirmando que los demás reciben el nombre de necesario por participación de él. He aquí mi explicación: o el efecto procede de una causa eficiente por necesidad natural, y entonces se trata de lo absolutamente necesario, por no poder ser de otra manera, y no hay que buscar otra razón especial de necesidad. O el efecto procede de una causa libre, y sólo puede llamarse necesario en la hipótesis de que el paciente no pueda resistir su acción. Este modo de necesidad respecto del agente se reduce a aquél, según el cual una cosa, mientras es, es necesario que sea, y que se omitió aquí por ser extraordinariamente impropio y no implicar más que necesidad condicionada; mas respecto del paciente pertenece al cuarto modo, ya que al paciente no le cabe otra forma de ser bajo tal influencia ajena. Por eso parece que Aristóteles intenta luego añadir una especie de división del cuarto modo de necesidad, pues hay necesario en virtud de una causa de su necesidad y necesario sin causa, sino que es tal por propia naturaleza.

Cuest. 2. Respecto de esta división surge el problema de saber si realmente, y según Aristóteles, existen efectivamente seres esencialmente necesarios, sin que tengan causa de su necesidad. Aquí en concreto parece afirmarlo, y muchos creen que ésta es su posición. Pero el pasaje no da pie a atribuirle tal cosa a Aristóteles, porque, en primer lugar, la división puede entenderse no respecto de los seres en cuanto existen, sino del ser de la esencia, o de la verdad de las re-

subintellige omnem appetitionem elicitam); violentum vero est aut contra hanc, aut contra naturae appetitum et propensionem, in naturali potentia, sive activa sive passiva, fundatam. Aristoteles enim nihil inter haec distinxit. Unde etiam tacite explicuit, lib. III Ethic., c. 1, et dixit violentum esse *quod est ab extrinseco, passo non conferente vim*, positive esse intelligendum *non conferente*, id est, repugnante, vel (ut sic dicam) non patienter ferente.

Dices: ergo addi potest alius modus necessarii, scilicet, quod est ab efficienti causa absque violentia vel connaturalitate. Respondetur huiusmodi necessarium vel nullum esse vel reduci ad quartum modum quem statim Aristoteles posuit, scilicet, quod non potest aliter se habere, quod dixit esse necessarium simpliciter, et per eius participationem reliqua omnia necessaria nominari. Hoc autem ita declaro; nam vel ille effectus est a causa agente ex necessitate naturae, et sic tale necessarium pertinet ad necessarium simpliciter, quia non potest aliter se habere, et non habet aliam specialem rationem necessitatis. Vel ille effectus est a causa libera, solumque dicitur necessarius ex suppositione, quia, illa agente, passum resistere non potest. Et hic modus necessitatis, respectu agentis, ad illum reducitur quo res, quando est, necessario est, qui hic praetermissus videtur, utpote impropriissimus, et nullam inducens necessitatem nisi conditionatam; respectu vero recipientis pertinet ad quartum modum, quia passum illud non potest aliter se habere altero sic agente. Unde statim Aristoteles videtur divisionem quamdam adiungere illius quarti modi necessarii; nam aliquod est habens causam talis necessitatis, aliud vero quod non habet causam, sed per se tale est.

Q. 2. Circa vero hanc partitionem quaeritur an secundum Aristotelem et veritatem dentur aliqua entia necessaria per se nullamque habentia causam suae necessitatis. Nam Aristoteles ita videtur hic affirmare, et multi censent Aristotelem ita sentire. Sed hic locus non cogit ut hoc Aristoteli imputetur. Nam imprimis illa divisio intelligi potest, non de entibus quoad existentiam, sed solum quoad esse essentiae, seu quoad veri-

laciones ideales, con abstracción del tiempo, a las que se califica de necesarias por estar dotadas de eterna verdad. Entre éstas hay algunas, como las proposiciones mediatas, que tienen causa de su necesidad, por demostrarse en función de otros principios anteriores; en cambio, otras no tienen causa, como es el caso de los principios evidentes. Y si Aristóteles habla de los seres existentes, aunque haga la división en plural, no es preciso que cada uno de los miembros necesite verificarse en una pluralidad. Por eso sólo llega a esta conclusión hipotética: si existen algunos seres de esta clase, tienen que ser eternos. Más adelante veremos en otros pasajes su opinión respecto de esto. Nosotros lo tratamos en diversas partes de la obra siguiente, pues en toda la disp. XX consideramos el origen de todos los seres por creación a partir de uno; en la XXIX, sec. 1, la necesidad del ser primero, y en la sec. 2, cómo le corresponde esta necesidad; y en la disp. XXX, sec. 16, si el ser primero obra por necesidad de naturaleza, y la opinión de Aristóteles sobre este punto.

Cuest. 3. Por otra parte, también puede preguntarse aquí si existen algunos seres que puedan llamarse necesarios aunque tengan causa. Se trata en la disp. XXVIII, sec. 1, y disp. XXXV, sec. 3, hacia el fin.

Cuest. 4. Por último, cabe preguntarse si las verdades complejas, llamadas necesarias, tienen causa de su necesidad, y qué clase de necesidad es la suya. Abordamos esto en la disp. I, sec. 4; disp. VIII, sobre la verdad, sec. 1 y 2, y con más amplitud en la disp. XXXI, sec. 2 y en la sec. 12, hacia el fin.

Cap. VI

La unidad y sus clases

Las cuestiones que pueden suscitarse en relación con este capítulo y que ofrecen especial interés respecto de este tema, se tratan en las disp. IV, V, VI y VII, en las diversas secciones que pueden verse en el índice que sigue a éste. El análisis del texto da pie a algunas discusiones acerca de la unidad de la cantidad y del continuo, como la legitimidad de la definición del continuo por el movimiento, a saber,

tatem complexionum abstrahentium a tempore, quae necessariae dicuntur quia sunt aeternae veritatis. Et inter eas quaedam sunt habentes causam suae necessitatis, ut propositiones mediatae, quae per priora principia demonstrantur, aliae quae non habent causam, ut principia per se nota. Vel si Aristoteles loquatur de entibus existentibus, licet in plurali tradat divisionem, necesse non est ut utrumque membrum in plurali verificetur. Unde in fine solum sub conditione concludit, si aliqua sunt huiusmodi entia, illa esse sempiterna. Quid vero aliis locis senserit, videbimus in sequentibus; et rem totam disputamus variis locis sequentis operis; nam disp. XX, per totam, tractamus de dimanatione omnium entium ab uno per creationem; disputatione autem XXIX, sect, 1, de necessitate primi entis: et sect. 2, quomodo hoc ei sit proprium; at vero in disp. XXX, sect. 16, an primum ens agat ex necessitate naturae, et quid in hoc Aristoteles senserit.

Q. 3. E contrario vero etiam hic quaeri potest an sint aliqua entia quae, licet habeant causam, dici possint entia necessaria. Tractatur disp. XXVIII, sect. 1, et in disp. XXXV, sect. 3, prope finem.

Q. 4. Ultimo quaeri potest an veritates complexae quae necessariae dicuntur, habeant causam suae necessitatis, et qualis sit earum necessitas. Hanc tamen attigimus disp. I, sect. 4, et disp. VIII de vero, sect. 1 et 2, et latius, disp. XXXI, sect 2, et sect. 12, versus finem.

Caput VI

De uno et variis modis eius

Quae circa hoc caput disputari possunt, et ad rem maxime pertinent, tractantur in disp. IV, V, VI et VII per plures quaestiones quae sequenti indice videri possunt. Circa textum vero nonnulla possunt de unitate quantitatis et de continuatione disputari, ut an recte definiatur continuum per motum, scilicet, illud esse continuum quod

que es continuo lo que se mueve necesariamente con un solo movimiento. En segundo lugar, si los cuerpos heterogéneos son verdaderamente continuos; tercero, si las partes, o las sustancias que tienen varias formas diversas, pueden constituir un continuo. Cuarto, si es la unidad el principio del número y qué clase de principio es; quinto, si esto conviene igualmente a toda unidad, o, de un modo especial, la última unidad se dice forma del número. Sexto, si el concepto de medida conviene de manera especial a la unidad. Pero, por tratarse de cosas fáciles, son brevemente expuestas y resueltas al tratar de la cantidad continua y discreta, disp. XL y XLI.

Cuest. 7. En séptimo lugar se puede inquirir la razón de haber afirmado Aristóteles que la unidad y la entidad se predican de cosas específicamente diversas con más verdad aplicándoles el género remoto que aplicándoles el próximo, por ejemplo, que es más exacto decir que el hombre y el caballo son el mismo viviente que el mismo animal. El motivo de duda está en la mayor unidad del género próximo que del remoto. Hay que responder que Aristóteles, más que exponer una realidad, hablaba de una forma de lenguaje. Porque, efectivamente, hay mayor unidad en el género próximo; sin embargo, por el modo de predicación, nos resulta más verdadera y menos equívoca bajo la forma de que se vale Aristóteles, porque, como dice Santo Tomás, las especies del género remoto no sólo convienen en género, sino también en la diferencia que lo contrae; y por esto, al decir que un hombre y un caballo son el mismo viviente, no sólo se significa que convienen en el género viviente, sino también en su diferencia contractiva, según es en realidad; en cambio, cuando se dice que son el mismo animal, se expresa también no sólo que ambos son animales, sino también que son de la misma naturaleza en una determinada línea de animalidad. Y son animales de una manera determinada los que se diversifican por diferencias incluídas en animal. Cuando, pues, se dice que son una sola e idéntica clase de animal, se estima que convienen en alguna diferencia contractiva de animal. Por esta misma razón proporcional no se puede decir que Pedro y Pablo son un hombre, hablando en absoluto; más admisible es decir que son un mismo animal. Aunque, por tratarse únicamente de modos de expresión, conviene atenerse al uso común y evitar todo equívoco.

per se uno motu movetur. Secundo, an corpora heterogenea sint vere continua. Tertio, an partes vel substantiae habentes plures formas diversas vere possint continuari. Quarto, an unum sit principium numeri, et quale principium sit. Quinto, an hoc aeque conveniat omni unitati, vel speciali modo ultima unitas dicatur forma numeri. Sexto, an ratio mensurae speciali ratione conveniat unitati. Haec tamen omnia in se facilia sunt, ideoque breviter attinguntur, et expediuntur inter disputandum de quantitate continua et discreta, disp. XL et XLI.

Q. 7. Septimo inquiri potest quomodo Aristoteles dixerit esse unum vel idem verius praedicari de rebus specie diversis cum adiectione generis remoti quam proximi, ut homo et equus verius dici idem vivens, quam idem animal. Et ratio dubii est, quia maior est unitas in genere proximo quam in remoto. Respondetur Aristotelem non agere de re, sed de figura locutionis. Nam quoad rem certum est maiorem esse unitatem in genere proximo, tamen in modo praedicationis verior fit praedicatio minusque aequivoca sub ea forma quam Aristoteles posuit. Et ratio est, ut notavit D. Thomas, quia respectu generis remoti conveniunt species non solum in genere ipso, sed etiam in differentia contrahente illud; unde cum homo et equus dicuntur idem vivens, significatur non solum convenire in genere viventis, sed etiam in differentia contractiva eius, quod verum est; cum vero dicuntur esse idem animal, similiter significatur non solum utrumque esse animal, sed etiam esse eiusdem rationis in aliqua ratione determinata animalis; illa enim sunt determinata animalia quae differentiis animalis differunt; cum ergo dicuntur unum vel idem animal, indicantur convenire in aliqua differentia contrahente animal, et eadem proportionali ratione, Petrus et Paulus non dicuntur unus homo, absolute loquendo; facilius autem dicuntur idem animal. Quamquam, quia haec spectant solum ad modum loquendi, servandus est communis usus, et cavenda omnis aequivocatio.

Suelen ofrecerse también muchas dudas acerca de la división que pone Aristóteles en el texto 12: *unas cosas tienen unidad numérica, otras específica, otras genérica y analógica otras.* Se trata de ver la diferencia con la división primera en que la unidad se dividía en *unidad continua, formal, unidad de género, de definición, de especie y de absoluta indivisión,* es decir, el individuo o indivisible, según prefieren otros. Brevemente mi opinión es que las divisiones coinciden en parte y en parte se distinguen, ya que algunos miembros formalmente contenidos en la primera se omiten en la segunda y viceversa, aunque virtualmente vienen a ser lo mismo. Porque la unidad de continuo y de indivisión, distintas en la primera, quedan comprendidas en la unidad numérica. Igualmente la unidad de definición y de forma pertenecen a la unidad específica, lo mismo que la unidad de diferencia, de la que Aristóteles no hizo mención en ninguna de las divisiones, y pertenece, sin embargo, a la unidad específica. A ellas se reducen también, en opinión de algunos, la unidad de propiedad y la de accidente, aunque éstas más bien hay que incluirlas en las unidades *per accidens.* La unidad de analogía, por su imperfección, la omitió en absoluto en la primera división; es más, parece incluso que en la segunda quedó omitida la unidad de analogía de atribución, porque Aristóteles sólo hace mención de la analogía de proporcionalidad. Pero las palabras de Aristóteles son aplicables con facilidad a ambas, o pueden reducirse la una a la otra, sobre todo la analogía de proporción, que es meramente extrínseca, porque la que se funda en una conveniencia propia e intrínseca puede, en cierto modo, reducirse a la unidad genérica. Esto basta para ver la semejanza y diferencia de aquellas divisiones al igual que su suficiencia.

Cuest. 9. Todavía se preguntan algunos si estas divisiones son reales o de razón, si son lógicas o metafísicas. Es una cuestión sin importancia, si estamos de acuerdo (según ampliamente se expone en dicho lugar), en que toda unidad universal es de razón, y la formal, en cambio, de alguna manera real. Por eso resulta fácil explicar muchos miembros de dichas divisiones en un plano real o de razón, e incluso lógica y metafísicamente. Aristóteles las propone preferentemente en su aspecto real, aunque las unidades universales las explica con frecuencia por términos lógicos, porque descubren mejor el fundamento objetivo de estas unidades; en cambio, la unidad numérica, por su mayor realidad, la explica sólo con términos reales. En definitiva, ambas divisiones pueden considerarse reales en parte y en parte de razón.

Solent etiam multa quaeri circa divisionem illam quam Aristoteles ponit textu 12: *Alia sunt unum numero, alia specie, alia genere, alia analogia.* Videlicet, quo modo haec divisio differat a prima, qua dividitur unum in *unum continuatione, unum ratione formae, unum genere, definitione, seu specie, et unum omnimoda indivisione,* id est, individuum, seu indivisibile, ut alii volunt. Dico tamen breviter divisionem partim esse eamdem, partim diversam, quia aliqua membra formaliter continentur in prima quae in secunda omittuntur, et e contrario, licet virtute in idem incidant. Nam unitas continuationis et indivisionis, quae in priori distinguuntur, sub unitate numerali comprehenduntur. Unitas item definitionis et formae ad unitatem specificam pertinent, sicut et unitas differentiae, cuius Aristoteles in neutra definitione expresse meminit; pertinet autem ad unitatem speciei. Ad quam etiam reducitur (secundum aliquos) unitas proprii et accidentis; sed hae magis pertinent ad unitates per accidens. At vero unitas analogiae, quia imperfecta est, omissa fuit omnino in prima divisione; immo in secunda videtur omissa unitas analogiae attributionis; nam Aristoteles solius proportionalitatis meminit. Sed Aristotelis verba facile possunt ad utramque accommodari, vel potest una facile ad aliam reduci, maxime illa analogia proportionis quae mere extrinseca est; nam illa quae est per intrinsecam et propriam convenientiam, aliquo modo potest ad unitatem generis revocari. Atque ita patet tum diversitas et convenientia inter illas divisiones, tum etiam earum sufficientia.

Q. 9. Sed quaerunt ulterius an hae divisiones sint rationis vel reales, et an sint logicae, an metaphysicae. Quaestio tamen est parvi momenti, si supponamus (quod dicto loco fuse disputatum est) omnem unitatem universalem esse rationis, formalem autem esse rei aliquo modo. Nam hinc facile constat plura membra illarum divisionum posse vel secundum rem, vel secundum rationem, atque adeo et logice et metaphysice explicari. Ab Aristotele autem potissimum traduntur ut reales sunt, quamvis unitates communes saepe declaret per terminos logicos, quia sunt aptiores ad explicandum fundamentum quod in re habent hae unitates; unitatem autem numericam, quia magis realis est, simpliciter per terminos reales declarat. Possunt ergo ambae divisiones partim reales, partim rationis censeri.

Cuest. 10. Suele también tratarse aquí por extenso sobre el principio de individuación, con motivo de aquella definición de Aristóteles: *son uno numéricamente los que poseen una materia*; dedicamos a esto casi toda la disp. V. Por lo que se refiere al sentido de la proposición aristotélica, por más que los escotistas pretendan no tratarse de la materia como parte del compuesto, sino de la diferencia material, a la que llaman "hecceidad", tiene, sin embargo, un sentido más obvio que el Filósofo hable de la materia propiamente, pues éste y no otro es el significado de tal palabra en Aristóteles. Y con él la emplea tratando aproximadamente de lo mismo en el lib. VII, texto 28, y en el lib. XII, texto 49, según expliqué más largamente en la disp. citada. Por eso resulta difícil adaptar las palabras para que signifiquen adecuadamente el contenido de la unidad numérica, por darse en los ángeles y en los accidentes unidad numérica sin materia. Por eso dice el Comentador que no se trata de definir adecuadamente la unidad trascendental, sino la unidad cuantitativa. Casi coincide Santo Tomás, al decir que no se trata de definir al individuo en general, sino de explicarlo en las cosas materiales. Es más, hay que añadir que la explicación se limita a las sustancias que sean materiales y existentes al mismo tiempo, es decir, que no se puede entender la materia en absoluto, sino "signada" con ciertos accidentes. En realidad Aristóteles, sin haber explicado suficientemente el principio de individuación, nos definió de alguna manera la naturaleza del individuo.

Cuest. 11. Por unidad genérica entiende aquí Aristóteles completamente lo mismo que por unidad predicamental. Por eso suele también preguntarse en este lugar si los predicamentos se diferencian por la figura del predicamento. Sin embargo, como esta dificultad proviene de la división de los nueve predicamentos accidentales, la tratamos al explicar dicha división en la disp. XXXIX, sec. 2.

Q. 10. Rursus circa illam definitionem Aristotelis: *Unum numero sunt quorum est materia una,* hic late tractari solet de principio individuationis; de qua re integram fere disputationem quintam confecimus. Quoad sensum autem propositionis Aristotelis, licet Scotistae contendant non loqui de materia, quae est pars compositi, sed de materiali differentia, quam haecceitatem vocant, simplicior tamen et verior sensus est loqui Philosophum de propria materia: hoc est enim apud Aristotelem significatum illius vocis, et non aliud. Et in eodem illa utitur agens fere de eadem re, lib. VII, text. 28, et lib. XII, text. 49, ut in dicta disp. latius ostendi. Et ideo difficile est accommodare verba illa, ut adaequatam definitionem contineant unitatis numericae, quia in angelis et accidentibus est unitas numerica sine materia. Quapropter Commentator ait non definiri ibi adaequate unum transcendens, sed unum quantitative. Et in idem fere incidit D. Thomas, dum ait non definiri individuum in communi, sed explicari in rebus materialibus. Immo addendum est tantum explicari in substantiis materialibus simulque existentibus, vel intelligendum est de materia non absolute, sed signata certis accidentibus. Et revera Aristoteles hic non satis declaravit individuationis principium, sed quoad nos aliquo modo indicavit quod sit individuum.

Q. 11. Per unitatem genericam Aristoteles plane hic intelligit unitatem praedicamentalem; unde quaeri etiam hic solet an praedicamenta differant praedicamenti figura; quia vero haec quaestio propriam difficultatem habet in divisione novem praedicamentorum accidentium, ideo illam tractamus explicando illam divisionem, disp. XXXIX, sect. 2.

Cuest. 12. Se investiga últimamente en qué sentido es verdad que *las unidades posteriores son consecuencia de las anteriores,* según la expresión de Aristóteles, o sea, que las cosas que tienen unidad numérica, la tienen también específica, genérica y analógica. Porque Pedro, siendo numéricamente uno, no lo es analógicamente. Pedro y Pablo, que tienen unidad específica, no la tienen analógica. La respuesta es que en un ser individuo y singular se contienen todas las especies de unidad superior; y de esta manera las cosas unas con unidad inferior es necesario que lo sean también con unidad superior, aunque se trate de la analogía; pero no es necesario que dicha unidad sea análoga respecto de ellas, sino que basta que les sea común un mismo predicado análogo. En este sentido vienen a coincidir con la regla defendida por los lógicos de que a quien se aplica un predicado inferior, se le aplica también el superior, sea cual sea su grado de unidad. En efecto, si Pedro es este hombre, será también hombre, y sustancia, y ser; e, igualmente, si Pedro y este hombre son lo mismo numéricamente, también serán uno específica, genérica y analógicamente, es decir, son uno en su razón formal, específica, genérica y analógica.

Cap. VII

El ente y sus diversos modos o significados

Cuest. 1. La primera cuestión puede ser la división del ente en ente *per se* y ente *per accidens,* que explicamos ampliamente en la disp. IV, sec. 4.

Cuest. 2. La segunda, la división en ente actual y ente potencial. Se tocan algunos puntos en la disp. II, sec. 4. Se trata *ex professo* en la disp. XXXI a través de las tres primeras secciones.

Cuest. 3. Cabe añadir aquí una cuestión: en qué consiste el que una cosa sea verdadera o falsa, con motivo de lo que insertó en este lugar Aristóteles sobre el ser implicado en la verdad de la proposición. Esto se trata, parte en las disps. VIII y IX sobre la verdad y falsedad, parte en la disp. última sobre los entes de razón. Este ser verdadero, analizado aquí por Aristóteles, no es más que el ser objetivo de la síntesis verdadera o falsa de nuestra mente al juzgar, y no pasa de ser un ente de razón o que recibe su denominación extrínseca del acto de la razón. Por lo que se refiere a Aristóteles, hay que advertir que la causa de intercalar aquí una disquisición acerca de este ser, no es más que poner en claro que, por más que de alguna manera afirmamos de la negación este ser verdadero, no se trata de entes propios y *per se,* ni de predicamentos, si no es por una especie de reducción.

Cuest. 4. Se toca aquí también la división del ser en predicamentos que tratamos en las disps. XXXII y XXXIX. Sólo quiero advertir que la enumeración de Aristóteles únicamente contiene siete miembros de los accidentes al no citar ni *situs* ni *habitus.* Aunque acaso se trate de una inadvertencia, hacemos notar gustosos con el Comentador que ambos predicamentos son de escasa importancia y apenas merecen pararse en ellos, razón por la que los explicamos con la máxima brevedad en las disp. LII y LIII de esta obra.

Q. 12. Ultimo inquiritur quo modo verum sit *posteriores unitates sequi priores,* ut Aristoteles dicit, id est, quae sunt unum numero esse etiam unum specie, genere et analogia. Nam Petrus, qui est unus numero, non est unus analogice, et Petrus et Paulus, qui sunt unum specie, non sunt analogice unum. Respondetur sensum esse in re individua et singulari esse omnes unitates superiores, atque ita ea quae sunt unum in inferiori unitate, necessario esse unum in superiori, etiamsi illa analogia sit; non est tamen necesse ut respectu illorum sit illa unitas analoga, sed satis est quod ipsum praedicatum analogum illis commune sit. Quo sensu aequivalet haec regula illi quam tradunt dialectici, quod de quocumque dicitur praedicatum inferius, dicitur et superius, quocumque modo unum sit. Nam si Petrus est hic homo, erit et homo, et substantia, et ens, et ita si Petrus et hic homo sunt idem numero, etiam sunt unum specie, genere et analogia, id est, sunt unum in ratione formali, specifica, generica et analogica.

Caput VII

De ente eiusque variis modis seu significatis

Quaest. 1. Prior quaestio hic esse potest de divisione entis in per se et per accidens, quam late explicamus disp. IV, sect. 4.

Q. 2. Altera est de divisione entis in ens in actu et ens in potentia. De hac nonnulla tacta sunt disp. II, sect. 4. Ex professo vero tractatur in disp. XXXI, per tres primas sectiones.

Q. 3. Addi hic potest haec quaestio, quid sit aliquid esse verum vel falsum, propter ea quae hic Aristoteles interposuit de esse quod est in veritate propositionis. Sed ea res partim tractatur in disp. VIII et IX, quae sunt de veritate et falsitate, partim in disputatione ultima, quae est de entibus rationis. Hoc enim esse verum, quod hic Aristoteles distinxit, solum est esse obiectivum in compositione mentis vera vel falsa, quod solum est esse rationis, seu per denominationem extrinsecam ab opere rationis. Quod vero ad Aristotelem attinet, advertendum est ideo hic interposuisse sermonem de hoc esse, ut indicaret, licet de negationibus dicatur aliquo modo hoc esse verum, non tamen pertinere ad entia propria ac per se, neque ad praedicamenta, nisi reductione quadam.

Q. 4. Denique hic etiam tangitur divisio entis in praedicamenta, quam in disp. XXXII, et disp. XXXIX tractamus. Hic tantum adverto solum septem membra accidentis Aristotelem numerasse, omissis *situ* et *habitu;* quod licet casu forte factum sit, nos autem libenter advertimus ex Commentatore illa duo praedicamenta parvi esse momenti, et nullius fere considerationis, et ideo de illis brevissime in disp. LII et LIII huius operis disserimus.

Cap. VIII

La sustancia

El capítulo no ofrece novedad especial. Tratamos esta materia con amplitud desde la disp. XXXI hasta la XXXVI, en muchas cuestiones, cuyos títulos y lugares pueden verse en el índice siguiente.

Cap. IX

Identidad, diversidad y semejanza

Las divisiones que Aristóteles dio de la unidad *per accidens* y *per se* y de sus diversos modos, las aplica aquí a lo idéntico y, por lo mismo, a lo diverso, que podrá predicarse de tantas formas como su opuesto; por lo tanto nada hay que aclarar aquí. Porque lo que se dice acerca de la distinción entre diverso y diferente no es más que cuestión de uso de palabras, y de igual manera lo que se refiere a las cosas semejantes y desemejantes. Sobre identidad y diversidad pusimos una breve cuestión en la disp. VII, sobre la unidad, sec. 3.

Caput VIII

De substantia

In hoc capite nihil occurrit notatione dignum, de ipsa vero re disputamus late disp. XXXI, usque ad XXXVI, per plures quaestiones, quarum tituli et loca videri possunt in indice sequenti.

Caput IX

De eodem, diverso et simili

Quas divisiones Aristoteles tradidit de uno per accidens et per se, et de variis modis unius, tradit hic etiam de eodem, et consequenter de diverso, quod tot modis dici potest quot suum oppositum, et ideo nihil rei disputandum hic occurrit. Nam quae dicuntur de distinctione inter diversum et differens, solum spectant ad usum terminorum, sicut etiam quae de similibus et dissimilibus dicuntur. De eodem autem et diverso brevem addidimus quaestionem ad disp. de Uno, disp. VII, sect. 3.

CAP. X

OPOSICIÓN Y DIFERENCIA ESPECÍFICA

Cuest. única. Aquí suele plantearse la cuestión de la existencia simultánea en el mismo sujeto de dos accidentes distintos sólo numéricamente, dando pie a ella las palabras de Aristóteles al fin del capítulo, donde enumera entre las cosas que se diferencian específicamente *todas las que, perteneciendo a la misma sustancia, se diferencian entre sí.* Se trata ampliamente en la disp. V, sec. 8, donde exponemos nuestra opinión de que no se puede dar valor universal a la afirmación de Aristóteles, sino que hay que limitarla a los accidentes absolutamente semejantes en su esencia individual, según declaramos extensamente. Lo demás referente a los opuestos y contrarios que aquí explica Aristóteles es objeto de largas disputas en lógica; sin embargo, tocamos algunos puntos en la disp. XLV, al hablar de las cualidades contrarias.

No juzgo necesario investigar por qué, una vez enumerados los opuestos y contrarios, vuelve Aristóteles de nuevo a explicar la diversidad específica, puesto que ni el orden de los capítulos, ni cada una de sus partes, ni la enumeración de los significados de los términos permiten descubrir un plan o método determinado. En efecto, ¿por qué trató primero de la unidad, luego del ser y de la sustancia, y después de la identidad y diversidad? No se ve razón alguna, sino únicamente porque juzgó que era indiferente tratar antes una cosa que otra, sobre todo en estas materias de poca importancia.

CAP. XI

CLASES DE PRIORIDAD Y POSTERIORIDAD

Cuest. 1. El primer problema de todos aquí es determinar la esencia de la prioridad y posterioridad, a ver si consiste en una relación real o de razón. Puede plantearse respecto de la opinión de Aristóteles o de la objetividad misma. En efecto, Aristóteles al comienzo del capítulo dice *que tiene prioridad lo que está más cerca de algún principio (o primero).* Por esta descripción parece poner la razón de prioridad en una relación de propincuidad a un tercero, no entre los elementos.

CAPUT X

De oppositis et specie differentibus

Quaestio unica. Hic quaeri solet an duo accidentia solo numero differentia possint simul esse in eodem subiecto, occasione verborum Aristotelis in fine capitis, ubi inter ea quae specie differunt, ponit *omnia quae, cum in eadem substantia sint, differentias habent.* Tractatur autem late a nobis disp. V, sect. 8, ubi Aristotelem non universe intelligendum censuimus sed de accidentibus omnino similibus in ratione individuali, ut ibi late exponimus. Reliqua quae de oppositis et contrariis Aristoteles hic dicit, in dialectica copiose disputantur; aliqua tamen attigimus in disp. XLV, ubi de contrarietate qualitatum disserimus.

Cur autem post oppositorum et contrariorum enumerationem redierit Aristoteles ad diversitatem specificam declarandam, non oportet quaerere, quia neque in ordine horum capitum, nec in singulis eorum membris, aut in enumerandis harum vocum significationibus certam aliquam rationem aut methodum video ab Aristotele observari. Cur enim prius egit de uno, postea de ente et substantia, deinde de eodem et diverso? Nulla sane ratione id fecit, sed solum quia parum interesse putavit hoc vel illud praeponere, in his praesertim minutioribus rebus.

CAPUT XI

De modis prioris et posterioris

Quaest. 1. Primum omnium hic quaeri potest quae sit ratio prioris et posterioris, et an consistat in aliqua relatione reali vel rationis. Potest autem quaeri vel de sensu Aristotelis, vel de re ipsa. Aristoteles enim in principio capitis ait priora esse *quae sunt alicui principio (seu primo) propinquiora.* In qua descriptione videtur ponere rationem prioris in relatione propinquitatis ad aliquod tertium, non vero inter se. Ex

Consecuentemente, parece que lo primero no es anterior a los demás, lo cual es absurdo. Por esto no admiten algunos que se trate aquí de la descripción general de la prioridad como tal, sino de determinar una clase especial de la misma. Pues hay dos modos de entender una cosa como anterior a otra: o por relación a un tercero, o por relación entre ambas. Al primer caso alude Aristóteles en la descripción citada, e insinúa la división al decir *que algunas* cosas tienen tal clase de prioridad. Inmediatamente de la explicación y subdivisión de este miembro, concluye: *ciertamente estas cosas son anteriores de esta manera.* Y en seguida parece añadir otro miembro principal, diciendo: *pero de otro modo,* etc. Aunque de este segundo miembro no dio el Filósofo ninguna explicación general, sino mediante cierta división dicotómica, resultado de que, al comparar algunas cosas entre sí, unas son sólo por razón anteriores, y otras por naturaleza u orden de subsistencia.

Esta interpretación es ciertamente probable, pero la primera descripción puede adaptarse con facilidad a cualquier prioridad. Pues cuando decimos que es anterior a otro lo que está más cerca del primero, es evidente que se supone y afirma tácitamente que el primero goza de mayor prioridad respecto de los demás, ya que está, por así decirlo, mucho más próximo a sí mismo, y aun más que próximo. Por ejemplo, si hay un cuerpo que es locativamente el primero en el universo por estar más cerca del primer cielo, con mucha más razón el primer cielo está antes que los demás. Por eso, la prioridad en general consiste en cierta referencia o relación entre los que reciben denominación de anterioridad o posterioridad; pero a veces esta relación se mide por un tercero, y se apoya, a manera de fundamento, en otra relación de inmediateidad y distancia respecto de él; en cambio, a veces se apoya únicamente en cierta condición de los extremos, que se comparan entre sí como primero y posterior, porque uno tiene ya existencia, mientras que el otro todavía no, o por ser uno causa y el otro efecto, o por ser uno más excelente que el otro. En realidad, considerada esencial e intrínsecamente, la prioridad consiste en esta relación de los extremos entre sí; y sólo remota y fundamentalmente, o, por así decirlo, a modo de medida, en la relación a

quo videtur sequi illud quod est primum, non esse prius caeteris, quod est absurdum. Propter quod aliquibus non placet ut ea sit descriptio generalis priorum ut sic, sed assignatio cuiusdam modi priorum. Duobus enim modis intelligi potest unum dici prius alio, vel per respectum ad aliquod tertium, vel per habitudinem quam inter se habeant. Prius membrum attigit Aristoteles in praedicta descriptione; unde etiam tacite divisionem insinuavit, dum ait *quaedam priora* talia esse. Deinde post illius membri explicationem et subdivisionem ita concludit: *Atque haec quidem hoc pacto priora dicuntur.* Et statim videtur aliud membrum principale subiungere, dicens: *Alio autem modo,* etc. Hoc autem posterius membrum non declarat Philosophus aliqua descriptione communi, sed solum per quamdam bimembrem divisionem, videlicet, quia quaedam inter se ita comparantur, ut unum sit vel prius ratione alio, vel prius natura seu subsistendi consequentia.

Est quidem haec interpretatio probabilis; sed recte potest prima illa descriptio ad omnia priora accommodari. Quando enim dicitur illud esse prius alio quod est propinquius primo, clarum est supponi, et tacite dici, ipsum primum multo magis esse prius caeteris, quia (si licet dicere) multo magis est propinquum sibi ipsi, vel aliquid magis quam propinquum; ut, verbi gratia, si corpus illud est prius loco in universo, quod primo caelo propinquius est, multo magis ipsum primum coelum est prius caeteris. Itaque generaliter prioritas in quadam habitudine seu relatione consistit inter ea quae prius et posterius denominantur; interdum vero haec habitudo mensuratur per aliquod tertium, et quasi fundatur in alia habitudine seu propinquitate et distantia ab illo; interdum vero in sola conditione aliqua extremorum, quae inter se comparantur ut prius et posterius, quia nimirum unum habet existentiam, quando aliud nondum habet, vel quia unum est causa, aliud effectus, vel quia unum est dignius alio. Et quidem prioritas per se et intrinsece spectata in hac habitudine extremorum inter se consistit: in ordine autem ad tertium est remote et fundamentaliter, vel (ut sic dicam) quasi mensurative.

un tercero. Como esta relación, según su nombre indica, es de una clase determinada, puede darse en el plano del lugar, del tiempo, del movimiento o generación, de la causalidad, del conocimiento, de la naturaleza, del orden de subsistencia. Y así se cuentan diversos modos de prioridad, suficientemente claros en Aristóteles, bien aquí, bien en *Postpraedic.* De donde se deduce que en rigor la relación de prioridad no es real, ya que se predica muchas veces de cosas que no se distinguen realmente. Así se dice que hombre antecede a Pedro en el orden de subsistencia. A veces se predica de una cosa no existente, por ejemplo, puedo decir de mí que soy anterior en tiempo al Anticristo. Incluso a veces la esencia de la prioridad se circunscribe a una negación; en efecto, se llama a una cosa anterior a otra temporalmente, porque tiene o tuvo la existencia cuando la otra todavía no existía. A veces consiste también en una comparación de relaciones, como cuando se llama anterior a lo que está más cerca del primero. Finalmente, en algunas ocasiones la prioridad se funda en la naturaleza; otras, por el contrario, sólo en el juicio y apreciación humana, como hizo notar aquí Aristóteles. Por consiguiente, la prioridad no implica de suyo relación real; pero algunas veces, en cuanto coincide con una relación real, puede ser también real; por ejemplo, cuando la causa se dice anterior por naturaleza al efecto, esa relación de prioridad no se distingue realmente de la relación de causa apellidada prioridad por cierta conveniencia o proporcionalidad. En este caso la relación de prioridad será también real, sin que acaso pueda serlo en otro caso alguno.

Por fin, por lo dicho se comprende fácilmente que en esta enumeración de prioridades no se trata de una división unívoca, sino análoga, imperfecta y de proporcionalidad. Porque no se trata aquí de atribución a un primer significado, sino de cierta proporción. Y parece ciertamente que esta nota de prioridad y posterioridad compete en primer lugar al tiempo y al movimiento, y que de esto se aplicó a otras cosas por cierta semejanza proporcional.

Cuest. 2. Por último, sólo queda preguntar por qué Aristóteles omitió aquí la prioridad de naturaleza que se da en la causalidad. Puede responderse que la omitió, o por ser impropia, si no incluye otra prioridad en orden de subsistencia, o que la incluyó de hecho en la prioridad de naturaleza, o entre las cosas que tienen prioridad de derecho. Consúltese lo dicho acerca de esto en la disp. XXVI, sobre las causas, sec. 1. Ciertamente el Damasceno, en el c. VII de su *Dialéctica*, no reconoce más prioridad de naturaleza que la que se funda en el orden de subsistencia.

Haec vero relatio, cum sit cuiusdam ordinis, ut nomen ipsum prioris prae se fert, esse potest vel in ordine loci, vel temporis, vel motus seu generationis, vel causalitatis, vel cognitionis, vel naturae, vel subsistendi consequentia. Et ita numerantur varii modi prioris, qui sunt satis perspicui in Aristotele, tum hic, tum in Postpraed. Ex quo fit hanc relationem prioris, per se loquendo, non esse realem, quia saepe tribuitur iis quae in re non distinguuntur. Ut homo dicitur prior Petro subsistendi consequentia. Interdum tribuitur respectu rei non existentis, ut ego dicor prior tempore Antichristo. Nonnumquam vero ratio prioris negatione quadam consummatur; dicitur enim aliquid prius tempore alio, quia existentiam habet vel habuit altero nondum existente. Interdum vero consistit in quadam comparatione relationum, ut cum dicitur prius, quod est primo propinquius. Denique aliquando haec prioritas habet fundamentum in natura, aliquando vero in sola humana existimatione, vel designatione, ut etiam Aristoteles hic notavit. Per se igitur ad prioritatem non requiritur relatio realis; quatenus vero talis relatio coincidit aliquando cum aliqua alia quae est realis, potest etiam esse realis; ut, verbi gratia, cum causa dicitur prior natura effectu, illa relatio prioris revera non est alia in re praeter relationem causae, quae propter quamdam convenientiam vel proportionalitatem prioritas nominatur; tunc ergo relatio prioris erit etiam realis, et fortasse nunquam alio modo invenietur realis.

Tandem facile intelligitur ex dictis hanc enumerationem priorum non esse divisionem aliquam univocam, sed analogam, imperfectam et proportionalitatis. Non est enim hic attributio ad unum primum significatum, sed est proportio quaedam. Et videtur quidem primum dicta ratio prioris et posterioris in motu aut tempore: inde vero per quamdam proportionalem similitudinem ad alia translata.

Q. 2. Ultimo potest hic quaeri cur Aristoteles hic praetermiserit eam prioritatem naturae quae existit in causalitate. Respondetur vel omisisse illam, quia nisi includat aliquam aliam prioritatem in subsistendi consequentia, impropria est, vel certe sub prioritate naturae illam comprehendisse, vel sub his quae dicuntur priora potestate. Videantur dicta de hac re disp. XXVI de causis, sect. 1. Damasc. certe, in sua Dialect., c. 7, non agnoscit aliam prioritatem naturae nisi eam quae est in subsistendi consequentia.

CAP. XII

LA POTENCIA

Cuest. 1. Suele discutirse en primer lugar la definición de potencia activa: *el principio que modifica a otro en cuanto es otro.* Efectivamente tiene muchas dificultades. La primera, el no comprender la potencia creadora; sobre ésta véase la disp. XX, sec. 1. En resumen, se puede decir que Aristóteles se sirvió de las expresiones más corrientes, pero que es susceptible de adaptación y extensión, si la palabra *modificar* no se toma estrictamente, sino con un sentido amplio que sirva para la educción del no-ser al ser, y si, consecuentemente, no entendemos *otro* solamente como sujeto, sino como término de la producción.

La segunda dificultad consiste en que no comprende las potencias activas con acción inmanente. Puede ser la tercera que no incluye la gravedad y ligereza, principios que mueven no a otro, sino al ser que las posee. Sobre todo esto, disp. XVIII, sec. 3, y disp. XLIII, sec. 2. Brevemente respondo que están comprendidas en el significado de la expresión *en cuanto es otro,* porque sólo actúan sobre el propio sujeto en cuanto carece de dicho acto o movimiento. Ni es necesario que dicha potencia, en cuanto está en el sujeto movido por ella, esté en él accidentalmente, como interpretan algunos. Porque, aunque de hecho en el ejemplo que aduce Aristóteles del médico que se cura a sí mismo suceda así, no afirmó Aristóteles la necesidad de que siempre sucediese así. Otros rechazan estas potencias: la gravedad, etc., porque no son más que instrumentos del movimiento. Pero yo no estoy de acuerdo, porque, en realidad, son potencias activas en sentido riguroso, aunque respecto de la potencia generadora reciban el nombre de instrumentos, con mucha impropiedad, según expliqué en la disp. XVII,

CAPUT XII

De potentia

Quaest. 1. Primo quaeri solet de definitione potentiae activae, scilicet: *Est principium transmutandi aliud, aut quatenus aliud est;* habet enim plures difficultates. Prima, quia non comprehendit potentiam creandi: de hac vide disp. XX, sect. 1. Breviter dicatur Aristotelem notioribus verbis usum fuisse, posse tamen accommodari vel extendi, si nomine *mutationis* non rigorose, sed late utamur, pro quavis eductione de non esse ad esse, et consequenter *per aliud* non intelligamus solum subiectum, sed etiam terminum effectionis.

Secunda difficultas est quia non comprehendit potentias activas actione immanenti. Et tertia sit quia non comprehendit gravitatem et levitatem, quae sunt principia movendi, non aliud sed ipsum in quo sunt. De his disp. XVIII, sect. 3, et disp. XLIII, sect. 2. Dico breviter comprehendi ratione illius particulae, *quatenus aliud est,* quia non agunt in proprium subiectum, nisi quatenus caret tali actu vel motu. Nec est necesse quod talis potentia quando inest ei qui per illam movetur, per accidens ei insit, ut quidam interpretantur. Nam, licet in exemplo quod Aristoteles affert, de medico curante se, ita contingat, non tamen dixit Aristoteles necessarium esse, ut semper ita fiat. Alii reiiciunt has facultates, gravitatem, etc., quia solum sunt instrumenta motus. Sed non mihi placet, quia revera sunt propriissimae potentiae activae, licet respectu generantis denominationem instrumenti accipiant, satis improprie ac late, ut explicui disp. XVII, sect. 2.

sec. 2. La cuarta dificultad, por el contrario, está en que bajo esta definición caben no sólo las potencias, sino también los hábitos, como el arte, de la que pone Aristóteles un ejemplo. La facilidad del problema permite responder: no se trata aquí de la potencia en sentido estricto como la segunda especie de la cualidad, sino que se toma ampliamente como un principio de acción, y de esta manera comprende también la forma sustancial en cuanto puede efectuar algo. De igual modo la potencia pasiva, de la que trata en seguida Aristóteles, comprende la materia y cantidad, en cuanto es receptiva. E igualmente, en otra acepción de potencia que pone a renglón seguido, a saber, que se dice que puede el que puede bien, comprende los hábitos y disposición, que confieren esa facilidad por la que se dice que uno puede bien.

Cuest. 2. A su vez se puede investigar la naturaleza del poder de resistencia que parece incluir aquí también Aristóteles entre las potencias; e igualmente si la impotencia es privación de potencia o también potencia positiva. La primera cuestión se trata en la disp. XLIII, sec. 1, la segunda en la disp. XL, sec. 3.

Cuest. 3. Si la potencia objetiva es potencia real, y qué razón hay consiguientemente para llamar posible a una cosa que no existe actualmente. De esto he tratado en parte en la disp. XXXI, sec. 3; en parte en la disp. XLIII, al principio. Los puntos restantes sobre la potencia pasiva y otras acepciones de potencia aquí expuestas carecen de dificultad, si se tiene en cuenta lo expuesto acerca de la potencia activa. Pues todo lo demás se ha de entender por proporción a ella, porque, según dijo Aristóteles al fin del capítulo, ésta es la potencia primera, y por relación a ella se da este nombre a cualquier otra potencia. De este tema, es decir, de la potencia y el acto, nos hemos ocupado ampliamente en la disp. XLIII.

CAP. XIII

EL CUANTO O CANTIDAD

A propósito de este capítulo surgen graves cuestiones que desentrañamos en las disps. XL y XLI, por lo que creemos inútil catalogarlas aquí. Pero el texto

Quarta difficultas e contrario est, quia sub hac definitione non solum comprehenduntur potentiae, sed habitus etiam, ut ars, in qua ponit exemplum Aristoteles. Respondetur (quia res est facilis) hic non sumi potentiam stricte pro secunda specie qualitatis, sed late pro quovis principio agendi, et ita comprehendi etiam formam substantialem quatenus aliquid agere potest. Sicut et potentia passiva, de qua statim Aristoteles agit, comprehendit materiam et quantitatem, ut receptiva est. Et similiter in alia acceptione potentiae, quam statim ponit, nempe ut posse dicatur qui bene potest, comprehendit habitus et dispositionem, quae conferat eam facilitatem, ratione cuius dicitur aliquis bene posse.

Q. 2. Rursus quaeri potest quid sit potentia resistendi, quam etiam hic Aristoteles inter potentias numerare videtur; itemque an impotentia sit privatio potentiae, vel etiam positiva potentia. Sed prior quaestio tractatur disp. XLIII, sect. 1, alia vero disp. XL, sect. 3.

Q. 3. An potentia obiectiva sit aliqua potentia realis, et consequenter unde dicatur res possibilis, quando actu non est. De hac re partim dixi disp. XXXI, sect. 3, partim disp. XLIII, in principio. Reliqua quae de potentia passiva et de aliis acceptionibus potentiae hic dicuntur, non habent difficultatem, suppositis quae de potentia activa sunt notata: nam per proportionem ad illam reliqua sunt intelligenda; nam, ut in fine capitis Aristoteles dixit, illa est prima potentia, et per aliquam habitudinem ad illam omnis alia potentiae denominatio sumpta est. De hac vero materia, scilicet de potentia et actu, late egimus disp. XLIII.

CAPUT XIII

De quanto seu quantitate

Circa hoc caput graves occurrunt quaestiones, quas prosequimur disp. XL et XLI, et ideo eas hoc loco recensere necesse non est. Circa textum vero Aristotelis nulla spe-

aristotélico no ofrece dificultad alguna especial que no se trate allí, sobre todo porque el sentido literal es claro, y la dificultad radica en las cosas mismas.

CAP. XIV

LO CUALIFICADO Y LA CUALIDAD

Este capítulo lo tratamos *ex professo* en la disp. XLII a la XLVI sin que sea preciso añadir aquí nada.

CAP. XV

También tratamos abundantemente este capítulo en la disp. XLVII sin que sea necesario hacer advertencia alguna.

CAP. XVI

LO PERFECTO

En este capítulo no se presenta cuestión alguna que requiera discusión. En efecto, Aristóteles propone la descripción común o significación de perfecto, diciendo que es perfecto el ser al que nada le falta de las cosas, claro está, que le competen para su compleción. Esta descripción la propone dentro de diversos géneros, o sea, señalando los diversos modos de perfección de las cosas, unos en concreto, por su magnitud, otros por integridad de todas sus partes, por realización perfecta, por poder, por obtención del fin, cosas todas claras en el texto; nosotros en la disp. X, al estudiar el bien, enseñamos lo que parece más necesario sobre lo perfecto, porque el bien y lo perfecto o se identifican o parecen íntimamente vinculados, según observamos allí.

CAP. XVII

EL TÉRMINO

Tampoco aquí se ofrece nada que aclarar o discutir por tratarse únicamente de los significados del vocablo *término*, harto claros en el texto y que suelen, además, explicarse en los rudimentos de dialéctica. El asunto en sí no origina

cialis difficultas occurrit quae ibi tractata non sit, eo vel maxime quod littera est perspicua, totaque difficultas est in rebus.

CAPUT XIV

De quali et qualitate

Hoc caput ex professo exponimus a dis. XLII usque ad XLVI, neque est quod hic aliquid addamus.

CAPUT XV

Hoc caput ex professo exponimus a disp. XLVII, et ideo nihil annotare necesse est.

CAPUT XVI

De perfecto

In hoc capite nulla occurrit quaestio quae nostra disputatione indigeat. Tradit enim Aristoteles communem descriptionem vel significationem perfecti, dicens illud esse perfectum cui nihil deest, eorum, scilicet, quae illi debita sunt ad suum complementum. Quam descriptionem in variis generibus declarat, seu diversos modos proponendo quibus aliqua dicuntur perfecta, scilicet, magnitudine, et partium integritate, et complemento, et virtute, et finis consecutione, quae omnia in textu sunt perspicua, et in disp. X, tractantes de bono, quae de perfecto necessaria videntur, tradimus; quoniam bonum et perfectum vel sunt idem, vel multum inter se connexa esse videntur, ut ibi notamus.

CAPUT XVII

De termino

Nihil etiam hoc loco occurrit notandum aut disputandum, quia solum hic agitur de significationibus huius vocis *terminus*, quae in textu satis sunt perspicuae, et in primis etiam dialecticae rudimentis tradi solent. De re vero ipsa nulla occurrit quaestio, tum

problema alguno, en primer lugar, por su gran analogía y la amplitud de su significado, pues *término* se dice de la palabra en cuanto significativa, según declaran los dialécticos y, de manera especial, de la definición, como anota aquí Aristóteles; se aplica también al límite real o de la cantidad, tratado en el predicamento de la cantidad, o del tiempo, movimiento, referencia o relación, conocimiento, potencialidad, de todo lo cual nos ocupamos en diversos lugares. En segundo lugar, sobre todo porque el uso común de *término*, considerado metafísicamente, o consiste en cierta negación, por cuanto algo no puede rebasar su límite, o en cierta denominación extrínseca, por designar aquello a lo que algo tiende o en que reposa, tal como exponemos en la disp. XLVII, sec. 10, al explicar el término de la relación.

CAP. XVIII

SEGÚN QUE, SEGÚN SU PROPIA NATURALEZA Y POR SU PROPIA NATURALEZA

Por el resumen del capítulo se echa de ver que no se trata aquí de cosas, sino del significado de estas expresiones; en efecto, son términos sincategoremáticos, que no significan los objetos, sino sus relaciones. Así dice Aristóteles que la expresión *según que* significa con frecuencia la relación de causa formal, por ejemplo si decimos que el hombre es estudioso según virtud; pero que algunas veces expresa relación de causa material próxima, por ejemplo, cuando a una pared se le llama blanca según su superficie; y que muchas se aplica a otros géneros de causas. Finalmente, que alguna vez puede significar relación de situación, si decimos, v. gr., que Pedro se sienta después del rey. Conviene fijarse en esta última acepción, por usarse poco en las escuelas, aunque es muy latina en realidad, siendo su significado estricto estar inmediatamente después de otro. Por eso, sin limitarlo al orden de situación, puede extender su significado a un orden de perfección, si se dice, por ejemplo, que la fe es la virtud más perfecta después de la caridad, o sea, inmediatamente después de la caridad.

Pasa luego Aristóteles a explicar el significado de *según su naturaleza* y *por su naturaleza*, teniéndolas por sinónimas, diciendo que *según* equivale muchas veces al *por*, como puede deducirse de los anteriores valores de *según que*, ya que la partícula *por* es muy apta para expresar las relaciones de causas. Las significaciones de *según su naturaleza* o *por su naturaleza* están claras en el texto. Téngase en cuenta, sin embargo, que aquí parecen haber sido omitidos algunos modos *per se* puestos en el lib. I de los *Analíticos Segundos*. Pues el modo segundo *per se*, es decir, predicar la pasión del sujeto, no consta aquí, a no ser que se lo reduzca al tercero aquí señalado, que es más universal y se aplica a todo lo que está o conviene en primer lugar a otra cosa, lo cual es aplicable a la pasión respecto del propio sujeto. También fué omitido el cuarto modo de predicación *per se* por razón de causalidad. Pueden igualmente apuntarse otros significados de estas expresiones, de los que aquí no se habla, por ejemplo, que la fórmula *según que* limita a veces la significación, como cuando se dice *blanco según los dientes*; y que la fórmula *por su naturaleza* excluye a veces la unión *per accidens*, como dijimos antes a propósito del lib. III, c. 3. Pero es suficiente que haya tocado Aristóteles las principales significaciones a las que son reductibles o por las que son explicables las demás. Ni en esto existe ningún problema especial.

CAP. XIX

LA DISPOSICIÓN

Este capítulo está expresamente expuesto en la disp. XLII, sec. 2, al explicar la primera especie de cualidad.

CAP. XX

EL HÁBITO

La primera parte del capítulo pertenece al predicamento concreto del hábito, y por eso la exponemos en la disp. LII, que se ocupa de esto. Pero la segunda se refiere a una significación, por razón de la cual viene a constituir una especie de cualidad propia, y puede incluso significar otras cualidades; por ello exponemos esta parte en la disp. XLII y más extensamente en la XLIV, que es la destinada a los hábitos.

propter magnam analogiam et amplissimam significationem, nam *terminus* dicitur et de voce ipsa significativa, quo modo tractatur a dialecticis, et peculiari ratione dicitur de definitione, ut hic Aristoteles annotat; dicitur etiam de termino reali vel quantitatis, de quo agitur in praedicamento quantitatis, vel temporis, motus, habitudinis seu relationis, inquisitionis, potentialitatis, de quibus variis locis disseritur. Tum maxime quia communis appellatio termini, prout metaphysice consideratur, vel in quadam negatione consistit, quatenus res non tendit ultra terminum, vel in denominatione extrinseca, quia est id ad quod aliud tendit vel in quo sistit, ut disp. XLVII, sect. 10, attingimus, explicando terminum relationis.

CAPUT XVIII

De secundum quod, et secundum se, ac per se

Ex ipsa capituli summa constat hic non agi de rebus, sed de significationibus harum vocum; sunt enim hae voces syncategorematicae, quae non significant res aliquas, sed habitudines rerum. Et ita ait Aristoteles dictionem *secundum quod* saepe significare habitudinem causae formalis, ut si dicamus hominem esse studiosum secundum virtutem; aliquando vero dicere habitudinem causae materialis proximae, ut cum dicitur paries albus secundum superficiem; saepe etiam extendi ad alia causarum genera. Ac denique aliquando significare habitudinem situs, ut cum dicitur Petrus sedere secundum regem. Quae ultima acceptio est notanda; est enim in scholis parum usitata; re tamen vera est latina, et in rigore significat esse proxime post alium. Unde non solum ad ordinem situs, sed etiam ad ordinem perfectionis significandum extenditur, ut si dicas fidem esse perfectissimam virtutem secundum charitatem, id est, proxime post charitatem.

Deinde transfert Aristoteles sermonem ad significationem huius vocis, *secundum se*, et *per se*, quas reputat ut synonimas, indicans *secundum* saepe idem significare quod *per*, ut ex prioribus significationibus ipsius *secundum quod* colligi etiam potest; nam habitudines causarum particula *per* optime significat. Significationes autem vocis *secundum se*, aut *per se*, clarae sunt in textu. Adverte tamen, omissos hic videri aliquos modos *per se*, positos in lib. I Poster. Nam modus *per se* secundo, scilicet, cum passio praedicatur de subiecto, hic non ponitur, nisi reducatur ad tertium hic positum, qui est universalior, et dicitur de omni eo quod primo alicui inest seu convenit, quod potest propriae passioni attribui respectu proprii subiecti. Quartus etiam modus dicendi per se, ratione causalitatis, hic praetermissus est. Possunt etiam aliae significationes harum vocum annotari, quae hic non tanguntur, ut quod dictio *secundum quod* interdum diminuit significationem, ut cum dicitur: *Albus secundum dentes*; et dictio *per se* aliquando excludit unionem per accidens, ut supra circa tertium capitulum libri tertii annotavimus. Satis ergo est Aristotelem attigisse praecipuas significationes, ad quas vel aliae reduci possunt vel ex eis intelligi. Neque hic occurrit quaestio aliqua disputatione digna.

CAPUT XIX

De dispositione

Hoc caput ex professo exponimus disp. XLII, sect. 2, explicando primam speciem qualitatis.

CAPUT XX

De habitu

Prior pars huius capitis pertinet ad specialem praedicamentum habitus, et ideo illam exponimus disp. LII, quae est de hac re. Posterior vero pars spectat ad eam significationem qua speciem quamdam qualitatis propriae constituit, et ad alias etiam qualitates significandas transfertur, et ideo hanc partem tractamus in dicta disp. XLII, et latius in disp. XLIV, quae est propria de habitibus.

Cap. XXI

La pasión

Las significaciones de esta palabra tratadas por Aristóteles, y mejor aún los mismos objetos por ella significados, los exponemos en la disp. XLII, sec. 2, cuando se explica la tercera especie de cualidad, o sea, la pasión y cualidad pasible; y en la disp. XLIX, que trata el predicamento pasión.

Cap. XXII

La privación

Las varias clases de privación que pone Aristóteles en este capítulo son cosa clara y trillada en dialéctica, e incluso para los sólo medianamente versados. Sin embargo, pueden suscitarse algunas cuestiones relativas a la entidad de la privación o a la oposición privativa; si la privación es algo real, o ente de razón y en qué sentido, si en la oposición privativa se da medio, bien en absoluto, bien respecto de un sujeto determinado. Igualmente, si admite grados la privación. De todo ello nos ocupamos parte en la disp. XLV sobre las relaciones de oposición, y parte en la disp. última de toda la obra acerca de los entes de razón.

Cap. XXIII

Posesión e inhesión

En relación con este capítulo no queda más que advertir que lo expuesto acerca del hábito; consúltese, pues, lo que se dijo en las disp. citadas en el c. 20. Sobre los modos de *inhesión,* puede consultarse el Filósofo en el lib. IV de la *Física,* c. 3; nosotros apuntamos algunas cosas en la disp. XXXVII, que trata de la esencia del accidente.

Caput XXI

De passione

Significationes huius vocis tractatas ab Aristotele, et multo magis significata ipsa, tractamus disp. XLII, sect. 2, explicando tertiam speciem qualitatis, quae est passio et passibilis qualitas, et in disp. XLIX, quae est de praedicamento passionis.

Caput XXII

De privatione

Caput hoc, quantum ad varios modos privationum quos Aristoteles in eo tradit, perspicuum et tritum est in dialectica vel mediocriter exercitatis. Nonnullae vero quaestiones in eo excitari possunt pertinentes ad entitatem privationis vel ad oppositionem privativam; ut an privatio aliquid reale sit aut ens rationis et quomodo; an in privativa oppositione detur aliquod medium, vel absolute, vel respectu talis subiecti. Item an privatio magis vel minus suscipiat. De quibus disserimus partim in disp. XLV, quae est de oppositionibus, et partim disp. ult. totius operis, quae est de entibus rationis.

Caput XXIII

De habere et in aliquo esse

Circa hoc caput praeter notata de habitu nihil occurrit; videantur ergo dicta in disputationibus quas citavimus c. 20, et de modis *essendi in* videri potest ipsemet Philosophus, IV Phys., c. 3, et aliqua annotamus in disp. XXXVII, quae est de essentia accidentis.

Cap. XXIV

Sentidos de la expresión "recibir el ser de otro"

Tampoco este capítulo contiene nada nuevo, ni propiedad alguna del ente, sino las significaciones de la partícula *de,* y las distintas relaciones que puede indicar, bastante claras en el texto.

Cap. XXV

La parte

Divide Aristóteles las partes en integrales o cuantitativas, alícuotas y no alícuotas, subjetivas o potestativas, esenciales o metafísicas; son cosas por sí evidentes.

Cap. XXVI

El todo

Indica Aristóteles una doble acepción de todo, una respecto de las partes, por constar de ellas, y otra como opuesto a mutilado, de manera que se denomina todo aquello a lo que nada falta. Esta segunda significación se dilucidará en el capítulo siguiente que trata de lo mutilado. Aquí analiza la primera. En primer lugar, enumera sus significados diversos, que pueden aclararse por lo dicho respecto de la parte, porque, cuantos sean los modos de predicación respecto de uno de los opuestos, los mismos hay que aplicar al otro. Igualmente, siendo el todo uno por composición, le es aplicable lo dicho anteriormente acerca del uno, porque prácticamente las especies de todo son las mismas que de uno, si se entiende uno por composición. Consecuentemente, no se necesita añadir nada a esta parte.

A continuación expone el Filósofo el uso de los términos *todo* (con sentido distributivo *—omne—*) y *todo* (con sentido de totalidad *—totum—*), pero esto depende de la propiedad de la palabra y de la costumbre, a la que hay que atenerse. Efectivamente, importa poco que se diga toda agua o el agua toda, la casa

Caput XXIV

Ex aliquo esse, quot modis dicatur

Hoc etiam caput non continet novam rem aut proprietatem entis, sed significationes huius dictionis *ex,* et varias habitudines quas potest indicare, quae in textu satis sunt perspicuae.

Caput XXV

De parte

Hic dividit Aristoteles partem in integralem, seu quantitativam, aliquotam vel non aliquotam, subiectivam seu potestativam, essentialem vel metaphysicam, quae omnia satis per se constant.

Caput XXVI

De toto

Totum significat Aristoteles dupliciter dici, scilicet, vel respective ad partes, quia ex illis constat, vel ut opponitur mutilo, ut, scilicet, totum dicatur cui nulla pars deest, et haec significatio posterior constabit ex cap. sequenti, ubi de mutilo agit; priorem hic prosequitur. Et prius varia eius significata enumerat, quae ex his quae dicta sunt de parte possunt esse perspicua, quia quot modis dicitur unum oppositorum, tot etiam modis dicitur et reliquum. Item cum hoc totum sit unum compositione, quae dicta sunt supra de uno applicari hic possunt ad totum; nam fere quot sunt modi unius, sunt et totius, si unum cum compositione sumatur, et ideo de hac parte nihil addere oportet.

Deinde vero exponit Philosophus usum horum terminorum *omne* et *totum,* sed is consistit tantum in loquendi proprietate et consuetudine, quae servanda est. Neque enim ad rem quidquam refert sive omnem, sive totam aquam dixeris, sive totam domum, vel omnem, licet prius cum maiori proprie-

toda o toda casa, aunque la primera forma sea más propia y menos ambigua o equívoca.

CAP. XXVII

LO MUTILADO

Tampoco este capítulo ofrece nada de importancia. Unicamente explica Aristóteles las condiciones requeridas, ya por parte de la cosa que se mutila, ya por parte de lo que se corta o separa, para que algo se pueda decir mutilado. Por parte de lo primero, afirma que se necesita que lo que ha de mutilarse sea un todo compuesto de partes, como es evidente. Además, ha de ser continuo porque los números no se cortan, pues cesan con la supresión de cualquier unidad. Así pues, se necesita, en tercer lugar, que sea un todo heterogéneo, pues lo homogéneo propiamente no puede mutilarse, por conservar cualquier parte la esencia del todo y por no exigir el todo una determinada composición de partes. Se necesita, además, que la cosa que permanece mutilada sea mayor que lo que se corta, y que conserve el mismo nombre sustancial y esencial; de lo contrario, no sería una cosa mutilada, sino otra distinta; por consiguiente, es preciso también que la parte que falta no sea de las principales, pues el objeto no puede subsistir sin cualquiera de éstas, por ejemplo, la cabeza, el corazón, etc. No obstante, se requiere que sea parte destacada y distinta, porque el corte de cualquier partecilla no convierte una cosa en mutilada, según se ve por el uso. Finalmente, dice Aristóteles que la parte ha de ser tal que no pueda regenerarse de nuevo, porque no se puede llamar mutilación un corte de pelo, ya que puede volver a crecer. El examen de todo esto demuestra que es cuestión de uso de palabras; en efecto, podría una cosa llamarse mutilada durante el tiempo que carece de una parte, aunque pueda recobrarla por nutrición; pero el uso no lo autoriza.

CAP. XXVIII

EL GÉNERO

Más que tratar el problema, se enumeran únicamente las significaciones de la palabra *género*, sobradamente vulgares, y explicadas también por Porfirio en

tate minorique ambiguitate vel aequivocatione dicatur.

CAPUT XXVII

De mutilo

In hoc etiam capite nihil occurrit quod alicuius momenti sit; solum enim declarat Aristoteles quae conditiones requirantur, vel ex parte rei quae mutilatur, vel ex parte quae abscinditur aut abest, ut res mutila dicatur. Et ex priori capite ait requiri ut quod mutilum fit sit aliquod totum constans ex partibus, ut per se patet. Deinde ut sit continuum, nam numeri non mutilantur; nam per ablationem cuiuscumque unitatis esse desinunt. Unde tertio necesse est ut sit totum heterogeneum; nam homogeneum mutilari proprie non potest, cum in qualibet parte maneat ratio totius, nec totum requirat certam partium compositionem. Necessarium etiam est ut res quae mutila manet maior sit quam quae abscinditur, eamdemque substantiae et essentiae denominationem accipiat; alias non erit res mutila sed alia. Ex quo etiam necesse est ut pars quae deest non sit ex praecipuis; sine aliqua enim ex his res manere non potest, ut sunt caput et cor, etc. Oportet tamen ut sit ex prominentibus et dissimilibus, quia non quaelibet particula abscissa facit rem mutilam, ut constat ex usu loquendi. Denique ait Aristoteles talem debere esse partem, ut iterum generari non possit; non enim dicitur res mutila etiamsi pili radantur, quia nasci iterum possunt. Sed haec omnia, ut ex ipsismet constat, solum spectant ad usum vocis; posset enim res dici mutila, pro eo tempore quo caret parte, etiamsi posset illam restaurare nutritione; sed hoc usus non habet.

CAPUT XXVIII

De genere

Hic etiam non de re agitur, sed numerantur solum significationes huius vocis *genus*, quae sunt satis vulgares, et a Porphyrio

el libro de los *Predicables*. Aprovecha Aristóteles la ocasión para distinguir dos clases de diferencia genérica: una por género físico, es decir, por sujeto o materia; otra por metafísico o lógico, es decir, por predicamento. Sobre esta distinción daremos luego algunas explicaciones en el lib. X, a propósito del c. 5; y más extensamente en la disp. XIII, sec. 2; y en la disp. XXXV, sec. 1. Por significar el género en una de sus significaciones el primer predicable, hay algunos autores que aquí se pierden en una prolija disquisición acerca de los predicables. Pero nosotros limitamos a las disps. V, VI, VII el estudio de los universales exigido por la metafísica, dejando a los dialécticos los demás puntos que son de su competencia.

CAP. XXIX

LA FALSEDAD

En este capítulo explica Aristóteles en qué sentido la falsedad y el apelativo de falso se aplica a las cosas, a las proposiciones y a los hombres. Todo esto, por lo que respecta al significado de las palabras, está suficientemente claro en el texto. Pero el problema cuya discusión tiene aquí su lugar es la existencia y naturaleza de la falsedad, y su inclusión entre los atributos del ente; dónde se encuentra formalmente y dónde sólo por denominación extrínseca. Dedicamos a tratarlo una disp. propia, que es la número IX.

CAP. XXX

EL ACCIDENTE

El accidente es susceptible de doble acepción: o en la línea del efecto, o en la línea del ser, por no pertenecer a la esencia de algo, sino hallarse en él de alguna manera, aunque sea con posterioridad de segundo o cuarto modo, es decir, bien se deba la inhesión a emanación intrínseca de la esencia, bien provenga de una causa determinada esencialmente. En este pasaje Aristóteles parece referirse a ambas significaciones de accidente, sobre las que se pueden plantear graves problemas. Porque respecto de la primera hay una grave controversia acerca de las causas y efectos contingentes, sobre la suerte y el azar, de que tratamos

etiam traduntur in lib. Praedicab. Hac vero occasione docet Aristoteles duobus modis posse aliqua differre genere, nempe aut physico, id est, subiecto seu materia, aut metaphysico seu logico, id est, praedicamento. De qua distinctione aliqua infra notabimus lib. X, circa c. 5, et plura in disp. XIII, sect. 2, et disp. XXXV, sect. 1. Quia vero una significatio generis est, ut significet primum praedicabile, ideo aliqui scriptores hic latissimam texunt disputationem de praedicabilibus. Sed quae de tractatione universalium metaphysica postulat, ea traduntur a nobis disp. V, VI, VII. Reliqua vero, quae dialecticorum sunt propria, eis reliquimus.

CAPUT XXIX

De falso

In hoc capite declarat Philosophus quomodo falsitas falsique denominatio et rebus et orationibus et hominibus tribuatur. Quae omnia quantum ad vocum significationem attinet sunt satis in textu perspicua. De re vero occurrit haec disputatio, an sit, et quid sit falsitas, et an inter passiones entis numeranda sit, et ubi formaliter sit, ubi vero per solam denominationem extrinsecam. De qua re propriam disputationem instituimus, quae est numero IX.

CAPUT XXX

De accidente

Accidens dupliciter dicitur, aut in ratione effectus, aut in ratione entis, quod est extra essentiam alicuius, eique aliquo modo inest, etiamsi per se secundo aut quarto modo posterioristico, id est, vel ex intrinseca dimanatione ab essentia, vel ex certa aliqua et per se causa insit. Has ergo duas significationes accidentis attingere videtur hoc loco Aristoteles, et de eis possunt graves quaestiones pertractari. Nam circa priorem occurrit gravis disputatio de causis et effectibus contingentibus, et de fortuna et

ampliamente en la disp. XIX. Mas sobre la primera significación cabe hablar de la naturaleza del accidente en general, de su comparación con la sustancia y de su división. Lo tratamos extensamente en las disps. XXXVII, XXXVIII, XXXIX, por lo que ya no queda nada que advertir respecto del presente libro.

LIBRO SEXTO DE LA METAFISICA

EL ENTE EN CUANTO OBJETO DE ESTA DISCIPLINA O EN CUANTO EXCLUIDO DE ELLA

Todavía se detiene el Filósofo en preámbulos, y, por así decirlo, en el umbral de esta disciplina, pues no entra todavía en materia sino que retorna a la determinación de su objeto. Sienta primeramente que el objeto de esta ciencia es el ser en cuanto ser, en cuanto incluye los entes inmóviles y realmente separables, aprovechando la ocasión para explayarse sobre las propiedades de esta ciencia y la división de las ciencias especulativas y sobre su comparación. Luego, excluye de la consideración de la disciplina algunos entes, a saber, el ente *per accidens* y el ente verdadero.

CAP. I

ESTA DISCIPLINA TRATA DEL SER EN CUANTO SER, SIENDO POR ESO LA PRIMERA CIENCIA ESPECULATIVA, DISTINTA DE LAS DEMÁS

Todas las cosas que explica aquí Aristóteles sobre esta disciplina y su objeto, las tratamos en la primera disputación introductoria, y fueron ya casi tratadas por él en el lib. I, c. 1 y 2, y en el lib. IV, c. 1.

Cuest. 1. Si el ser en cuanto ser es el objeto de esta ciencia. Disp. I, sec. 1.

Cuest. 2. Discusión del carácter especulativo de esta ciencia y su primacía en este orden. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 3. Si esta ciencia es universal y si estudia todos los seres y cómo. Disp. I, sec. 2.

casu; de qua re in disp. XIX copiose disserimus. Circa priorem vero significationem dicendum occurrebat de natura accidentis in communi et comparatione eius ad substantiam, eiusque divisione. De qua re late agimus in disp. XXXVII, XXXVIII et XXXIX, et ideo circa librum hunc nihil amplius notandum occurrit.

LIBER SEXTUS METAPHYSICAE

DE ENTE PROUT IN HUIUS SCIENTIAE CONSIDERATIONEM CADIT, VEL AB ILLA REIICIENDUM EST

Adhuc immoratur Philosophus in prooemiis, et (ut ita dicam) in vestibulo huius doctrinae; non enim incipit de re ipsa dicere, sed ad constituendum eius obiectum regreditur. Et primo statuit obiectum huius scientiae esse ens in quantum ens, prout includit entia immobilia, et re ipsa separabilia, et hac occasione multa docet de proprietatibus huius scientiae, et de divisione scientiarum speculativarum earumque comparatione. Deinde excludit quaedam entia ab huius scientiae consideratione, scilicet, ens per accidens et ens verum.

CAPUT I

Hanc scientiam esse de ente ut ens, ideoque esse primam scientiam speculativam et ab aliis diversam

Omnia quae docet Aristoteles in hoc capite de hac scientia et obiecto eius tractantur a nobis disp. 1 prooemiali, et ab eodem fere tractata sunt in lib. I, c. 1 et 2, et lib. IV, c. 1.

Quaest. 1. Utrum obiectum huius scientiae sit ens in quantum ens. Disp. I, sect. 1.

Q. 2. An haec scientia sit speculativa, et in eo ordine sit prima. Disp. I, sect. 5.

Q. 3. An haec scientia sit universalis et tractet de omnibus entibus, et quomodo. Disp. I, sect. 2.

Cuest. 4. Si determina nuestra ciencia el objeto de las demás y explica de algún modo su naturaleza. En la misma disp. I, sec. 4.

Cuest. 5. Suele cuestionarse aquí también si el ser en cuanto ser tiene principios y causas que se consideran en esta ciencia; esto se trató en la disp. III, sec. 3.

Cuest. 6. Finalmente, con motivo de las últimas palabras del Filósofo, suele discutirse a ver si, no existiendo sustancia alguna inmaterial, se podría distinguir la metafísica de la física. Esta cuestión y el pasaje de Aristóteles lo traté en la disp. I, sec. 1.

Otras muchas cuestiones suelen promoverse aquí sobre el hábito y el acto práctico y especulativo, en qué se distinguen y en qué consiste la naturaleza propia de cada uno. Suele especialmente discutirse la división de la ciencia especulativa en física, matemática y metafísica; cuanto de esto puede interesar para la introducción de esta ciencia, se trata suficientemente en la disp. I, sec. 5 y 6. Los problemas en sí pertenecen más bien a la ciencia del alma, que considera el entendimiento y sus funciones; los apuntamos, sin embargo, más abajo como complemento de la disciplina al explicar una especie de cualidad, el hábito, en la disp. XLIV, sec. 8.

Finalmente, se rozan aquí muchos temas de lógica que pertenecen a los libros de los *Analíticos Segundos*, que, por lo mismo, omitimos, por ejemplo, si la ciencia da por supuesta la existencia y naturaleza de su objeto o lo demuestra de algún modo, y otras cosas similares.

CAP. II

EXCLUSIÓN DEL ENTE "PER ACCIDENS" Y DEL ENTE VERDADERO DE LA CONSIDERACIÓN DE ESTA CIENCIA

Cuest. 1. Respecto a la primera parte de este capítulo en que Aristóteles excluye el ente *per accidens* de la consideración metafísica, lo primero que puede preguntarse es de qué clase de ente *per accidens* habla. En efecto, el ente *per accidens* puede tomarse en dos acepciones: en primer lugar en la línea del ser, porque no es uno *per se*, sino que se compone de varias esencias; en segundo,

Q. 4. An haec scientia constituat aliis scientiis obiecta, et eorum quod quid est aliquo modo ostendat. Eadem disp. I, sect. 4.

Q. 5. Solet etiam hic quaeri an ens, in quantum ens, habeat principia et causas quae in hac scientia considerentur, quod disp. III, sect. 3, tractatum est.

Q. 6. Denique propter ultima verba Philosophi in hoc capite quaeri solet, si nulla esset substantia immaterialis, an scientia metaphysica distingui posset a physica; quam quaestionem locumque Aristotelis tractavi disp. I, sect. 1.

Alia multa solent hoc loco quaeri de habitu et actu practico et speculativo, nempe quo modo differant, et in quo uniuscuiusque propria ratio consistat, et praesertim agi solet de illa divisione scientiae speculativae in physicam, mathematicam et metaphysicam; sed haec, quantum spectat ad prooemium huius scientiae, satis a nobis tractantur disp. I, sect. 5 et 6. Quantum vero ad res ipsas, magis spectant ad scientiam de anima, quae de intellectu eiusque muneribus considerat; tamen pro huius scientiae complemento attinguntur a nobis infra, declarando illam speciem qualitatis quae est habitus, disp. XLIV, sect. 8.

Tandem multa dialectica hic attinguntur, quae ad libros Poster. pertinent, quae a nobis propterea praetermissa sunt, ut an scientia supponat an est et quid est de suo obiecto, vel illud aliquo modo demonstret, et similia.

CAPUT II

Ens per accidens et ens verum ab huius scientiae consideratione excludi

Quaest. 1. Circa priorem huius capitis partem, in qua removet Aristoteles ens per accidens a consideratione huius scientiae, quaeri potest primo de quo ente per accidens loquatur. Dupliciter enim potest ens per accidens dici: primo, in ratione entis, quia non est unum per se, sed pluribus essentiis constat; secundo, in ratione effectus,

en la línea del efecto, porque no tiene causa *per se,* sino que sucede sin haberlo intentado el agente: es lo que otras veces suele llamarse efecto contingente. Siendo equívoca esta doble acepción de ente *per accidens,* no parece correcto el proceder de Aristóteles. En efecto, al principio se refiere a la primera y excluye el ente *per accidens* que no es uno, sino múltiple; en cambio, después, desde el texto 5, habla del ente *per accidens* en la segunda acepción. Porque para probar la existencia de estos entes *per accidens,* prueba que hay efectos contingentes y que no todo sucede por necesidad.

No obstante, hay que afirmar que excluye el ente *per accidens* de ambos modos, según se desprende del contexto. Ni hay equívocos, sino que del ente uno *per accidens* según el ser o por agregación pasa al efecto *per accidens.* Y la razón es que el modo de constituirse los entes *per accidens* de la primera clase, es la causalidad *per accidens* y al margen de la intención de los agentes naturales. Porque aunque a veces el compuesto accidental parezca resultar de una acción única y *per se,* entonces, bajo ese aspecto, no es ente absolutamente *per accidens,* sino hasta cierto punto *per se,* según lo que expusimos en la disp. V. Ahora bien, al no ser uno el ente *per accidens,* hablando con propiedad, ni es efecto de una sola generación, ni *per se* pretendido por la naturaleza; por eso, desde el momento que no es objeto de ciencia lo que sucede *per accidens* y eventualmente, es legítima la conclusión de Aristóteles de que los entes *per accidens* en cuanto tales no son objeto de ciencia. Ni hace al caso que un ente por agregación a veces puede ser pretendido por un agente intelectual, precisamente porque bajo ese punto de vista es en cierto modo ente *per se* en orden a algún fin, buscado por dicho agente, o incluso esto mismo es simplemente contingente y *per accidens,* y, en cuanto tal, no es objeto de ciencia.

Cuest. 2. Ahora bien, queda por resolver esta cuestión: en qué sentido es verdad que el ente *per accidens* no es objeto de ciencia. Pero como esto se trata en el libro I de los *Analíticos Segundos* al exponer la subalternación de las ciencias, y es bastante claro de por sí, sólo decimos brevemente que precisamente porque la ciencia no se ocupa más que de necesarios, por eso mismo no es

quia non habet causam per se, sed praeter intentionem agentis evenit, qui alias dici solet effectus contingens. Cum ergo ens per accidens aequivoce his duobus modis dicatur, videtur Philosophus inepte procedere; nam in principio loquitur priori modo, et excludit illud ens per accidens quod non est unum, sed plura; postea vero a textu 5 loquitur de ente per accidens posteriori modo. Nam, ut probet esse huiusmodi entia per accidens, probat esse effectus contingentes, et non omnia ex necessitate evenire.

Dicendum vero est Aristotelem utroque modo excludere ens per accidens, ut ex contextu constat. Neque est aequivocatione usus, sed ab uno ente per accidens secundum esse, seu per aggregationem, divertit ad effectum per accidens; quia modus quo consurgunt entia per accidens priori modo, est causalitas per accidens et praeter intentionem agentium naturalium. Nam, licet interdum accidentale compositum videatur una actione fieri, et per se, sub ea tamen ratione non est omnino ens per accidens, sed aliquo modo per se, iuxta ea quae tradimus disp. V. Cum igitur ens per accidens non sit unum proprie loquendo, neque una generatione fit, neque per se intenditur a natura, et ideo ex eo quo sub scientiam non cadunt quae per accidens et contingenter eveniunt, recte infert Aristoteles entia per accidens ut sic non cadere sub scientiam. Nec refert quod ens per aggregationem potest interdum per se intendi ab agente intellectuali, quia vel sub ea ratione est aliquo modo per se in ordine ad aliquem finem a tali agente intentum, vel certe illud idem est mere contingens et per accidens, atque ita ut tale est, sub scientiam non cadit.

Q. 2. Iam vero quaestio relinquitur, quo sensu verum sit ens per accidens non cadere sub scientiam. Sed quia res haec tractatur in I Poster., ubi agitur de subalternatione scientiarum, et per se satis est clara, dicendum est breviter, ea ratione qua scientia non est nisi de necessariis, ens per accidens non esse obiectum scibile, qua-

escible el ente *per accidens* en cuanto tal. Además, porque el ente *per accidens* en cuanto tal no es un ente, sino varios entes, y así no puede ser objeto de una ciencia.

De la primera razón se deduce que no sólo las cosas que suceden raramente y *per accidens,* sino también las que son indiferentes y suceden moralmente *per se* o por intención de un agente, como son los actos libres, en cuanto tales no son objeto de ciencia, siendo, por esto, ilusorias las ciencias que adivinan los futuros libres contingentes en concreto y determinadamente; pero de esto en otra parte.

De la segunda razón se deduce que el ser que resulta de una pluralidad de diverso género, aunque en absoluto sea un ente *per accidens,* sin embargo, si en orden a determinados efectos y propiedades se le considera bajo alguna razón *per se* una, puede ser objeto de ciencia, sobre todo subalternada, según se declara más ampliamente en la dialéctica.

Por fin, hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de ente *per accidens* refiriéndose al objeto mismo a que se aplica la denominación, y otra distinta hablar de la misma esencia formal del ente *per accidens.* O dicho de otro modo: una cosa es hablar del ente *per accidens* en acto ejercido, y otra en acto signado. Porque, efectivamente, el ente *per accidens* como algo objetivo y real no es objeto de ciencia, lo cual es evidente por lo expuesto. Y así, en la disp. I, sec. 1, demostramos que en el objeto de esta disciplina no está comprendido el ente *per accidens.* Pero la esencia formal del ente *per accidens* puede considerarse científicamente, porque se la concibe a modo de una esencia formal *per se,* que tiene sus propiedades, y en este sentido tratamos de la división del ser en ente *per se* y ente *per accidens* y explicamos la esencia propia del ente *per accidens* en cuanto al ser, en la disp. IV, sec. 3. De la misma manera, al estudiar las causas eficientes, hemos hablado de los entes *per accidens* por eventualidad; de su existencia y de sus causas, en casi toda la disp. XIX, y con este motivo hablamos también del hado y el azar y otras causas *per accidens.* Las cuales, por idéntica razón, por ejercer su causalidad *per accidens,* no son objeto de ciencia, pero sí lo

tenus tale est. Item, quia ens per accidens, ut sic, non est ens, sed entia, et ita non cadit sub unam scientiam.

Et ex prima ratione collige, non tantum ea quae raro et per accidens eveniunt, sed etiam ea quae ad utrumlibet, et per se moraliter seu ex intentione agentis fiunt, ut sunt libera, ut sic non cadere sub scientiam; ut hinc intelligatur vanas esse doctrinas quae divinant de futuris liberis in particulari et definite; de quo alias.

Ex secunda vero ratione collige ens constans ex multis diversorum generum, licet absolute sit ens per accidens, tamen si consideratur sub aliqua ratione per se una in ordine ad aliquos effectus vel proprietates, posse cadere sub scientiam, maxime subalternatam, ut latius in dialectica tractatur.

Ultimo est considerandum aliud esse loqui de ente per accidens quoad rem subiectam huic denominationi, aliud de ipsamet formali ratione entis per accidens; quod aliter dicitur, aliud esse loqui de ente per accidens in actu exercito et in actu signato: ens ergo per accidens quoad rem subiectam seu exercitam non cadit sub scientia, et hoc est per se evidens ex dictis. Atque hoc modo ostendimus in disp. I, sect. 1, ens per accidens non comprehendi sub obiecto huius scientiae. At vero ratio formalis entis per accidens considerari potest scientifice; nam concipitur per modum unius rationis formalis per se, quae habet suas proprietates, et hoc modo egimus de divisione entis in ens per se et per accidens, propriamque rationem entis per accidens quoad esse declaravimus disput. IV, sect. 3. Similiter inter disputandum de causis efficientibus, diximus de entibus per accidens quoad contingentias, an sint, et quas causas habeant, disp. XIX, fere per totam, ubi etiam hac occasione de fato et fortuna, aliisque causis per accidens disserimus. Quae simili modo, ut exercent causalitatem per accidens, sub scientiam non cadunt; ratio autem formalis illius causalitatis in quo

es saber en qué consiste la esencia formal de dicha causalidad y cuál es su origen. Y aquí acaba lo referente a la primera parte del capítulo.

En la segunda el Filósofo elimina de la consideración de esta ciencia el ser que llama verdadero por oposición a falso, en cuanto no es ser. Da como razón que pertenece únicamente a la síntesis y división mental y es por ende ente de razón. Acerca de esta parte se presentan muchas dudas. En primer lugar, si la verdad compete sólo a la síntesis y división mental o también a la simple aprehensión. Aristóteles parece afirmar claramente lo primero y negar lo segundo con estas palabras: *porque como el ser verdadero, y el no ser en cuanto falso, por referirse a la síntesis y división, etc.*, y luego: *pues lo verdadero y falso no se dan en las cosas como lo bueno y lo malo, sino en la mente*; *pero como expresión de lo simple y quiditativo ni siquiera en la mente.* Aquí afirma manifiestamente que la verdad está en la síntesis mental, no en las cosas, sino en la mente; y explica que no se da en cualquier operación de la mente, por no darse en el acto simple con el que conocemos la esencia, sino únicamente en la síntesis. Como se trata de lenguaje científico de aplicación general, tiene valor universal, y toda excepción o distinción estará en contradicción con la doctrina de Aristóteles o la restringirá, siendo incompatible con su actitud. Por eso, el Comentador, Alejandro de Afrodisia, Escoto y otros lo exponen sencillamente sin explicación ni restricciones.

En cambio, Santo Tomás y Alejandro de Hales hacen claras limitaciones y admiten la existencia de cierta verdad en el concepto simple de la mente. De esta opinión hacemos una amplia defensa en la disp. VIII, sec. 3. En resumen, la solución apuntada por Egidio Romano, *Quodl.* IV, q. 7, es que hay dos clases de verdad: una, a la que se opone la falsedad; otra, a la que no se opone la falsedad, sino la ignorancia; por consiguiente, Aristóteles en este lugar habla de la primera falsedad y de ella es absolutamente cierto que sólo se da en la síntesis y división. En cambio, la segunda clase de verdad se da en la simple aprehensión.

Que ésta es la legítima interpretación de Aristóteles, lo deducimos de él mismo. En primer lugar, la distinción de dos clases de verdad está tomada de

posita sit et unde oriatur sub scientiam cadit. Atque haec de priori parte huius capitis.

In posteriori autem excludit Philosophus a consideratione huius scientiae ens quod appellat verum, cui opponitur falsum, ut non ens. Et rationem reddit, quia haec tantum sunt in compositione et divisione mentis et ita sunt entia rationis. Circa quam partem multa dubitari possunt. Primum an veritas sit solum in compositione et divisione intellectus, vel etiam in simplicium apprehensione. Aristoteles enim hic aperte videtur affirmare primum, et negare secundum, illis verbis: *Quod autem tamquam verum ens, et non ens ut falsum, quoniam circa compositionem et divisionem est*, etc. Et infra: *Non est autem verum et falsum in rebus sicut bonum et malum, sed in mente; circa simplicia vero, et circa ea quae quid sunt, nec in mente.* Ubi aperte et affirmat veritatem esse in compositione, et negat esse in rebus, sed in mente, et declarat non esse in qualibet mentis operatione, quia non in simplici qua cognoscitur quid est, sed tantum in compositione. Cum autem sermo sit doctrinalis et indefinitus, aequivalet universali, et quaecumque exceptio vel distinctio fiat, erit aperta contradictio vel limitatio doctrinae Aristotelicae, et extra mentem eius. Unde Commentator, Alexander Aphrodisaeus, Scotus, et alii ita simpliciter exponunt absque declaratione vel limitatione.

D. Thomas vero et Alexander Alensis aperte limitant, et aliquam veritatem fatentur esse in simplici mentis conceptu. Quam sententiam late defendimus disp. VIII, sect. 3. Et brevis resolutio est, quam tetigit Aegid., Quodl. IV, q. 7, duplicem esse veritatem: unam quae habet oppositam falsitatem, alteram, quae non habet oppositam falsitatem, sed ignorationem. Aristoteles ergo hoc loco de priori falsitate loquitur, et de illa universaliter verum est solum reperiri in compositione et divisione. Posterior autem veritas in simplici conceptione locum habet.

Hanc vero esse legitimam Aristotelis intelligentiam ex eodem Aristotele colligimus. Nam imprimis distinctio illa duplicis veri-

él, en el lib. III *De Anima*, c. 6, texto 26, y en el lib. VI de la *Metafísica*, c. 12, donde lo hicieron notar los expositores, especialmente Alejandro de Afrodisia, Santo Tomás, Alejandro de Hales y Temistio, a propósito del lib. III *De Anima*, en el c. 45 de su obra. En el primer pasaje se expresa así Aristóteles: *La predicación es atribuir algo a algo, igual que la afirmación*; *y todas pueden ser verdaderas o falsas*; *pero no así toda intelección, porque la que aprehende el concepto derivado de la esencia es verdadera sin atribuir algo a algo, sino que es verdadera, igual que la percepción visual del objeto propio.* Distingue claramente un modo de verdad diferente del que resulta de *atribuir algo a algo*, es decir, de la síntesis. Que esta verdad no tenga falsedad opuesta lo declara Aristóteles en el lib. IX de la *Metafísica*, capítulo último; pues, habiendo dicho en el texto 21 que la verdad y falsedad se hallaban en la síntesis y división, se pregunta después en el texto 22 cómo pueden encontrarse en los actos simples; y responde que a su manera hay también en ellos verdad y falsedad; pero propiamente sólo la verdad, y, en cambio, la falsedad impropiamente y por ignorancia o *per accidens. Porque comprender*, afirma, *es decir la verdad*, y para que nadie creyese que aquí *decir* se tomaba por juzgar, según apunta en el pasaje citado del *De Anima*, apostilla con estas palabras: *en efecto, no es lo mismo afirmar que decir* (porque aquí decir se usa como concebir una cosa tal cual es). Empero, *no comprenderla*, continúa, *es ignorar*, como si dijera que en este caso hay ignorancia más bien que falsedad, *a no ser accidentalmente*, es decir, si se añade la síntesis (del juicio) y se atribuye un concepto extraño a lo que no corresponde.

Y en este mismo sentido dijo Aristóteles en el lib. III *De Anima*, c. 3, texto 161, que a veces hay falsedad en la fantasía y en los sentidos; entendiéndose, claro está, no en sentido propio o *per se*, sino *per accidens*. Porque, cuando el sentido se engaña, su error consiste en no captar lo que hay, sino otra cosa; y esto es falsedad impropia, y, mejor diríamos, ignorancia. Accidentalmente, sin embargo, se origina falsedad no tanto en el sentido como en el entendimiento, por atribuir lo que se presentó al sentido a una cosa a que no corresponde. Esta diferencia entre la verdad y la falsedad de los actos simples —que una sea propia,

tatis ex ipso desumpta est, lib. III de Anima, c. 6, text. 26, et lib. VI Metaph., c. 12, ubi expositores, praesertim Aphrodisaeus, et D. Thomas, et Alensis notarunt, Themistiusque, III de Anima, c. suo 45. In priori itaque loco sic ait Aristoteles: *Est autem dictio quidem aliquid de aliquo, quemadmodum affirmatio; estque vera vel falsa omnis; at intellectus non omnis, sed qui est ipsius quid est ex ipso quid erat esse, et verus est, et non aliquid de aliquo, sed ut visus proprii verus est.* Ubi aperte distinguit alium modum veritatis, praeter illum *qui est ut aliquid de aliquo*, id est in compositione. Quod autem illa veritas non habeat falsitatem oppositam, declarat Aristoteles lib. IX Metaph., c. ult., ubi cum text. 21 dixisset verum et falsum in compositione et divisione reperiri, interrogat deinde text. 22, quomodo possint in simplicibus inveniri, et respondet suo etiam modo reperiri in eis verum et falsum; sed verum proprie, falsum autem solum improprie et per ignorationem seu per accidens. Nam *attingere* (inquit) *est dicere verum* (ne tamen quis putaret hic sumi *dicere* pro *componere*, sicut in citato loco de Anima, interponit dicens): *Non enim est idem affirmatio et dictio* (hic enim *dicere* sumitur pro eo quod est concipere rem sicut est). At *non attingere*, ait, *est ignorare*, quasi dicat, ibi non est falsitas, sed ignorantia, *nisi secundum accidens*, id est, adiungendo compositionem et tribuendo alienum conceptum ei cuius conceptus non est.

Quo etiam modo dixit lib. III de Anima, c. 3, text. 161, in phantasia et sensibus esse interdum falsitatem; intelligit enim non proprie et per se, sed per accidens. Nam sensus ipse, cum decipitur, solum deficit non apprehendendo quod est, sed aliud, quae est impropria falsitas, et potius quaedam ignoratio; per accidens vero sequitur falsitas, non tam in sensu quam in intellectu, quia id quod sensui apparet tribuit rei cui non convenit. Hanc vero differentiam inter veritatem et falsitatem simplicium, quod illa sit propria, haec vero

la otra impropia— la explica suficientemente Aristóteles en el lugar citado del libro IX de la *Metafísica* al llamar a esta verdad simplemente verdad; y a la falsedad, en cambio, la llama más bien ignorancia y falsedad *per accidens*, o, mejor aún, ocasión de falsedad, como con testimonio del mismo en el lib. V de la *Metafísica*, c. 29, exponemos con más extensión en la disp. IX, sec. 1.

Finalmente está claro que en este lugar del lib. VI de la *Metafísica* el Filósofo sólo habla de la verdad, a la que contrapone la falsedad; en primer lugar, porque en otros pasajes distingue dos clases de verdad, admitiendo una de ellas fuera de la síntesis del juicio; segundo, porque no juntó siempre verdad y falsedad en este pasaje sin motivo, sino para indicar que hablaba del ente verdadero al que se opone la falsedad del no ser. Además, porque antes en el lib. V, c. 7, texto 14, enumeró entre las acepciones del ser la que significa la verdad de la síntesis; y a este ente verdadero alude ahora al decir que el ente verdadero sólo se da en la síntesis del entendimiento. Porque al comienzo de este capítulo repite Aristóteles la triple división del ser que había puesto en el lib. V de la *Metafísica*, c. 7, a saber: ser *per se* y *per accidens*, ser verdadero y no ser de falsedad, ser actual y ser potencial. Y eliminó primeramente el ser *per accidens* e inmediatamente el ser verdadero. Por consiguiente, aquí habla de lo mismo que había hablado en el lib. V.

Cuest. 4. De esto se deduce fácilmente la solución de otra cuestión: si la verdad y falsedad se dan en las cosas. Parece que aquí lo niega Aristóteles, pero cabe la misma interpretación, pues tampoco hay en las cosas una verdad a la que se oponga una falsedad propia; pero hay una verdad peculiar, de la que se habló ampliamente en la disp. VIII, sec. 7. Está fuera de duda que esta verdad fue reconocida por Aristóteles cuando dice en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, que *cada cosa es verdad en la medida que es*, y que los seres más verdaderos son los seres más perfectos.

Cuest. 5. A su vez cabe preguntar en este lugar si la bondad y maldad están en las cosas, materia de que se habló en las disp. X y XI. La diferencia aquí señalada por Aristóteles está en que la bondad que tiene la maldad propiamente

impropria, Aristoteles satis explicat in citato loco IX Metaph., dum veritatem illam, simpliciter veritatem appellat; alteram vero potius ignorationem et falsitatem per accidens, seu potius occasionem falsitatis, ut disp. IX, sect. 1, latius declaramus ex eodem Aristoteles, lib. V Metaph., c. 29.

Denique, quod hoc loco VI Metaph. solum loquatur Philosophus de veritate illa quae habet propriam falsitatem oppositam, patet, tum quia aliis locis ponit distinctionem duplicis veritatis, et alteram extra compositionem admittit; tum etiam quia hoc loco non sine consideratione semper coniunxit verum et falsum, ut significet se loqui de illo ente vero cui non ens falsum opponitur. Tum praeterea quia supra, lib. V, c. 7, text. 14, inter acceptiones entis posuit illam qua esse significat veritatem compositionis, et ad illud ens verum alludit hic, cum dicit ens verum solum in compositione reperiri. Nam in principio huius capitis resumpsit Aristoteles tres divisiones entis, quas in lib. V, c. 7 Metaph., posuerat, scilicet, in ens per se et per accidens, in ens verum et non ens falsum, et in ens actu et potentia. Et potius exclusit ens per accidens, statim autem ens verum; ergo de eodem loquitur hic de quo lib. V locutus fuerat.

Q. 4. Ex his facile expeditur alia quaestio, an verum et falsum reperiantur in rebus; videtur enim hic Aristoteles negare. Sed eamdem habet interpretationem; nam in rebus etiam non est veritas quae habeat propriam falsitatem oppositam; est tamen sua propria veritas, de qua late dictum est disp. VIII, sect. 7. Constatque hanc veritatem cognitam fuisse ab Aristotele cum dicat. lib. II Metaph., c. 1, ut *unumquodque est, ita et verum esse*; eaque esse verissima entia quae sunt maxime perfecta.

Q. 5. Rursus quaeri hoc loco posset an bonum et malum sint in rebus; de qua re dictum est disp. X et XI. Discrimen autem ab Aristotele hic positum est, bonitatem quae habet propriam malitiam oppositam in

por opuesta se halla en las cosas, y que, en cambio, la verdad que tiene propiamente la falsedad como opuesta, no se encuentra en las cosas, sino en la mente, quedando entonces claro el problema.

Cuest. 6. Finalmente puede cuestionarse la inclusión de los entes de razón en el estudio de la metafísica. Porque la razón de que se vale Aristóteles para excluir al ente verdadero, ésa misma excluye todo ente de razón. Esto es verdad si se trata del objeto directo y propio, como dije en la disp. I, sec. 1. Pero no hay obstáculo para que, ocasionalmente y para distinguirlo del ente real, se considere al ente de razón en esta disciplina, según apuntamos en la última disputación de la obra; efectivamente, Aristóteles, excluido aquí el ente verdadero, promete un estudio sobre otro distinto y lo lleva a cabo en el cap. último del lib. IX.

LIBRO SEPTIMO DE LA METAFISICA

La sustancia, primer significado (del ser)

En este libro comienza Aristóteles a estudiar el objeto principal y en cierto modo único, según él mismo dijo en el primer capítulo, de esta disciplina, que es la sustancia. Primeramente expone el plan, explica luego la noción de sustancia y dedica atención preferente a la esencia; finalmente se detiene muchísimo en discutir las opiniones de los filósofos acerca de las diversas clases de sustancias.

Cap. I

La sustancia es el primer ser y primer objeto de esta disciplina

Cuest. 1. En primer lugar, se puede tratar aquí el problema de la analogía del ser respecto de la sustancia y de los accidentes por defenderla abiertamente Aristóteles en este pasaje. Véase disp. XXXII, sec. 3.

Cuest. 2. Segundo, suele discutirse si los accidentes en abstracto son seres, ya que Aristóteles parece planteárselo aquí. Pero, fuera de lo dicho sobre la

rebus reperiri; veritatem autem quae habet propriam falsitatem oppositam non reperiri in rebus, sed in mente, et ita est res clara.

Q. 6. Tandem esse potest quaestio an entia rationis pertineant ad metaphysicae considerationem. Quia ea ratione qua Aristoteles excludit verum ens, excludit etiam omne ens rationis. Quod est verum loquendo de obiecto directo et proprio, ut disp. I, sect. 1, dixi. Hoc vero non obstat quominus per occasionem et ad distinguendum illud ab ente reali, consideretur ens rationis in hac scientia, ut in disp. ult. huius operis annotamus; sic enim Aristoteles cum hic excluserit ens verum, de alio tractationem promittit, eamque tradit lib. IX, cap. ult.

LIBER SEPTIMUS METAPHYSICAE

De praecipuo entis [1] significato, quod est substantia

In hoc libro incipit Philosophus agere de principali subiecto et quodammodo unico (ut ipse primo cap. dixit) obiecto huius scientiae, quod est substantia: et prius intentionem proponit: deinde declarat quid sit substantia, et praesertim agit de quod quid est; ac tandem in agitandis opinionibus philosophorum de variis modis substantiarum plurimum immoratur.

Caput primum

Substantiam esse primum ens, primumque huius scientiae obiectum

Quaest. 1. Posset hoc loco tractari primo quaestio de analogia entis inter substantiam et accidentia, quoniam aperte hic Aristoteles eam docet. Videatur disp. XXXII, sect. 3.

Q. 2. Secundo quaeri solet utrum accidentia in abstracto sint entia, quoniam Aristoteles hic eam videtur quaestionem movere. Sed praeter ea quae de divisione entis

[1] Añadimos esta palabra que aparece en algunas ediciones por estimarla necesaria para la mejor comprensión del título (N. de los EE.).

división del ser en sustancia y accidente, nada queda que decir. Porque nada se añade o quita a los accidentes por hablar de ellos en abstracto, puesto que "en abstracto" no pasa de ser una denominación extrínseca tomada de nuestro modo de concebir o significar las cosas. Por eso la discusión debe centrarse en las mismas formas o modos accidentales; no en los diversos modos con que los significamos, sino atendiendo a su naturaleza, o en cuanto son tales formas. En este sentido puede llamárseles con razón accidentes en abstracto, porque, en cuanto son formas, no pueden ser significados de otro modo. Así pues, respecto de estas formas no hay dificultad alguna en que sean entes, minúsculos ciertamente e imperfectos, pero verdaderos entes, pudiéndoseles aplicar este predicado simplemente sin adición alguna, conforme expliqué en el lugar citado.

Atendiendo al modo de significación, se distinguen efectivamente el accidente concreto y abstracto en que aquél incluye el sujeto en su significación, en cambio, éste no, sino que significa exclusivamente la forma misma. Desde este punto de vista, el concreto, por ser algo que existe, parece en absoluto ser más ente que el abstracto; y esto es un argumento que aquí pone Aristóteles. Pero hay que admitir que accidente abstracto y concreto son lo mismo e implican la misma entidad si se toman formalmente y *per se* como debe hacerse; porque materialmente es cierto que el concreto, por razón del sujeto que connota, es más ente por ser subsistente, es decir, compuesto de ser subsistente y forma accidental; sin embargo, aunque considerado así, tiene más entidad, tiene, empero, menor unidad *per se*, por ser un ente *per accidens*. Pero sobre esta distinción del accidente en abstracto y concreto ya expuse muchos puntos en la disp. XXXIX, sec. 2.

Cuest. 3. En ese mismo lugar hice referencia a una cuestión manida que suele tratarse aquí, a saber: si los accidentes concretos significan formalmente el sujeto, según prefiere Avicena seguido por algunos nominalistas, tomando como argumento este pasaje de Aristóteles o, si por el contrario, significan formalmente la cualidad, según opinan el Comentador, Santo Tomás y la mayoría de los doctores, apoyándose en las palabras de Aristóteles en los *Praedicam.*, sobre la sustancia: *blanco significa únicamente la cualidad*. Pero ninguna sentencia está

inter substantiam et accidens ibi diximus, nihil addendum occurrit. Quia cum dicuntur accidentia in abstracto, nihil additur vel adimitur ipsis accidentibus; nam illud *in abstracto* solum dicit denominationem extrinsecam ex nostro modo concipiendi aut significandi desumptam. Quare solum esse potest quaestio de ipsis formis vel modis accidentalibus, non prout hoc vel illo modo significantur, sed secundum se, seu prout tales formae sunt; sic enim merito dicuntur accidentia in abstracto: quia ut formae sunt, non sunt aliter significabiles. De his ergo formis nulla superest quaestio, quin sint entia, diminuta quidem et imperfecta, tamen vera entia, et quae simpliciter et sine addito possunt ita appellari, ut citato loco dixi.

Est autem differentia inter accidens concretum et abstractum in modo significandi, quia illud includit subiectum in sua significatione, hoc vero non, sed significat tantum ipsam formam. Et ex hac parte videtur concretum magis absolute ens, tamquam id quod est, quam solum abstractum; hoc enim argumentum Aristoteles hic proponit. Dicendum vero est accidens abstractum et concretum idem esse, idemque ens importare, si formaliter ac per se sumantur ut sumi debent; nam materialiter certum est concretum ratione subiecti, quod connotat, esse magis ens, quia est subsistens, seu compositum ex subsistente et forma accidentali; tamen, licet sub ea ratione plus habeat entitatis, minorem tamen unitatem per se habet; est enim ens per accidens. Sed de hac distinctione accidentis in abstractum et concretum dixi plura disp. XXXIX, sect. 2.

Q. 3. Ubi etiam vulgarem quaestionem attigi, quae hic tractari solet, scilicet, an concreta accidentium significent de formali subiectum, ut vult Avicenna, quem nonnulli Nominales sequuntur, sumentes fundamentum ex hoc loco Aristotelis; an vero de formali significent qualitatem, ut Commentator, Div. Thom. et frequentius Doctores docent ex Aristotele, in Praedic., c. de substantia, dicente: *Album solam qualita-*

plenamente acorde con Aristóteles: porque sólo en plan de argumentación dice aquí que el accidente concreto parece más ente que el abstracto porque incluye al sujeto, lo cual es verdad, aunque sólo lo incluya por connotación. Mas en el capítulo de la sustancia no dice: *blanco significa solamente la cualidad*, sino *solamente lo cualificado*, en que se incluye también al sujeto, por más que la intención de Aristóteles sólo fuera allí afirmar que no significa algo cualificado como la sustancia segunda, sino un cualificado accidental que llamó *solamente cualificado*. Sin embargo, la segunda opinión, además de ser más común, también es más verdadera, según es patente por el uso mismo de las palabras y se probó suficientemente en el lugar citado; puede consultarse también Cayetano en el capítulo sobre el ser y la esencia.

Cuest. 4. Suele además discutirse aquí si la inhesión es de esencia del accidente, porque dice Aristóteles en este lugar que el accidente es ente de un ente. Se trata en la disp. XXXVII, sec. 1.

Además, en qué sentido es verdad lo que aquí afirma Aristóteles sobre la prioridad que por naturaleza, conocimiento, esencia y tiempo tiene la sustancia respecto del accidente se explica en toda la disp. XXXVIII, donde se expone el texto del Filósofo.

Caps. II y III

Naturaleza y clases de sustancia

Cuest. 1 y 2. Estas dos cuestiones —naturaleza de la sustancia y sus clases— se tratan ampliamente en la disp. XXXIII, donde se discute especialmente la división de la sustancia en primera y segunda, a la que reduce Santo Tomás la división cuadrimembre que pone aquí el Filósofo, dividiendo la sustancia en: *aquello en que cada cosa consiste*, o sea, la esencia o quididad; el *mismo universal*, es decir, el género supremo de la sustancia; *el género*, entendiendo por tal lo contenido bajo él, pudiendo añadir también la especie; y el *primer sujeto*, esto es, la sustancia primera. Porque el primer miembro ni es sustancia propiamente, ni siquiera propio del predicamento sustancia, sino algo análogo respecto de cualquier esencia; omitiéndosele por esto en el predicamento de la sustancia. El

tem significat. Sed neutra sententia satis ex Aristotele sumitur, nam hic solum argumentando dicit videri magis ens concretum quam abstractum propter inclusionem subiecti, quod est verum, etiamsi subiectum includatur ut connotatum. In c. autem de substantia non dicit: *Album solam qualitatem*, sed, *solum quale significat*, in quo etiam subiectum includitur; quamquam mens Aristotelis ibi solum fuerit dicere non significare quale quid, ut secundas substantias, sed quale accidentale, quod vocavit *solum quale*. Nihilominus posterior sententia, sicut communior, ita et verior est, ut ex ipso usu vocum satis constat, et dicto loco satis probatum est; videri etiam potest Caietanus, c. de ente et essentia.

Q. 4. Rursus hic quaeri solet utrum inhaerentia sit de essentia accidentis, eo quod Aristoteles hic ait accidens esse entis ens. Tractatur disp. XXXVII, sect. 1.

Praeterea, quomodo verum sit quod hic dicit Aristoteles, natura, cognitione, ratione et tempore esse substantiam priorem accidente, tractatur disp. XXXVIII, per totam, ubi textus Philosophi late exponitur.

Caput II et III

Quid sit substantia, et quotuplex

Quaest. 1 et 2. Hae duae quaestiones, quid nimirum substantia sit et quotuplex, in disp. XXXIII late tractantur, ubi specialiter disputatur illa divisio substantiae in primam et secundam, ad quam revocat hic D. Thom. quadrimembrem divisionem, quam hic ponit Philosophus, substantiam dividens in *quod quid erat esse*, id est, essentiam et quidditatem rei, *ipsum universale*, id est, supremum genus substantiae, et *genus*, subintellige sub illo contentum, adde etiam et speciem, et *primum subiectum*, id est, primam substantiam. Nam primum membrum non est proprie substantia, immo nec proprium praedicamenti substantiae, sed analogum ad omnem rei quidditatem; et ideo in praedicamento substantiae omissum

segundo y tercero están incluidos en la sustancia segunda, y el cuarto se identifica con la sustancia primera. En el mismo lugar se explica en qué sentido puede llamarse a ésta máximamente sustancia.

Cuest. 3. En tercer lugar se podría tratar aquí la división de la sustancia en materia, forma y compuesto, que enseña luego Aristóteles en el c. 10 y en los cs. 13 y 15 de este libro; en los cs. 2 y 3 del lib. VIII y en el c. 3, texto 14 del lib. XII, y al comienzo del lib. II *De Anima.* Nosotros lo trataremos en la disp. XXXIII, sec. 1. Por el momento sólo parece necesario advertir que fue la sustancia primera la que Aristóteles dividió en este pasaje en esos tres miembros que han de entenderse en la misma proporción; claro que de igual manera hubiese podido dividir la sustancia segunda, o la sustancia en general, según parece haberlo hecho en el libro *De Anima.* Pero esto carece de importancia, porque ya comprendió Aristóteles que, dada una división en concreto, podrían fácilmente deducirse las demás.

Cuest. 4. La pregunta cuarta, a propósito del texto 7, al final, es si la forma disfruta de prioridad y primacía sustancial sobre la materia y el compuesto; este sentido suele darse al texto de Aristóteles, según se ve por la interpretación de Santo Tomás, A. de Hales, Escoto y el Comentador. La ocasión de este error ha sido la falta de fidelidad de un antiguo traductor, porque donde el texto griego tiene *y lo mismo* traduce él *y por lo mismo.* Por eso A. de Afrodisia hace una exposición distinta diciendo que no sólo la forma, sino también el compuesto es más perfecto que la materia; que es lo mismo que enseña Aristóteles en seguida en el texto 8. Incluso el sentido acaso sea que, si la forma es más perfecta que la materia, el compuesto es más perfecto que ambas. Se discute expresamente en la disp. XV, sec. 7, donde se establece asimismo la comparación de la materia con la forma y se explica la razón que da Aristóteles de la mayor perfección de la forma respecto de la materia, que es su separabilidad. Hay que entenderlo en sentido amplio, es decir, de la materia y forma en cuanto tales; porque de hecho en el ámbito completo de la forma hay alguna separable, pero ninguna en toda la extensión de la materia. Esto es índice suficiente de la ventaja de la forma sobre la materia por su género y por la razón común de acto y potencia del mismo género.

est. Secundum vero et tertium continentur sub secunda substantia; quartum vero idem est quod prima substantia. De qua etiam quomodo dicatur maxime substantia, ibidem declaratum est.

Q. 3. Tertio, posset hic tractari divisio substantiae in materiam, formam et compositum, quam etiam tradit Aristoteles infra, c. 10 huius libri, et c. 13 et 15, ac lib. VIII, c. 2 et 3, et lib. XII, c. 3, text. 14, et in principio II de Anima; tractatur autem a nobis disp. XXXIII, sect. 1. Id solum videtur hic notandum, Aristotelem hoc loco divisisse primam substantiam in illa tria membra, quae eadem proportione sumenda sunt; potuisset tamen pari modo dividere vel substantiam secundam, vel substantiam in communi, ut fecisse videtur in lib. de Anima. Sed hoc parum refert; intellexit enim Aristoteles ex una divisione in particulari data alias subintelligi facile posse.

Q. 4. Quarto, quaeri hic solet circa text. 7, in fine, an forma sit prior ac praecipua substantia quam materia et compositum; solet enim ita intelligi textus hic Aristotelis ut patet ex interpretatione D. Thomae, Alensis, Scoti, et Commentatoris. Sed occasio errandi fuit quod infideliter antiquus interpres transtulit; ubi enim textus graecus habet *et ipsum,* ipse vertit *et ipso.* Unde Aphrodisaeus aliter exponit, scilicet, non solum formam, sed etiam compositum esse perfectius materia; quod Aristoteles statim tradit text. 8. Vel certe sensus est, si forma est perfectior materia, compositum esse utraque perfectius. Tractatur hoc ex professo, disp. XV, sect. 7, ubi etiam forma cum materia comparatur; et explicatur ratio Aristotelis, qua probat formam esse perfectiorem materia, quia est separabilis; intelligitur enim permissive, seu de forma et materia ut sic; nam in tota latitudine formae est aliqua separabilis, non vero in tota latitudine materiae; id enim satis indicat excessum formae respectu materiae ex genere suo, et ex communi ratione actus et potentiae eiusdem generis.

Cuest. 5. La quinta cuestión es propísima de este lugar: naturaleza de la sustancia material, si es pura potencia o incluye algo de actualidad, de lo cual se trata ampliamente en la disp. XIII, sec. 4 y siguientes. En necesaria vinculación con esto está el problema de la forma sustancial, su existencia, que también toca aquí Aristóteles y que exponemos extensamente en la disp. XVI. Porque Aristóteles en este lugar precisa únicamente que la materia sola no es la sustancia primera que llamamos máximamente sustancia, sino que es cierta potencia en orden a ella; no obstante, Aristóteles no niega que la materia tenga su propia entidad sustancial, aunque sólo en cuanto potencia para recibir la forma. Así pues, al decir allí Aristóteles que la materia es muy conocida, o habla únicamente en plan de objeción o se refiere a que la materia es muy conocida entendida en el sentido general de materia o sujeto de mutaciones, pero no bajo el concepto estricto de materia prima.

Cuest. 6. En sexto lugar puede discutirse si la cantidad es sustancia, cosa que niega aquí Aristóteles con razón; de esto nos ocupamos en la disp. XLIII, sec. 2.

Cap. IV

Definición o esencia

Al fin del capítulo anterior había prometido Aristóteles tratar de la forma sustancial, pero por ser la forma sustancial la que completa la quididad de la sustancia o *aquello en que cada cosa consiste,* según su expresión, por eso comienza la discusión partiendo de esta misma esencia. En el fondo dirige la discusión contra Platón para demostrar que las formas separadas o ideas no son necesarias ni por causa de las definiciones, ni por causa del ser de los individuos, ni por causa de la producción de las cosas. Así pues, en este capítulo, trata de la quididad o de lo que cada cosa es (esta expresión es más propia y concreta que quididad) trata, digo, *lógicamente,* según él mismo afirma, en orden a la definición. Mas como "lo que cada cosa es" comprende más que la forma sustancial entendida estrictamente, por eso lo estudia aquí de una manera más general. Aprovecha

Q. 5. Quinta quaestio, huius loci maxime propria, est qualis substantia sit materia, et an sit pura potentia, vel aliquid habeat actualitatis, de qua re late disp. XIII, sect. 4, et sequentibus. Cum qua quaestione coniuncta necessario est quaestio de forma substantiali, an detur, quam etiam hic Aristoteles attingit, eamque late disseruimus disp. XVI. Quod ergo hoc loco Aristoteles definit solum est materiam solam non esse illam substantiam primam quam appellamus maxime substantiam, sed esse quamdam potentiam ad illam; non tamen negat Aristoteles habere materiam suam substantialem entitatem, quamvis potentialem, ad formam recipiendam. Cum ergo ibi Aristoteles significat materiam esse notissimam, vel argumentando tantum loquitur, vel certe intelligit materiam esse notissimam sub communi ratione materiae, seu subiecti transmutationum, non vero sub propria ratione materiae primae.

Q. 6. Sexto quaeri potest an quantitas sit substantia, quod hic Aristoteles negat, et merito; de qua re egimus disp. XLIII, sect. 2.

Caput IV

De definitione seu quidditate rei

Aristoteles in fine praecedentis capitis de substantiali forma se acturum promisit; quia vero substantialis forma est quae complet substantiae quidditatem, seu *quod quid erat esse,* ut ipse loquitur, ideo ab ipso quod quid erat esse disputationem exorditur. Et tacite incohat disputationem contra Platonem, ut ostendat formas separatas seu ideas non esse necessarias, nec propter definitiones, nec propter esse individuorum, nec propter rerum generationes. In hoc ergo capite tractat de quidditate, seu quod quid est (hoc enim nomen magis proprium concretumque est quam quidditas), agit (inquam) *logice,* ut ipse dicit; seu in ordine ad definitiones. Quia vero quod quid est latius patet quam forma substantialis rigorose sumpta, ideo hic generalius de illo

la ocasión para indicar muchas ideas sobre el orden de una disciplina que debe proceder de lo más conocido a lo menos. Detenernos en ellas o entablar discusión nos parece superfluo por repetirse constantemente este método de Aristóteles y corresponder su exposición a la dialéctica.

Cuest. 1. La primera cuestión discute la verdad de lo que Aristóteles dice al principio de este capítulo: que aquello en lo que una cosa consiste es lo que esencial y primariamente se predica de ella, es decir, de manera que el sujeto no entre en la definición del predicado, según él mismo explica. Puede estar la razón de duda en que el género se predica esencial y primariamente de la especie, por ejemplo, animal de hombre, y sin embargo, no es la esencia del hombre. A su vez, la diferencia, por ejemplo, racional, no expresa la esencia porque no se predica *in quid*, sino *in quale*, y no obstante se predica esencial y primariamente. Pero con todo, esta cuestión debe dejarse para el libro de los *Anal. Seg.*, donde Aristóteles se ocupa largamente de los modos de predicación *per se*. Brevemente decimos que "lo que cada cosa es", tomado lógicamente, es lo mismo que la definición esencial y quiditativa de una cosa, la cual, tal como formalmente se expresa en nuestra mente o en la palabra, es problema de la dialéctica, pero en cuanto esencia que se ofrece a la mente o se expresa en la definición, es la esencia metafísica, la cual, en tanto que su explicación se ordena a la definición, decimos que es lógicamente explicada, y en este sentido habla Aristóteles aquí.

Esta definición puede, o bien predicarse expresamente en su totalidad del definido, y en este caso es una predicación quiditativa propia y adecuada; o bien puede predicarse por partes, enunciando solamente el género o únicamente la diferencia; y entonces aunque no se predica en absoluto todo lo que la cosa es, sin embargo, se predica explícitamente una parte e implícitamente el todo, porque ni el género ni la diferencia se predican como partes, sino en cuanto de alguna manera expresan un todo. Por eso en aquello en que cada cosa consiste están comprendidos no sólo la definición, sino también el género y la diferencia con la misma razón con que se predican del definido. De esta manera se afirma que animal es la esencia de hombre, no entendida en su integridad formal, sino en una totalidad confusa. Ni importa que se diga que la diferencia se predica *in quale*

disputat. Et hac occasione multa praefatur de ordine doctrinae in procedendo a notioribus ad minus nota; circa quae immorari aut movere quaestionem supervacaneum est, cum ea methodus passim ab Aristotele repetatur, sitque proprium dialectici declarare illam.

Quaest. 1. Primo ergo quaeri potest an verum sit quod in principio huius capitis Aristoteles ait, illud esse quod quid erat esse rei quod per se primo praedicatur de re, id est, ita ut in definitione praedicati non ponatur subiectum, ut ipsemet declarat. Et ratio dubii esse potest quia genus praedicatur per se primo de specie, ut animal de homine, et tamen non est quod quid erat esse hominis. Rursus differentia, ut rationale, non dicit quod quid est, quia non in quid, sed in quale praedicatur, et tamen praedicatur per se primo. Verumtamen haec quaestio reiicienda est in lib. Poster., ubi de modis per se late Aristoteles disputat. Et breviter dicendum est quod quid erat esse, logice sumptum, nihil esse aliud quam definitionem essentialem ac quidditativam rei, quae, ut est formaliter in mente aut voce, est opus dialecticae; ut vero essentia rei menti obiecta, aut definitione explicata, est essentia metaphysica, quae dum in ordine ad definitionem explicatur, logice declarari dicitur, et ita loquitur Philosophus hic.

Haec autem definitio potest aut tota distincte praedicari de definito, et tunc est propria et adaequata praedicatio quidditatis; potest item praedicari per partes, enuntiando vel solum genus, vel solam differentiam; et tunc, licet absolute non praedicetur totum quod quid est, tamen explicite praedicatur aliquid eius, et implicite totum, quia nec genus nec differentia praedicantur ut partes, sed ut aliquo modo dicunt totum. Et ideo sub *quod quid erat esse*, non sola definitio, sed etiam genus et differentia, ea ratione qua praedicantur de definito, comprehenduntur. Et hoc modo animal dicitur esse quod quid erat esse hominis, non integrum formaliter, confuse tamen totum. Nec refert quod differentia dicatur praedi-

porque se predica *in quale quid*, es decir, como esencial y constitutiva de la esencia de la cosa. Por eso, todos los predicados accidentales, sean de la clase que sean, están excluidos de la esencia porque no se predican del objeto esencial y primariamente.

Cuest. 2. En segundo lugar, puede cuestionarse si los accidentes tienen esencia, es decir, si pueden ser definidos y cómo. Este problema lo trata amplísimamente Aristóteles aquí en el texto 12 y siguientes y en todo el capítulo posterior. Pero esta cuestión apenas tiene sentido plantearla respecto de la realidad, sino únicamente respecto de la palabra. En resumen, lo que enseña Aristóteles se reduce a esto: si se toma en sentido metafísico la expresión aquello en que cada cosa consiste, o sea la esencia, es evidente que los accidentes tienen cierta esencia real, lo mismo que son entes reales, ya que el ente adquiere por la esencia categoría de ser. Pero al igual que los accidentes son ser sólo analógica y relativamente, de la misma manera sólo tienen una esencia relativa, según la misma analogía proporcional.

Por esto, siguiendo el aspecto lógico de aquello en que cada cosa consiste, es decir, de la definición, es evidente que con la misma proporción hay que afirmar que los accidentes pueden tener una definición, porque tienen una esencia real y no simple en absoluto metafísicamente. Ahora bien, toda esencia real y compuesta puede ser explicada con una proposición y una concepción expresa de la mente, que es en lo que consiste ser definida. Además, los accidentes tienen sus propios géneros y diferencias; por consiguiente, pueden ser definidos por ellos. Mas como la esencia accidental es imperfecta, tampoco puede ser definida más que imperfectamente. La imperfección puede consistir, o en que su género y diferencia son muy incompletos o imperfectos en el ámbito del ser, mucho más, por ejemplo, que el género del alma o de la materia; o en que los accidentes no pueden definirse si no es añadiendo algo a la definición a fin de que se la formule con relación a esto. En este sentido se dijo que la sustancia tenía prioridad de definición sobre el accidente, por no poder definirse éste si no es por la sustancia. Pues para que la definición declare con verdad y propiedad su esencia, es necesario que la

cari in quale, quia praedicatur in quale quid id est, essentiale, et constituens rei essentiam. Unde constat omnia praedicata accidentalia, qualiacumque sint, excludi a quod quid erat esse, quia non praedicantur per se primo de re.

Q. 2. Secundo, hic quaeri potest an accidentia habeant quod quid erat esse, id est, an definiri possint, et quomodo. Quam rem latissime tractat Aristoteles hic, text. 12 et sequentibus, et toto cap. seq. Sed vix potest hic esse quaestio de re, sed de nomine tantum. Summa ergo eorum quae Aristoteles tradit, in hoc continentur. Quod si metaphysice loquamur de quod quid erat esse, id est, de essentia, constat accidentalia aliquam habere realem essentiam, sicut sunt entia realia, nam ens per essentiam in ratione entis constituitur. Ac sicut accidentalia analogice et secundum quid sunt entia, ita solum habent essentiam secundum quid, et cum eadem proportionali analogia.

Atque hinc ulterius loquendo logice de quod quid erat esse, id est, de definitione, eadem proportione constat esse dicendum accidentia posse aliquam definitionem habere, nam habent realem essentiam et metaphysice non omnino simplicem; omnis autem essentia realis et composita potest oratione aliqua et expressa mentis conceptione declarari; et hoc est definiri. Item accidentia habent sua propria genera et differentias; ergo per ea definiri possunt. Sicut autem essentia accidentalis est imperfecta, ita non nisi imperfecte potest definiri. Quae imperfectio consistere potest, vel in eo quod genus et differentia eius in latitudine entis valde incompleta sunt et imperfecta, multo magis quam sit genus animae, vel materiae; vel certe in eo quod non possunt definiri accidentia, nisi ponendo in definitione aliquod additum, ut per ordinem ad illud talis essentia declaretur. Quomodo superius dictum est substantiam esse priorem definitione accidente, quia non potest accidens nisi per substantiam definiri. Nam ut definitio eius vere ac proprie declaret essentiam eius, necesse est ut per aliquam

explique mediante alguna relación con la sustancia, tema del que hemos hablado en la disp. XXXVII, sec. 1.

Hay que tener en cuenta que en este texto parece que Aristóteles habla a veces del ser *per accidens*; otras, en cambio, del accidente, y la consideración de ambos en orden a la definición no es completamente idéntica, porque el ente *per accidens* en cuanto tal, no tiene en realidad una definición, sino que hay que explicarlo con muchas definiciones o con una serie de definiciones, porque lo mismo que no es un ser sino varios, de igual modo no tiene una esencia sino varias, y otro tanto hay que decir proporcionalmente de la definición; en cambio, el accidente propiamente entendido es, como digo, un ente *per se*, no en cuanto se contrapone a "en otro", sino en cuanto se contrapone a *per accidens*; es decir, es *per se* no en la razón del ser, sino en la razón de unidad, y así puede ser definido con una sola definición, aunque no sea perfectamente una, porque siempre se requiere añadirle algo, y esto hace que se pueda en cierto modo compararle con el ente *per accidens.*

CAP. V

SOLUCIÓN DE LAS DUDAS SOBRE LAS DEFINICIONES DE ACCIDENTE

Cuest. única. Nada hay aquí digno de atención, si no es cierta regla que se deduce ordinariamente de este capítulo, a saber, que no se incurre en falacia cuando el accidente en concreto se aplica adjetivamente al sujeto que connota, por ejemplo, al decir nariz chata, o pelo rizo, o también cuerpo blanco. En efecto, esta regla no sólo tiene lugar en los accidentes propios, como algunos señalan, sino también en los comunes respecto del sujeto adecuado que connotan. Pues en todos éstos el motivo de la aparente falacia es idéntico: que la segunda palabra parece significar lo mismo que ambas juntas; porque *blanco* significa un cuerpo disgregador de la vista, y *chato* una nariz roma; por esto se arguye que en lugar de la palabra se podía poner lo definido, y que decir *cabello rizado* sería lo mismo que decir cabello de tal figura.

habitudinem ad substantiam illam explicet, de qua re diximus disp. XXXVII, sect. 1.

Illud autem adverte, videri in hoc textu Aristotelem aliquando loqui de ente per accidens, aliquando vero de accidente: de quibus tamen non est omnino eadem ratio in ordine ad definitionem. Nam ens per accidens ut sic revera non habet definitionem, sed per plures definitiones seu aggregatum definitionum explicandum est, quia sicut non est ens, sed entia, ita non habet essentiam, sed essentias, et idem proportionaliter est de definitione. Accidens vero proprie sumptum, est ens per se (inquam), non prout distinguitur contra in alio, sed prout distinguitur contra per accidens; seu est per se non in ratione entis, sed in ratione unius, et ita una etiam definitione definiri potest, non tamen omnino perfecte una, quia in ea ponendum est aliquod additum, et quoad hoc comparatur aliquo modo enti per accidens.

CAPUT V

Solvuntur dubitationes circa definitiones accidentium

Quaest. unica. Hic nihil occurrit notatione dignum praeter regulam quamdam, quae communiter ex hoc cap. colligitur, nempe non committi nugationem cum accidens in concreto adiective coniungitur subiecto quod connotat, ut cum dicitur nasus simus, aut capillus crispus, aut etiam corpus album; haec enim regula non solum in accidentibus propriis, ut quidam significant, sed etiam in communibus locum habet respectu adaequati subiecti quod connotant. Nam horum omnium eadem est ratio apparentis nugationis, eo quod altera dictio videatur idem significare quod utraque simul; nam *album* significat corpus disgregativum visus, et *simum* nasum curvum; unde fit argumentum loco nominis posse poni definitum, atque ita perinde esse dicere *capillus crispus* quod capillus **talis** figurae.

No obstante, es cierto lo que Aristóteles enseña, que no hay falacia en esto, según se echa de ver por el modo común de hablar que se tiene por propio y no por abusivo. La razón está en que estos concretos no significan formalmente su sujeto, sino que únicamente lo connotan, y cuando se usan adjetivamente o en función de predicado, propiamente no se usan en razón de su significado formal, sino en razón de algo formal que se aplica a lo material, sin que haya de esta manera ninguna repetición o falacia. Tampoco en éstos es legítimo poner toda la definición del mismo accidente concreto en lugar del adjetivo concreto, por incluir —dice aquí Santo Tomás— algo que cae fuera de su esencia. Más claro: porque en la definición se pone el sujeto o lo material en lugar del género, y, sin embargo, en la predicación o composición con lo material mismo, sólo se añade en concepto de forma.

CAP. VI

SI SE IDENTIFICA LA ESENCIA CON EL SUJETO

En este capítulo prueba Aristóteles implícitamente la innecesidad de las esencias separadas en orden al ser de los individuos, porque lo que una cosa es no se separa de aquello de que es, tema de que nos ocupamos largamente en la exposición de este capítulo en la disp. XXXIV, sec. 3, donde tratamos de la naturaleza y supuesto y de su mutua distinción. Unicamente hay que fijarse bien en qué entiende Aristóteles por "lo que cada cosa es" y en qué consiste aquello con que lo compara, pues de su interpretación depende comprender a Aristóteles y la solución de la cuestión. Ahora bien, por aquello en que "cada cosa consiste" entiende Aristóteles la definición esencial de una cosa, pues aquello en que cada cosa consiste lo toma aquí con el mismo sentido que en los capítulos anteriores, según se evidencia por las conexiones del contexto, y porque, además, en los capítulos pasados siempre había interpretado así "lo que una cosa es"; en esta parte están de acuerdo todos los expositores.

Nihilominus certum est quod Aristoteles docet, in his non committi nugationem, quod satis constat ex communi modo loquendi, qui proprius et non abusivus censetur. Ratio vero est quia haec concreta non significant de formali subiecta, sed tantum ea connotant, et quando adiective seu ex parte praedicati ponuntur, proprie non ponuntur ratione formalis [1] significati, sed ratione formalis tantum quod applicant materiali, et ideo non fit ulla repetitio seu nugatio. Neque etiam in his licet totam definitionem ipsius accidentis concreti ponere loco ipsius concreti adiectivi, quia in sua definitione includit (ait D. Thomas hic) aliquid quod est extra essentiam suam. Vel clarius, quia in definitione ponitur ipsum subiectum seu materiale loco generis, et tamen in praedicatione vel compositione cum ipso materiali solum adiungitur ratione formalis.

CAPUT VI

An "quod quid est" sit idem cum "eo cuius est"

Hoc capite tacite probat Aristoteles propter esse individuorum non esse necessarias separatas quidditates, quia quod quid est non separatur ab eo cuius est, de qua re multa in expositione huius capitis dicimus disp. XXXIV, sect. 3, ubi de natura et supposito eorumque distinctione agimus; solum advertatur diligenter quid intelligat Aristoteles per *quod quid est,* et quid sit id cum quo illud comparat; nam ex horum intelligentia pendet sensus Aristotelis et explicatio quaestionis. Igitur per *quod quid erat esse,* intelligit Aristoteles definitionem essentialem rei: eodem enim modo hic accipit *quod quid est,* quo in praecedentibus capitibus, ut manifeste patet ex connexione contextus, et in superioribus semper hoc sensu egerat de quod quid, et quoad hanc partem omnes expositores conveniunt.

[1] "*materialis*", en otras ediciones (N. de los EE.).

Pero algunos dicen que Aristóteles compara lo que cada cosa es con lo definido. Resulta difícil, porque de esta manera lo que cada cosa es se identificaría con el sujeto no sólo en las sustancias, sino en los accidentes, cosa que Aristóteles niega. La ilación resulta clara, porque en todas las cosas lo definido se identificaría con su definición y viceversa. Responden que Aristóteles no niega esto de los accidentes, sino de los entes *per accidens* que no tienen esencia. Pero tampoco se puede admitir, porque de las cosas que reciben denominación de accidentales Aristóteles no dice aquí que no tengan esencia, sino que más bien supone que la tienen, aunque menos perfecta, según dijo en el capítulo anterior, y niega que se identifique con el sujeto.

Por eso a mí me satisface sobremanera la exposición de A. de Hales, que a su vez la tomó del Comentador: que aquí se compara lo que cada cosa es a la sustancia primera o al sujeto a quien se atribuye. Pues cuantas cosas tienen de alguna manera esencia, pertenecen a la misma primera sustancia. Así resulta clarísima la doctrina del Filósofo, de que "lo que cada cosa es" se identifica con aquello de que es, es decir, con el sujeto a quien se atribuye como tal esencia y *per se*; pero no con aquel de quien sólo se dice *per accidens*. Así, pues, el Filósofo compara "lo que cada cosa es" con cualquier sujeto de quien se predica y establece dos reglas generales. La primera es su identificación con aquello de que se predica esencialmente; la otra, la no identificación con aquello de que se predica accidentalmente. Y puesto que "lo que cada cosa es", es algo sustancial —pues como tal existe—, de ningún sujeto se dice accidentalmente, sino esencialmente; por lo tanto, se identifica absolutamente con su sujeto. "Lo que cada cosa es" accidentalmente, si se le compara formalmente a algo de su género y que le sirva de sujeto en la predicación, también se identifica con su sujeto, como, por ejemplo, la esencia de la blancura se identifica con la blancura o con esta blancura. Mas como esta esencia es accidental se puede predicar *per accidens* de la sustancia, y por lo mismo no se identifica con aquello a que pertenece de este modo, porque no le pertenece como esencia, sino como accidente.

Quidam vero aiunt Aristotelem comparare quod quid cum definito. Sed obstat, quia secundum hunc modum non solum in substantia, sed etiam in accidentibus, quod quid est, esset idem cum eo cuius est; quod Aristoteles negat. Et sequela patet, quia in omnibus rebus definitum esset idem cum sua definitione, et e converso. Respondent non negare hoc Aristotelem in accidentibus, sed in entibus per accidens, quae non habent quod quid est. Sed obstat, quia Aristoteles hic de his, quae accidentaliter dicuntur, non dicit non habere quod quid est, sed potius supponit habere illud, licet minus perfectum, ut superiori capite tradiderat, et negat illud esse idem cum eo cuius est.

Quocirca mihi valde placet expositio Alex. Alensis, quam ex Commentatore sumpsit, comparari hic quod quid est ad primam substantiam, seu ad subiectum cui attribuitur; omnia enim quae habent aliquo modo quod quid est, sunt ipsius primae substantiae. Et hoc modo clarissima est doctrina Philosophi, quod quid est esse idem cum eo cuius est, id est, cum eo subiecto cui attribuitur in eo quod quid ac per se, non vero cum eo de quo dicitur per accidens. Itaque comparat Philosophus quod quid est ad omne subiectum de quo dicitur, et duas generales regulas constituit. Prima est, respectu eius de quo dicitur per se, esse idem cum illo; alia, respectu eius de quo dicitur ex accidente, non esse idem. Et quia quod quid est est substantiale, quia ut tale est, de nullo dicitur per accidens, sed tantum per se, ideo simpliciter est idem cum eo cuius est. Quod quid autem accidentale, si formaliter comparetur ad rem sui generis, et sibi per se subiectam in praedicatione, etiam est idem cum eo cuius est, ut quod quid est albedinis cum albedine vel cum hac albedine. Quia vero huiusmodi quod quid est accidentale, potest etiam dici per accidens de substantia, ideo respectu eius cuius hoc modo est, non est idem cum eo, quia non est eius ut quod quid est eius, sed ut accidens eius.

Explicada así la doctrina de Aristóteles, queda magníficamente preparado el camino para demostrar que no hay ideas separadas de las cosas y sustancias singulares, que es lo que Aristóteles pretende. También se acaban con esto las cuestiones de la distinción de naturaleza y supuesto, y de abstracto y concreto en las sustancias, aun tomadas universalmente, como hombre y humanidad, materia tratada por nosotros en la citada disp. XXXIV.

Cuest. 1. Aquí tiene propiamente su lugar la cuestión de la identidad entre definición y definido; pero como es dialéctica y no tiene dificultad, la omito.

Cuest. 2. También se podría tratar aquí cómo lo definido en general, o sea la especie, se identifica con el individuo al cual se refiere propiamente lo que se expone sobre la unidad individual en la disp. V. Pero no hay que olvidar que cuando Aristóteles dice que la esencia se identifica con el sujeto, no excluye toda distinción de razón, bien fundada en nuestro modo de concebir —por ejemplo, entre la definición y lo definido—, bien en la cosa concebida —como entre la especie y el individuo—. Excluye, por consiguiente, la distinción real y la "*ex natura rei*" y cualquier otra que impida la predicación formal y *per se*: de este modo el texto del Filósofo resulta fácil en los demás puntos.

Cap. VII

Cómo y por quién se producen las formas de las cosas

Comienza a desarrollar aquí la tercera parte de su polémica contra Platón —que las ideas no se necesitan para la generación— y con tal motivo distingue en este capítulo y en el siguiente diversos principios y clases de generación, a saber, por arte, por naturaleza, por azar y algunos más, que examinamos detalladamente en la disp. XVIII sobre la causa eficiente.

Cuest. 1. Especialmente suele discutirse aquí con ocasión del texto de Aristóteles, en primer lugar, si todo lo que se hace se hace de alguna materia, cuestión que roza la del conocimiento de la creación por Aristóteles. Pero él habla aquí de las acciones naturales, y respecto de éstas es verdadera la proposición

Atque hoc modo explicata sententia Aristotelis, aptissime per illam paratur via ad ostendendum ideas non esse separatas a rebus et substantiis particularibus, quod Aristoteles intendit. Sic etiam cessant hic quaestiones de distinctione naturae a supposito, et de distinctione abstracti a concreto in substantiis, etiam universe conceptis, ut sunt homo et humanitas, quae a nobis tractatae sunt dict. disp. XXXIV.

Quaest. 1. Pertinet autem huc proprie quaestio de identitate definitionis cum definito; sed quia dialectica est, et nihil habet difficultatis, eam praetermitto.

Q. 2. Posset etiam hic tractari quaestio quomodo definitum in communi, seu species, sit idem cum individuo de quo per se dicitur, quae disp. V de unitate individuali tractantur. Hinc tamen collige, cum Aristoteles ait quod quid est[1] esse idem cum eo cuius est, non excludere omnem distinctionem rationis, sive fundatam in modo concipiendi, ut inter definitionem et definitum, sive in re concepta, ut inter speciem et individuum; excludit ergo distinctionem rei, et ex natura rei, et omnem illam, quae impedit praedicationem formalem ac per se, et sic erit facilis littera Philosophi quoad reliqua.

Caput VII

Quomodo et a quo formae rerum fiant

Hic incipit perficere tertiam partem disputationis contra Platonem, quod ideae non sint necessariae propter generationem, et ea occasione in hoc et sequenti capite varia distinguit principia et modos generationum, scilicet, ab arte, vel natura, vel casu, et alia, quae latissime disputantur a nobis in disp. XVIII de causa efficienti.

Quaest. 1. Hic vero specialiter disputari solet occasione textus Aristotelis, primo, an omnia quae fiunt fiant ex aliqua materia, quod tangit quaestionem illam, an Aristoteles cognoverit creationem. Sed hic Aristoteles de actionibus naturalibus loquitur; et in his verum habet generalis propositio,

[1] No estimamos admisible el adverbio *non*, que consta en algunas ediciones, antes de *esse idem*, etc. (N. de los EE.).

que afirma que todo se produce de una materia distinta. Y en este sentido hay que tomar otra proposición que tiene en el texto 24: *así pues, según se dice, no hay producción posible si nada preexiste.*

Cuest. 2. En segundo lugar, suele discutirse si todas las cosas materiales pueden existir o dejar de existir, con motivo de las palabras del Filósofo en el texto 22: *todas las cosas que se producen naturalmente tienen materia; pues cada una de ellas puede existir y dejar de existir, y esto precisamente por la materia.* Pero en este texto no hay fundamento para tal problema, porque lo único que en él se afirma es que todo lo que puede existir o no existir se lo debe a la materia. Mas ni esta proposición es susceptible de conversión simple, ni Aristóteles dijo esto. Se discute, sin embargo, esta cuestión en la disp. XIII, sec. 8 y siguientes.

Cuest. 3. Tercero, se puede examinar si todas las cosas engendradas de un semen pueden originarse también por putrefacción y sin semen. Porque Aristóteles afirma claramente aquí, en el texto 22, que las mismas cosas que se producen de un semen, sucede que se originan sin semen. Por esta razón, así lo afirmó Averroes de todos los animales sin distinción, lib. VIII de la *Física*, com. 46. En cambio Avicena, lib. II *Sufficient.*, niega que esto pueda darse en general, pues juzga que se distinguen específicamente los animales que se originan por putrefacción sin semen, de los otros engendrados por semen que parecen semejantes. Pero ambas opiniones están bastante en contradicción con la experiencia. Pues vemos que se generan por putrefacción algunos animales completamente semejantes a los que se producen por propagación seminal, lo cual es asimismo evidente en las plantas, y, al revés, excede todo natural evento que animales perfectos, como caballos, leones, etc., se generen, si no es por generación propia y *per se.*

Por eso Santo Tomás distingue con razón en este pasaje, pesando mucho las palabras del Filósofo: *porque algunas cosas se originan idénticamente por semen y sin semen.* En efecto, dijo *algunas,* porque esto no es común a todas. La distinción se refiere a los vivientes perfectos e imperfectos; pues éstos pueden ser causados sin semen por influjo de los cuerpos celestes, por ser tan imperfectos

quae affirmat omnia fieri ex materia [1] alia. Et eodem modo accipienda est alia propositio, quam habet text. 24: *Quare, quemadmodum dicitur, impossibile est fieri, si nihil praeexistat.*

Q. 2. Secundo quaeri solet an omnia, quae materiam habent possint esse et non esse, propter verba Philosophi, text. 22: *Cuncta quae natura fiunt habent materiam; possibile enim est esse et non esse eorum unumquodque, hoc autem materia.* Sed in hoc textu non habet fundamentum illa quaestio, quia hic solum dicitur omne quod potest esse et non esse, id habere ex materia; non potest autem haec affirmans propositio converti simpliciter, nec Aristoteles id dixit. Tractatur vero illa quaestio disp. XIII, sect. 8 et seq.

Q. 3. Tertio quaeri potest an omnia quae generantur ex semine possint ex putrefactione et sine semine generari. Nam Aristoteles hic, text. 22, clare affirmat, eadem quae ex semine fiunt, contingere fieri sine semine. Propter quod Averroes, VIII Physicor., comm. 46, de omnibus animalibus sine distinctione id affirmat. Avicen. vero, lib. II Sufficient., in universum negat id fieri posse; putat enim specie distingui animalia quae sine semine fiunt ex putrefactione, ab aliis quae similia videntur ex semine generatis. Sed utraque opinio satis est repugnans experientiae. Nam videmus nonnulla animalia generari ex putrefactione omnino similia iis quae per seminalem propagationem fiunt, et in plantis idem est evidens. Et e contrario praeter omnem naturalem eventum est quod animalia perfecta ut equi, leones, etc., generentur nisi per propriam et per se generationem.

Quapropter D. Thom. hoc loco recte distinguit, expendens accurate verba Philosophi dicentis: *Quaedam enim eadem ex semine, et absque semine fiunt.* Dixit enim *quaedam,* quia non est id commune omnibus. Distinctio ergo est de perfectis et imperfectis viventibus; haec enim possunt si-

[1] *Aliqua,* en otras ediciones (N. de los EE.).

que las necesarias disposiciones para las formas pueden resultar en ellos del concurso fortuito de otros agentes: en cambio, los otros vivientes son tan perfectos y exigen una organización tan exacta y maravillosa, que no pueden producirse sino mediante una causa propia y *per se.* Y esto mismo, según dije, enseña la experiencia de ambas clases de vivientes. En esta solución se aúnan contra Avicena y el Comentador los partidarios de las escuelas de Santo Tomás y Escoto en este pasaje; A. Hales y otros.

Cuest. 4. De aquí surge una segunda cuestión: qué causa infunde las formas sustanciales en estos vivientes, y si tiene el cielo poder suficiente para esto, de lo cual hablé en la disp. XV, sec. 1.

Cuest. 5. Asimismo puede discutirse si esta clase de generación de las cosas se puede llamar causal. Pero esto tiene fácil respuesta, por ser causal respecto de los agentes particulares, pero no respecto del sol. Así es el parecer de Santo Tomás, cuya sentencia defiende Iavello contra la de Janduno en la cuestión 10. El asunto es fácil: de otra manera puede decirse que dicha generación es *per accidens* y fortuita respecto del concurso de causas que disponen la materia; pero, supuesta dicha disposición, la forma sustancial es infundida *per se* por intención del agente universal. Tocamos esto en la disp. última, sec. última.

Cuest. 6. Puede preguntarse aquí cómo concurren a sus efectos los ejemplares de las artes; ya que Aristóteles dice en este lugar que la salud en la materia proviene de la salud en la mente, es decir, sin materia. Exponemos la cuestión y el pasaje en la disp. XXV, sec. 3.

Puede, finalmente, preguntarse si las acciones inmanentes son verdaderas acciones; en efecto, el Filósofo parece afirmarlo expresamente al decir: *entre las generaciones y movimientos, unos se llaman intelecciones, efectuaciones o producciones otros.* Se discute esto extensamente en la disp. XLVIII, sec. 2; y en la disp. XLIX, sec. 4.

ne semine virtute coelestium corporum causari, quia sunt adeo imperfecta, ut dispositiones ad eorum formas necessariae casu possint in subiecto consurgere ex contingenti concursu aliorum agentium; at priora viventia adeo sunt perfecta, et tam exactam ac mirabilem organizationem postulant, ut minime possint nisi a causa propria ac per se fieri. Atque ita hoc ipsum docet experientia de utroque viventium ordine, ut dixi. Et in hac resolutione conveniunt contra Avicennam et Commentatorem sectatores utriusque scholae D. Thom. et Scot. hic; Alexand. Alens. et alii.

Q. 4. Hinc vero nascitur altera quaestio, quaenam causa inducat formas substantiales in haec viventia, et an caelum habeat ad hoc sufficientem virtutem, de qua re dixi disp. XV, sect. 1.

Q. 5. Quaeri item potest an huiusmodi rerum generatio sit dicenda causalis. Hoc vero facilem habet resolutionem; nam respectu particularium agentium est causalis, respectu vero solis non ita. Ita D. Thomas., cuius sententia defenditur contra impugnationes Ianduni a Iavello, q. 10. Sed est res facilis. Aliter dici potest, illam generationem quantum ad concursum causarum disponentium materiam esse per accidens et a casu; posita vero illa dispositione per se et ex intentione agentis universalis induci talem formam substantialem, quod attigimus disputatione ult., sect. ult.

Q. 6. Praeterea, hic quaeri potest quomodo exemplaria artium ad suos effectus concurrant: quia Aristoteles hic ait sanitatem in materia oriri ex sanitate in mente, seu sine materia. Hanc quaestionem et locum exponimus disp. XXV, sect. 3.

Denique potest quaeri utrum actiones immanentes sint vere actiones; ita enim expresse videtur affirmare Philosophus dum ait: *Generationum autem et motuum, haec quidem intellectio, illa vero effectio seu factio vocatur.* De hac re late disputatum est disp. XLVIII, sect. 2, et disp. XLIX, sect. 4.

CAP. VIII

CONTINÚA EL MISMO TEMA; QUE NO HAY DE SUYO PRODUCCIÓN DE FORMA, SINO DEL COMPUESTO

Cuest. 1. En primer lugar, examina el mismo Filósofo si la forma se genera propiamente, cuestión que hemos resuelto con brevedad en la disp. XV, sec. 4.

Cuest. 2. Si esto es aplicable sólo a las formas sustanciales o también a las accidentales. Allí, en el número 6, damos concisamente la solución afirmativa.

Cuest. 3. Si las formas sustanciales son inducidas en la materia por algún agente universal o por agentes particulares: ampliamente acerca de esto, disp. XV, sec. 2, y disp. XVIII, sec. 1 y 2.

Cuest. 4. Si cada ser genera otro que le sea semejante. La solución de esta cuestión se deduce de los mismos pasajes y de la división de la causa eficiente en unívoca y equívoca, que se da y explica en la disp. XVII, sec. 2. Dos advertencias únicamente, la una que Aristóteles habla propiamente de la generación, comprendiendo la alteración, que dispone para ella; pero no habla de toda acción, pues quien produce un movimiento local, no causa propiamente algo semejante; ni los agentes pretenden con todas sus acciones inmanentes la producción de semejante, sino que se dice que cada potencia produce lo que se acomoda y proporciona a su perfección. Pues éstas no actúan tanto por comunicarse como por perfeccionarse: consecuentemente no producen con propiedad efectos semejantes. Aunque si se toma con sentido lato la semejanza, se aplica también a la causa equívoca y se puede decir igualmente que ella produce efectos semejantes a sí. En segundo lugar, hay que advertir que Aristóteles aquí no dijo que todas las cosas fuesen engendradas por seres semejantes a sí, sino que dijo de manera imprecisa: *en algunas cosas es patente que el generante es de la misma naturaleza que lo generado.* Esto en general es verdad con toda propiedad en las causas unívocas; en cambio, en las equívocas, según semejanza eminente y virtual; en las causas artificiales o intencionales, según semejanza ideal o representación

CAPUT VIII

De eadem re, et quod forma non per se fiat, sed compositum

Quaest. 1. Primo ab ipso Philosopho tractatur an forma per se generetur, quam quaestionem expedivimus breviter disp. XV, sect. 4.

Q. 2. An hoc non solum in formis substantialibus, sed etiam accidentalibus verum sit, ibi num. 6, ubi breviter affirmantem partem resolvimus.

Q. 3. An formae substantiales introducantur in materiam ab aliquo agente universali, vel a particularibus: de hac quaest. late disp. XV, sect. 2, et disp. XVIII, sect. 1 et 2.

Q. 4. An unumquodque generet sibi simile. Haec quaestio ex eisdem locis expedita est, et ex divisione causae efficientis in univocam et aequivocam, quae traditur et explicatur disp. XVII, sect. 2. Solum advertenda sunt duo. Unum est Aristotelem loqui proprie de generatione, sub ea comprehendendo alterationem, quae ad illam disponit; non vero de omni effectione; sic enim qui localiter movet, non proprie agit simile; nec per omnes actiones immanentes intendunt agentia productionem sibi similium, sed unaquaeque potentia dicitur agere id quod proportionatum et accommodatum est ad suam perfectionem. Haec enim non tam agunt ut se communicent, quam ut se perficiant; et ideo non agunt proprie sibi similia. Quamquam si late extendatur similitudo ad causam aequivocam, possunt etiam haec dici agere sibi similia. Secundo igitur advertendum est Aristotelem hic non dixisse omnia generari a sibi similibus, sed indefinite ait: *In quibusdam manifestum est quod generans tale est quale id quod generatur.* Est ergo generaliter et in omni proprietate verum in causis univocis; in aequivocis autem secundum eminentiam et virtualem similitudinem; in artificialibus vero seu intellectualibus causis secundum idealem seu intentionalem repraesentatio-

ideal intencional. De manera que la explicación de esto carece de dificultad. Vide Soncinas, en este libro, q. 14; Iavello, q. 12, y otros.

CAP. IX

ALGUNAS DUDAS SOBRE EL MISMO PROBLEMA, CON SUS SOLUCIONES

Cuest. 1. Aquí suele investigarse, en primer lugar, sobre la educción de la forma de la potencia de la materia: si existe y qué características tiene, y sobre la preexistencia en acto de algo de la forma en la materia. Acerca de esto hay amplia referencia en la disp. XV, sec. 2 y 3, en la segunda de las cuales se expone *ex professo* el texto 29 de este capítulo.

Cuest. 2. Cómo la virtud del semen o las fuerzas accidentales pueden causar la generación sustancial: sobre esto ampliamente en la disp. XVIII, sec. 2.

Además todas las cuestiones catalogadas en el capítulo anterior caben también aquí, porque la doctrina expuesta por Aristóteles es casi la misma.

CAP. X

LA ESENCIA CONSIDERADA EN ORDEN A LA DEFINICIÓN

Cuest. 1. Inicialmente habría que preguntarse aquí si es de competencia del metafísico ocuparse de la definición; pero de esta materia hablé en la disp. I, introductoria, sec. 4, donde demostré que la forma de definir mental y, por lo tanto, verbalmente es oficio del dialéctico; el metafísico, en cambio, explica el fundamento de la definición, que es la esencia del objeto. No obstante, como la misma esencia y quididad, tal como es en sí, se conoce con dificultad, por lo mismo expone Aristóteles muchos puntos de la definición tal como nosotros la hacemos o debemos hacerla, para descubrirnos el concepto de esencia y para demostrar sobre todo que la materia pertenece al concepto esencial de algunas cosas, a fin de servirse de esto como de una razón más contra Platón para demostrar que no puede haber ideas de tales cosas separadas de la materia. Este es el motivo de tratar de la definición en todos estos capítulos, en cuyo desarrollo nosotros expondremos concisamente lo que tenga puro carácter dialéctico.

tionem; et ita nullam habent difficultatem, quae de hac re tractari solent: vide Soncin., hoc lib., q. XIV; Iavel., q. XII, et alios.

CAPUT IX

De eadem re dubitationes nonnullae cum solutionibus earum

Quaest. 1. Primo quaeri solet hic de eductione formae a potentia materiae, quae et qualis sit, et an aliquid formae actu praecedat in materia. De qua re late disp. XV, sect. 2 et 3, ubi in secunda ex professo exponitur text. 29 huius capitis.

Q. 2. Quomodo virtus seminis vel accidentales virtutes efficiant substantialem generationem; de quo late disp. XVIII, sect. 2.

Quaestiones etiam omnes in superiori capite annotatae in hoc habent locum, quia ab Aristotele fere repetitur eadem doctrina.

CAPUT X

De quidditate in ordine ad definitionem

Quaest. 1. Principio hic quaeri posset, ad philosophum primum pertineat de definitione disputare; sed de hoc disp. I prooemiali, sect. 4, ubi ostendimus formam definiendi tum mente, tum consequenter verbo, ad dialecticum spectare; metaphysicum vero explicare fundamentum definitionis, quod est essentia rei; tamen, quia haec ipsa essentia et quidditas, prout in se est, difficile cognoscitur, ideo Aristoteles multa tradit de ipsa definitione prout a nobis fit, aut fieri debet, ut in ordine ad nos rationem essentiae declaret, et maxime ut ostendat materiam pertinere ad essentialem rationem aliquarum rerum, ut hac etiam ratione contra Platonem ostendat non posse dari talium rerum ideas a materia separatas. Hac ergo ratione in his capitibus agit de definitione, in quorum tractatione nos ea omnia quae mere dialectica sunt breviter attingemus.

Cuest. 2. Se pregunta, en segundo lugar, si es esencial a la definición constar de partes. Mas en esto la opinión afirmativa de Aristóteles está suficientemente clara, y, una vez explicada la palabra misma y la función de la definición, no ofrece duda. Pues nosotros no podemos conocer distintamente y explicar la esencia de las cosas por medio de conceptos simples; y por eso para concebir y explicar con distinción su naturaleza, la dividimos en muchos conceptos, con el fin de llegar a conocer lo que le es propio o común, esencial o accidental, y conjugando de esta manera los conceptos esenciales de una cosa, llegar al conocimiento distinto de la misma; y a esta concepción distinta la llamamos definición esencial, bien en cuanto concebida por la mente, bien en cuanto formulada por la palabra; y de una manera proporcional obtenemos las definiciones llamadas descriptivas. Por consiguiente, se deduce que es de esencia de la definición ser una proposición, y, en consecuencia, tener partes; por lo tanto, el modo propio de la búsqueda de la definición es por la división de los conceptos comunes hasta llegar a los conceptos propios rechazando los extraños, como expone más ampliamente Aristóteles en el lib. II de los *Anal. Seg.* c. 14.

Cuest. 3. Tercero, si las partes de la definición se corresponden con las partes de la cosa definida. Parece que lo afirma el Filósofo al comienzo de este capítulo diciendo: *como la definición con el objeto, así se corresponde cada parte de la definición con cada parte del objeto.* Esto también puede deducirse del oficio y fin de la definición. Pues siendo una explicación distinta de la esencia completa del objeto, y valiéndose para este cometido, por así decirlo, de conceptos parciales, parece necesario que a éstos correspondan partes proporcionales en el definido. En contra está que muchas veces el definido es simple y no tiene verdaderas partes y también que, aun teniéndolas, no siempre les corresponden las partes de la definición, sino que más bien cualquier parte de la definición expresa toda la esencia, aunque con menos distinción que la definición misma: por ejemplo, el género y la diferencia, por más que sean partes de la definición, no expresan partes del definido, sino el todo de una manera confusa e incompleta. Algunos creen que Aristóteles se refiere únicamente a las cosas naturales y compuestas y que

Q. 2. Secundo ergo inquiritur an de ratione definitionis sit ut partibus constet. Sed in hoc satis expressa est sententia Aristotelis hic affirmantis; et, si nomen ipsum, et munus definitionis explicetur, dubitationem non habet. Nos enim per simplices conceptus non possumus distincte cognoscere et explicare rerum essentias; et ideo ad distincte concipiendam vel explicandam naturam rei, eam in plures conceptus dividimus, ut quid ei proprium, commune, quid essentiale, quid accidentale sit, cognoscamus, atque ita tandem apte coniungendo conceptus essentiales rei, ipsam distincte concipiamus; eamque distinctam conceptionem, definitionem essentialem vocamus, vel mente conceptam, vel voce expressam; et proportionali modo conficimus definitiones quas descriptivas appellant. Sic ergo constat de ratione definitionis esse ut sit oratio, et consequenter ut partes habeat, unde proprius modus venandi definitionem est per divisionem conceptuum communium usque ad proprios, alienos reiiciendo, ut latius Aristoteles, lib. II Poster., c. 14.

Q. 3. Tertio, an partes definitionis correspondeant partibus rei definitae; id enim affirmare videtur Philosophus initio huius capitis dicens: *Sicut ratio ad rem, similiter et pars rationis ad partem rei se habet.* Idque colligi potest ex munere et fine definitionis. Nam cum distincte declaret totam rei essentiam, et ad hoc munus utatur (ut sic dicam) partialibus conceptibus, videtur necessarium ut illis correspondeant partes proportionatae in definito. In contrarium est quia saepe definitum est res simplex, et non habet veras partes. Item, licet eas habeat, non semper illis respondent partes definitionis, sed potius quaelibet pars definitionis dicit totam rei essentiam, licet minus distincte quam ipsa definitio; genus enim et differentia, licet sint partes definitionis, non significant partes definiti, sed totum confusa et incompleta ratione. Aliqui putant Aristotelem loqui de rebus tantum naturalibus et compositis, et in illis veram esse in

respecto de éstas es exacta siempre su afirmación, por corresponder al género la forma genérica y a la diferencia la forma específica, que son distintas. Pero esta respuesta supone, en primer lugar, la falsa doctrina de la pluralidad de las formas, de acuerdo con la jerarquía de predicados esenciales, cosa que hemos refutado en la disp. XV. Además, contradice al sentido total y común de las palabras de Aristóteles.

Ahora bien, dos son las interpretaciones posibles del Filósofo. En primer lugar, que su formulación no pretende ser más que una comparación proporcional y no absoluta, sino con justos límites en su aplicación. Es decir, quiere que las partes de la definición guarden entre sí y respecto del definido la misma proporción que las partes del objeto han de guardar entre sí y respecto del todo. No porque sea necesario que toda cosa definida tenga partes, sino que se haga la comparación respecto de la que las tenga. La proporción consiste en que las partes de la definición, igual que las del objeto, están en relación de potencia y acto. La segunda interpretación es llamarlas partes del objeto o partes físicas, si con propiedad se trata de una cosa físicamente compuesta, a las que corresponden las partes de la definición, bien realmente, si la definición se hace de un modo físico, bien según proporción y semejanza, si se trata de una definición metafísica y propia por género y diferencia. E incluso que con criterio más amplio se llame partes del objeto a los mismos grados metafísicos precisivamente tomados, que se expresan, en cuanto partes de la definición, por el género y la diferencia.

Cuest. 4. La cuarta y principal cuestión respecto de este capítulo es si la materia es parte de la esencia de la sustancia material, y si, por lo tanto, entra la materia en la definición. La primera cuestión se trata expresamente en la disp. XXXVI, sec. 2, donde con Aristóteles y Santo Tomás nos adherimos a la sentencia afirmativa. De donde se deduce que en la definición esencial de las sustancias materiales entra la materia, no como algo añadido, lo cual sería contra la perfección y naturaleza de la sustancia completa, sino como elemento de la esencia intrínseca de estas cosas. La materia entra en dicha definición, o expresamente en el caso de la definición física, por ejemplo, cuando se dice que el hombre consta de alma y cuerpo, o implícitamente, como incluída en el género metafísico, por ejemplo cuando se dice que el hombre es animal racional. Finalmente,

universum propositionem eius, quia generi correspondet forma generica, et differentiae forma specifica, quae distinctae sunt. Sed haec responsio primo supponit falsam sententiam de pluralitate formarum iuxta ordinem praedicatorum essentialium, quem improbamus disp. XV. Deinde est contra verba Aristotelis absoluta et generalia.

Duobus ergo modis exponi potest Philosophus. Primo, eius locutionem solum esse per proportionalem comparationem, nec esse absolutam, sed cum distributione accommodanda. Vult enim partes definitionis eam proportionem inter se et ad definitum servare, quam partes rei inter se et cum toto. Non quod necesse sit omnem rem definitam habere partes, sed quod comparatio fiat ad illam quae eas habet. Consistit autem proportio in hoc quod partes definitionis comparantur ut potentia et actus, sicut partes rei. Altera expositio est, ut partes rei dicantur vel partes physicae, si res physice ac proprie composita sit, quibus respondent partes definitionis, vel secundum rem, si definitio detur modo physico, vel secundum proportionem et imitationem, si definitio sit propria ac metaphysica per proprium genus et differentiam. Vel latius etiam dicantur partes rei ipsi gradus metaphysici praecise concepti qui per genus et differentiam, ut sunt partes definitionis, indicantur.

Q. 4. Quarta ac praecipua quaestio circa hoc caput est, utrum materia sit pars quidditatis substantiae materialis, et consequenter an in definitione talium rerum ponatur materia. Sed prior quaestio ex professo tractatur disp. XXXVI, sect. 2, ubi cum Aristotele et D. Thoma affirmantem partem amplectimur. Ex qua sequitur in definitione quidditativa substantiarum materialium poni materiam, non ut additum, hoc enim est praeter perfectionem et naturam substantiae completae, sed ut intrinseca essentia talium rerum existens. Ponitur autem materia in tali definitione, vel expresse, si definitio detur modo physico, ut cum dicitur homo constare corpore et anima; vel implicite, ut inclusa in genere metaphysico, ut cum dicitur homo animal rationale. De-

la materia entra en la definición según una especie de concepto universal, no en cuanto *materia signada*, porque ésta es la propia de los individuos, como enseña aquí el Filósofo y explican Santo Tomás y otros.

Cuest. 5. Surge de aquí la quinta cuestión, la posibilidad de definir el singular en cuanto singular, y, consecuentemente, la inclusión de la "materia signada" en su definición. La cuestión se refiere al singular no tomado en acto signado, por así decirlo, o sea, a la esencia común de la singularidad; porque en este sentido se trata de algo común, definible a su manera, como persona, supuesto y ejemplos parecidos; sino que la cuestión se refiere al singular en concreto, por así decirlo, Aristóteles niega aquí, en el texto 35, que se pueda definir el singular de esta manera, y niega, por lo mismo, que la materia signada entre en la definición. Lo mismo dice luego en el capítulo 15, texto 53; y antes, c. 4, texto 13, había dicho que sólo la especie era propiamente susceptible de definición; y en el c. 7 del lib. I de los *Anal. Seg.* dice que no hay ciencia ni definición de los individuos. Allí debe tratarse *ex professo* como en su lugar propio esta cuestión.

En efecto, no se ve tan claro por qué no puede definirse el individuo, siendo resoluble en dos conceptos, el concepto de especie y el concepto de la propia diferencia individual. Porque lo que algunos dicen, que el individuo no tiene propia diferencia individual, sino accidente individual únicamente, es falso, según consta por lo que hemos dicho en la disp. V. Además, de los individuos imperecederos hay verdadera ciencia; por ejemplo, de Dios y el ángel, ya que Aristóteles sólo lo niega de los individuos materiales. ¿Por qué, pues, no pueden tener su propia definición? Pues si éstos pueden tenerla, también la tendrán los otros en cuanto se les abstrae del tiempo y de la existencia actual. Por todo lo cual no faltan quienes crean que el singular de suyo y por su naturaleza es definible, pero que nosotros no lo definimos, porque no llegamos a conocer su propia diferencia.

Sin embargo, opino que es cuestión de palabras y que la expresión de Aristóteles es más propia, como es también la más usada. Porque la definición estrictamente entendida explica la esencia de una cosa, y, por lo tanto, lo mismo que el

nique ponitur materia in definitione secundum aliquam universalem rationem, non tamen materia signata, nam haec propria individuorum est, ut hic docet Philosophus, D. Thomas et alii exponunt.

Q. 5. Hinc oritur quinta quaestio, an singulare ut singulare definibile sit, et consequenter in eius definitione poni possit materia signata. Est autem quaestio de singulari non in actu signato (ut sic dicam), id est, de communi ratione singularitatis; hoc enim modo iam aliquid commune sumitur, quod definiri suo modo potest, sicut persona, suppositum, et alia huiusmodi; sed est quaestio de singulari (ut sic dicam) exercito. Et hoc modo negat Aristoteles, text. 35, singulare definiri; ideo enim negat materiam signatam poni in definitione: idem habet infra, c. 15, text. 53; et supra, c. 4, text. 13, dixerat solam speciem posse definiri proprie; et I Poster., c. 7, ait individuorum neque scientiam esse, neque definitionem. Quo loco res haec ex professo tractanda est.

Non enim caret difficultate, cur non possit individuum definiri, cum possit in duos conceptus resolvi, scilicet in conceptu speciei, et propriae differentiae individualis. Quod enim quidam dicunt [1], non habere individuum propriam differentiam individualem, sed tantum accidens individuale, falsum est, ut ex dictis a nobis in disp. V constat. Praeterea de individuis perpetuis est vera scientia, ut de Deo et de angelo (nam Aristotel. solum de individuis materialibus hoc negat); cur ergo non potest eorumdem esse propria definitio? Quod si illorum esse potest, etiam erit aliorum, prout abstrahuntur a tempore, et ab actuali existentia. Propter quae non desunt [2] qui existiment singulare ex se et natura sua esse definibile, a nobis tamen non definiri, quia propriam eius differentiam non attingimus.

Existimo tamen quaestionem esse de nomine, et Aristotelis locutionem magis esse propriam, sicut et magis receptam. Quia definitio proprie dicta explicat essentiam

[1] Iavell., lib. VII Met., q. 16.
[2] Ant. Andr., VIII Met., q. 7.

individuo no tiene más esencia que la específica, tampoco se debe considerar que tenga otra definición propia. Además, la contracción de la especie al individuo es a manera de contracción material, por razón de tal entidad; por eso lo que el individuo añade a la especie no se explica tanto por definición propia como por aplicación de la definición esencial a su entidad. Propiamente, pues, se define la especie, que consta de género y diferencia esencial. Pero los géneros supremos y los individuos no tienen definición propia en este sentido, aunque puedan describirse y explicarse de alguna manera. El hecho de que los singulares no sean objeto de ciencia o demostración, ha de entenderse casi del mismo modo, porque de ellos en cuanto tales sólo conocemos sus rasgos contingentes y mudables. Y si parece que se llega a algunas cosas necesarias, se hace siempre por aplicación de algún medio universal, de suerte que más es una aplicación de la ciencia universal a un caso concreto, que una ciencia propia de particulares. Esto probablemente es verdad respecto de cualquier cosa creada, porque nada hay esencialmente singular, excepto Dios, del cual puede haber una ciencia perfectísima. Lo cual es aplicable sobre todo a la ciencia humana, porque la angélica es de distinta naturaleza, obtenida por intuición de las cosas singulares tal como son en sí.

Cuest. 6. También cabe investigar aquí si respecto del definido tienen prioridad sus partes; igualmente la legitimidad de usar siempre la definición en vez de una parte de la misma.

Cuest. 7. Estas cuestiones parece plantearlas aquí Aristóteles. Trata más directamente la primera, y viene a ser su respuesta que las partes formales tienen prioridad, pero de ninguna manera las materiales. Y por partes formales entiende las que se toman de la forma en cuanto tal, o que a ella corresponden formalmente, o, por fin, las que se toman con universalidad igual al mismo definido. Por lo tanto, entiende por partes materiales las individuales o cuantas contraen la esencia de lo definido a una materia particular, la cual no se exige ciertamente por razón de la esencia formal, como, por ejemplo, el que una esfera sea de bronce. En cambio, las partes formales se dice que tienen sobre el individuo cierta prioridad de naturaleza o de causalidad, a veces incluso de orden de subsistencia, aunque

rei; unde, sicut individuum non habet aliam essentiam praeterquam essentiam speciei, ita neque aliam propriam definitionem habere censetur. Item contractio speciei ad individuum est quasi materialis ratione talis entitatis; et ideo, id quod individuum addit ultra speciem, non tam in definitione propria explicatur, quam applicatione definitionis essentialis ad hanc entitatem. Proprie ergo definitur species, quae genere et differentia essentiali constat. Genera vero summa et individua non ita propriam definitionem habent, licet aliquo modo describi et explicari valeant. Quod vero de singularibus non sit scientia vel demonstratio, intelligendum est fere eodem modo, quia de eis ut talia sunt, solum contingentia et mutabilia cognoscuntur. Quod si aliqua necessaria demonstrari videntur, id semper est in vi alicuius medii universalis, et ita potius est applicatio scientiae universalis ad particularem, quam propria scientia particularium. Quod in omni re creata fortasse verum est, quia nulla res est essentialiter singularis praeter Deum, de quo perfectissima scientia esse potest. Et maxime hoc intelligitur de humana scientia, nam angelica est alterius rationis per intuitionem singularum rerum, prout in se sunt.

Q. 6. Rursus quaeri hic potest an partes definiti sint priores ipso definito; item an loco partis definitionis liceat eius definitionem semper ponere.

Q. 7. Quas quaestiones videtur hic proponere Aristoteles. Et priorem quidem magis ex professo tractat, et in summa respondet partes formales esse priores, materiales vero minime. Per formales autem partes intelligit eas quae sumuntur a forma ut sic, vel quae illi formaliter correspondent, vel denique quae sumuntur aeque universaliter ac ipsum definitum. Unde per materiales partes intelligit individuales, vel omnes illas quae contrahunt rationem definiti ad particularem materiam, quam ex vi suae formalis rationis non requirit, ut est respectu sphaerae quod aenea sit. Dicuntur autem partes formales priores definito prioritate quadam naturae, seu causalitatis, interdum etiam subsistendi consequentia, quam-

no siempre, porque lo mismo que a veces el todo no puede existir sin estas partes, tampoco pueden a su vez las partes fuera del todo, según hizo notar aquí también Aristóteles.

Acerca de la segunda cuestión Aristóteles no dice casi nada, y la solución puede tomarse de lo apuntado arriba en el c. 4. Porque si lo incluído en la definición es verdaderamente esencial y tiene definición propia, no hay dificultad en poner en su lugar la definición; por ejemplo, siendo la definición de hombre animal racional, se puede decir legítimamente que es viviente sensible racional; incluso así resultará más clara la definición. Pero si la parte de la definición es tan simple que no tenga definición, no hay que poner en su lugar la descripción, por ejemplo, en el caso de los géneros supremos y diferencias, siendo éste el motivo de que los trascendentales no entren en las definiciones. De la misma manera, si lo que se pone en la definición no es esencial, sino algo añadido, no puede ponerse en su lugar la definición, porque se incurriría muchas veces en falacia o en círculo vicioso, según se trató en el c. 4. De acuerdo con esto, hay que interpretar al mismo Aristóteles en el lib. II de los *Tópicos*, c. 2.

CAP. XI

CUÁLES SON LAS PARTES FORMALES Y CUÁLES LAS MATERIALES

Cuest. 1. En este capítulo no hay nada nuevo que discutir porque apenas se añade nada, sino que se insiste de nuevo en la cuestión de la materia, si es o no parte de la esencia específica, decidiéndose por la afirmación; por eso se dice que las partes formales o las que integran la definición específica no excluyen la materia sensible en las cosas naturales, ni la inteligible en las matemáticas, sino que en las primeras excluyen la materia individual y en las segundas la sensible. Por consiguiente, se llaman partes formales las que se requieren según la esencia específica y para alguna función que convenga por razón de ella, aunque incluya la materia de un modo universal o proporcional; por el contrario, se llaman materiales las que convienen a la esencia común de la especie a manera de accidente. Todo esto intenta concluir contra Platón que las esencias comunes y específicas de las cosas no pueden estar separadas de toda materia.

vis non semper, quia interdum sicut totum non potest esse sine his partibus, ita neque e converso partes extra totum, ut Aristoteles etiam hic notavit.

De altera vero quaestione nihil fere Aristoteles dicit, et resolutio sumi potest ex notatis supra, c. 4. Nam si id quod ponitur in definitione est vere essentiale et definitionem propriam habet, nihil impedit quin loco eius definitio ponatur; sic enim, cum homo definiatur esse animal rationale, recte dicitur esse vivens sensibile rationale; immo sic distinctior est definitio. Si vero pars definitionis sit ita simplex ut definitionem non habeat, non oportet loco illius descriptionem eius ponere, ut patet in generibus summis et differentiis, et hac ratione transcendentia non ponuntur in definitionibus. Similiter, si id quod ponitur in definitione non sit essentiale, sed additum quoddam, non ponitur loco eius ipsius definitio, quia saepe committeretur nugatio, aut circulus vitiosus, ut c. 4 tactum est. Et iuxta haec intelligendus est idem Aristoteles, II Topic., c. 2.

CAPUT XI

Quae sint partes formales, quae vero materiales

Quaest. 1. In hoc capite nihil novi quaerendum occurrit, nam fere nihil in eo additur, sed inculcatur iterum quaestio de materia, an sit pars essentiae specificae necne, et pars affirmans concluditur; et hac ratione dicitur partes formales, seu quae sunt de definitione speciei, non excludere materiam sensibilem in rebus naturalibus, nec intelligibilem in mathematicis; sed in prioribus excludere individuam materiam, in posterioribus vero sensibilem. Unde partes formales dicuntur quae secundum specificam rationem, et ad munus aliquod ratione illius conveniens, requiruntur, etiamsi materiam in universali, seu modo proportionato includant; materiales vero dicuntur quae sunt quasi per accidens ad communem rationem speciei. Quae omnia eo tendunt ut contra Platonem concludat rationes communes et specificas harum rerum non posse ab omni materia abstrahi.

Cuest. 2. Insiste de nuevo en la cuestión que ya tocamos antes, de si la esencia se identifica con el sujeto; este pasaje en concreto e incluso las palabras del Filósofo fueron explicadas expresamente en la disp. XXXIV, sec. 5, al fin.

CAP. XII

DE LAS PARTES DE LA DEFINICIÓN, O SEA, DEL GÉNERO Y LA DIFERENCIA, RESULTA UN "UNUM PER SE"

Cuest. 1. La primera cuestión investiga aquí el origen de la unidad *per se* que tienen el definido y la definición. No se trata de averiguar de dónde les viene la unidad que tienen ambos comparados entre sí, pues ya se resolvió que les viene de su identidad, sino que el problema es saber, puesto que la definición dice o contiene muchos elementos, por qué el definido de quien se afirman dichos elementos es uno y no múltiple. Y otro tanto, consecuentemente, es aplicado a la misma definición. La solución de suyo es bastante clara. En efecto, la definición es una, porque consta de género y diferencia en relación de potencia propia y acto; y de la misma manera el definido es uno, porque su esencia consta de género y diferencia, como propio acto y potencia metafísicos ordenados esencialmente. De un acto y una potencia tales resulta siempre un *unum per se*, incluso en las cosas físicas, según se dirá luego en el lib. VIII a propósito de la materia y forma, tomándolo del lib. II *De Anima*, texto 7; por consiguiente, si son metafísicos, se ha de afirmar con más razón. Se prueba por la segunda razón que da aquí el Filósofo, a saber, porque *no existe el género sin las especies*, es decir, fuera de ellas; por lo tanto, no es más que la misma esencia de la especie concebida confusamente. Y, como explica muy bien Santo Tomás, el género no puede existir sin las especies, porque *las formas de las especies no son distintas de la forma del género*; por consiguiente, significan realmente la misma esencia y sólo se distinguen racionalmente como determinable y determinante; por lo tanto, componen un *unum per se*. Esta es, pues, la causa de que el definido y la definición tengan unidad propia.

Q. 2. Rursus inculcat quaestionem an quod quid est sit idem cum eo cuius est, quam supra iam tetigimus; et hic locus in particulari, et verba etiam Philosophi explicata ex professo sunt in disp. XXXIV, sect. 5, in fine.

CAPUT XII

Ex partibus definitionis, seu ex genere et differentia fieri per se unum

Quaest. 1. Hic prima quaestio esse potest, unde habeant definitum et definitio unitatem per se. Non est autem sensus unde habeant unitatem, definitum et definitio inter se comparata; hoc enim iam est actum, habent enim illam ex identitate; sed est sensus, cum definitio plura dicat vel contineat, unde habeat definitum, de quo illa omnia dicuntur, quod sit unum et non plura. Idemque consequenter de ipsa definitione intelligendum est. Et resolutio est per se satis clara. Definitio enim una est, quia constat genere et differentia, quae comparantur ut propria potentia et actus, et simili modo definitum est unum, quia essentia eius constat genere et differentia, ut proprio actu et potentia metaphysicis ac per se ordinatis; ex huiusmodi autem actu et potentia semper fit unum per se, etiam in rebus physicis, ut infra, lib. VIII, docetur de materia et forma, et sumitur ex lib. II de Anima, textu 7; ergo multo magis ex metaphysicis. Quod probatur ex altera ratione Philosophi in praesenti, quia, videlicet, *genus non est praeter ipsas species*, seu extra illas; unde tantum est ipsa essentia speciei confuse concepta. Et (ut recte D. Thomas declarat) ideo genus non potest esse sine speciebus, quia *formae specierum non sunt aliae a forma generis;* ergo in re dicunt eamdem essentiam, solumque differunt ut determinabile et determinans secundum rationem; component ergo unum per se. Hac ergo de causa, tam definitum quam definitio habent unitatem propriam.

Pero hay que advertir que la definición y el definido pueden considerarse, bien como están formalmente en la mente, bien como son objetivamente. Del primer modo la definición es propia y efectivamente compuesta de conceptos realmente diversos; pero se dice que tiene la unidad de un cierto todo artificial, por haber alguna subordinación y unión entre tales conceptos. Mas objetivamente no tiene composición real en virtud del género y la diferencia, sino sólo de razón, por denominación derivada de la síntesis de conceptos mentales. En cambio, el definido de ninguno de ambos modos tiene composición real, sino únicamente de razón, incluso en virtud del género y la diferencia. Y esta palabra "definido" parece debe aplicarse con más propiedad al concepto objetivo que al formal, aunque, a su vez, "definición" parezca predicarse más propiamente del concepto formal que del objetivo; por eso esta unidad es más clara de suyo en el definido que en la definición. Y así en este capítulo Aristóteles habla principalmente de la unidad *per se* del mismo definido o esencia en cuanto se compone de género y diferencia. Acerca de esta composición, distinción y comparación de elementos, hay que considerar lo que se dice extensamente en la disp. VI, sec. 9, 10 y 11.

Cuest. 2. Cabe todavía profundizar más en la cuestión de la posibilidad de que se dé el género fuera de las especies. La duda persiste por aquella proposición disyuntiva de Aristóteles: *no hay género fuera de las que son como especies del género, o, si lo hay, es en cuanto materia.* Parece insinuar que el género se encuentra a veces fuera de las especies por lo menos como materia informe. Contra esto está el que el género no puede en modo alguno hallarse fuera de las especies, porque ni se distingue realmente de ellas, ni expresa una esencia diferente de las mismas.

De dos maneras se puede entender que el género está fuera de las especies: una, realmente y por separación en la cosa misma. En este sentido es absolutamente imposible que el género se dé fuera de las especies, según se concluye de las razones aludidas, y así lo defendió en todas partes Aristóteles contra las ideas de Platón, haciendo hincapié precisamente en esta dificultad: que si existiesen ideas de especies separadas de los individuos, habría que admitir ideas de géneros

Sed est advertendum definitionem et definitum posse considerari, vel ut sunt formaliter in mente, vel ut sunt obiective. Priori modo definitio est proprie et secundum rem composita ex conceptibus mentis in re ipsa diversis; dicitur tamen habere unitatem ad modum totius cuiusdam artificialis, ob subordinationem et coniunctionem aliquam talium conceptuum. Obiective autem non habet compositionem realem ex vi generis et differentiae, sed solum rationis, per denominationem a compositione conceptuum mentis. Definitum autem neutro modo habet compositionem rei, sed tantum rationis, etiam ex vi generis et differentiae. Hoc autem nomen, *definitum*, proprius dici videtur de conceptu obiectivo quam de formali, licet e converso *definitio* proprius videatur dici de conceptu formali quam de obiectivo; et ideo haec unitas magis cernitur per se in definito quam in definitione; atque ita Aristoteles in hoc capite praecipue loquitur de unitate per se ipsius definiti seu essentiae, quatenus ex genere et differentia componitur. De hac autem compositione et extremorum distinctione et comparatione, videnda sunt quae late tractantur disp. VI, sect. 9, 10, et 11.

Q. 2. Quaeri vero ulterius potest an genus possit extra omnes species reperiri. Et ratio dubii est, nam Aristoteles sub disiunctione dicit: *Genus non est praeter eas quae ut species generis sunt, aut si est quidem, sed tamquam materia est.* Unde innuere videtur posse genus interdum reperiri extra species, saltem per modum informis materiae. In contrarium est quia genus nullo modo potest extra omnes species reperiri, cum in re ab ipsis non distinguatur nec dicat aliam essentiam ab ipsis.

Duobus enim modis intelligi potest genus esse extra omnes species: uno modo realiter per separationem in re ipsa; et hoc modo simpliciter est impossibile genus esse extra species, ut rationes factae concludunt, et hoc ubique docuit Aristoteles agens contra ideas Platonis, et inferens hoc inconveniens, quod si darentur ideae specierum abstractae ab individuis, dandae

separadas de las especies. Si, pues, el texto se interpreta según esta separación, como lo hacen comúnmente Santo Tomás y otros, la disyunción se añade solamente para evitar el equívoco de ciertas palabras que parecen significar géneros separables de las especies, pero, en realidad, no significan estrictamente géneros, sino la parte material de todo el compuesto, según aparece en el ejemplo de *voz* de que se vale Aristóteles; en efecto, *voz* puede significar en general un sonido articulado, y como tal es género; pero en cuanto puede significar el sonido únicamente como susceptible de tal modulación, es materia. Lo mismo pasa con *cuerpo,* como hace notar aquí Santo Tomás; porque en cuanto significa en general el compuesto de materia y forma sustancial es género, sin ser como tal separable en modo alguno de cada especie; pero en cuanto significa el sujeto primero apto para ser informado sustancialmente, expresa materia. No obstante, puede decirse de otro modo que el género es separable de las especies según la razón, de manera que no sea predicable de ellas; y de esta forma también es verdadera la expresión aristotélica de que, o no es separable, o no se toma como género, sino como materia. De ambos miembros se obtiene la conclusión pretendida, a saber, que el género, por razón de identidad y unidad, no es separable; y, si de algún modo es separable, es concebido como materia o tomado con esa significación, y es, consecuentemente, apto para componer con la diferencia un *unum per se.*

Cuest. 3. Puede ser la tercera cuestión: en qué sentido es verdad que la diferencia superior es dividida por las inferiores; en efecto, así lo dice el Filósofo: *es necesario que la diferencia se divida por la diferencia.* El motivo de duda está en que la diferencia parece indivisible, ya que si la diferencia fuera divisible por diferencias, se entraría en un proceso infinito, sin llegar a obtener una especie indivisible. La respuesta es que Aristóteles se refiere claramente a las diferencias subalternas, de las que afirma que se dividen, no porque sean divisibles en cuanto diferencias, sino porque lo que ellas constituyen en cuanto tal sigue siendo divisible por otras diferencias formales. Ni hay proceso al infinito, porque se llega a una última diferencia, como dice el mismo Aristóteles. Ni dicha diferencia deja de constituir especie, sino que no constituye especie última.

essent ideae generum separatae ab speciebus. Si ergo de hac separatione hic textus intelligatur, ut communiter intelligitur a D. Thoma et aliis, disiunctio solum additur ad tollendam quarumdam vocum aequivocationem, quae videntur significare genera quae separantur ab speciebus, re tamen vera ut sic non significant genera, sed partem materialem totius compositi, ut patet in exemplo vocis, quo Aristoteles utitur: *vox* enim significare potest articulatum sonum in communi, et sic est genus; ut vero significare potest tantum sonum ut capacem talis formationis, est materia. Et idem est de *corpore,* ut D. Thomas hic notat; nam ut significat compositum ex materia et forma substantiali in communi, est genus, et ut sic non est ullo modo separabile ab omnibus speciebus; ut vero significat primum subiectum aptum informari substantialiter, dicit materiam. Alio vero modo dici potest genus esse separabile ab speciebus secundum rationem, ita ut non sit praedicabile de illis, et hoc modo etiam est verum dictum Aristotelis, vel non esse separabile, vel non sumi ut genus, sed ut materiam. Et ex utroque membro concluditur intentum, nempe genus non esse separabile propter identitatem et unitatem, et, quatenus separatur aliquo modo, significari vel concipi ut materiam, et ideo aptum esse ad componendum per se unum cum differentia.

Q. 3. Tertia quaestio esse potest quomodo verum sit differentiam superiorem dividi per inferiores; sic enim Philosophus ait: *Oportet dividi differentia differentiam.* Est autem ratio dubii, quia differentia indivisibilis videtur, alioqui si differentia per differentias divisibilis est, et in infinitum procedetur, et non constituet speciem indivisibilem. Respondetur, Aristotelem clare loqui de differentiis subalternis, quas dividi dicit, non quia ipsae ut differentiae sunt, dividantur, sed quia constitutum ex illis, ut tale est, amplius est divisibile per alias formales differentias. Nec proceditur in infinitum, quia in aliqua ultima differentia sistitur, ut idem Aristoteles dicit. Neque etiam fit ut talis differentia non constituat speciem, sed ut non constituat speciem ultimam.

Pero advierte el Filósofo que esta división debe ser formal, de manera que la diferencia posterior determine esencialmente a la anterior, y sea modo o acto de la misma. Mas hay que tener en cuenta que a veces la diferencia posterior es del mismo orden que la anterior, y entonces sólo puede ser su cuasi determinación en el mismo ámbito, como, por ejemplo, sensible es determinado por un modo concreto de sentir; otras, en cambio, la diferencia posterior pertenece a un orden superior, y consigo eleva a la diferencia anterior, como es el caso de racional comparado con sensible. Entonces no sólo la determina como modificándola en su grado, sino confiriéndole incluso un grado superior; sin embargo, por ser lo que se añade una actuación formal del grado anterior y perfección de él al mismo tiempo dentro de su grado, no sólo es una diferencia propia y formal, sino la más perfecta.

Cuest. 4. La cuarta cuestión es si la diferencia inferior incluye a la superior. Esto parece afirmar el Filósofo cuando dice: *siendo esto así, es claro que la última diferencia es la sustancia de la cosa y su definición;* y luego: *si es, pues, diferencia de diferencia, la que sea última será especie y sustancia.* Y pone un ejemplo: *animal con pies, bípedo;* la segunda, en efecto, incluye evidentemente la primera, y concluye de ello que en la definición no debe entrar más que la última diferencia, pues si se incluyeran al mismo tiempo las anteriores, se incurriría en falacia, v. gr., si en el ejemplo citado se dijese *animal con pies, bípedo.* Contra esto está que la diferencia superior se incluye en el género, como sensible en animal, y que no puede, por consiguiente, incluirse en la diferencia inferior. La consecuencia es clara, no sólo porque el género está absolutamente fuera del concepto de diferencia, según se dijo en el lib. III, sino también porque, si no, se incurriría siempre en falacia al añadir la diferencia al género, lo cual es completamente falso. Además, siempre que en la definición se pone el género remoto, no basta poner la última diferencia, sino que se precisa añadir las intermedias, como se dice aquí también; por consiguiente, no se incluyen en la última, de lo contrario habría falacia.

Explican algunos, y lo hace constar Santo Tomás, que Aristóteles habla de la diferencia no según el concepto preciso de la misma, en cuanto es parte de la de-

Advertit vero Philosophus hanc divisionem debere esse formalem, ita ut posterior differentia per se determinet priorem, et sit modus seu actus eius. Intellige autem aliquando posteriorem differentiam esse eiusdem ordinis cum priori, et tunc esse solum quasi determinationem eius in eadem latitudine, ut sensibile determinatur per talem sentiendi modum; interdum vero posteriorem differentiam pertinere ad superiorem ordinem, et secum evehere priorem differentiam, quo modo rationale comparatur ad sensibile. Et tunc non solum determinat illam quasi modificando intra suum gradum, sed addendo etiam gradum superiorem; tamen quia illud additum est formalis actuatio prioris gradus, simulque est perfectio illius intra suum gradum, non solum illa est propria et formalis differentia, verum etiam est perfectissima.

Q. 4. Quarta quaestio est num differentia inferior superiorem includat. Id enim affirmare videtur Philosophus, cum ait: *Si ergo haec ita se habent, manifestum est quod ultima differentia rei substantia erit et definitio;* et infra: *Si igitur differentiae differentia fiat, una quae ultima est, erit species et substantia.* Adhibetque exemplum in his, *animal habens pedes, bipes;* nam haec secunda includit primam, ut per se constat, et hinc concludit in definitione non esse ponendam nisi ultimam differentiam; nam si simul priores ponantur, committetur nugatio, ut si in dicto exemplo dicatur *animal habens pedes, bipes.* In contrarium vero est, quia differentia superior includitur in genere, ut sensibile in animali; ergo non potest includi in differentia inferiori. Patet consequentia, tum quia genus omnino extra rationem differentiae est, ut in lib. III est dictum; tum etiam quia alias semper committeretur nugatio adiungendo differentiam generi, quod est plane falsum. Item quoties in definitione ponitur genus remotum, non satis est ponere differentiam ultimam, sed oportet addere intermedias, ut hic etiam dicitur; ergo non includuntur in ultima; alias esset nugatio.

Aliqui exponunt, et significat S. Thomas, Aristotelem loqui de differentia, non secundum praecisum conceptum eius, ut est pars definitionis, sed ut est quoddam to-

finición, sino en cuanto de alguna manera es un todo que incluye confusamente no sólo las diferencias superiores, sino también el género mismo, ya que sólo en este sentido puede ser verdad que la diferencia última sea la sustancia de la cosa y su definición, a saber, por equivalencia e implícitamente. Sugiere el de Hales, y lo dice también Escoto, que la última diferencia puede ser llamada sustancia de la cosa y definición en otro sentido, ya que la completa no por incluir todos los predicados anteriores, sino por suponerlos necesariamente; y, en consecuencia obligada, a quien conviene la última diferencia es necesario que le convengan las anteriores. Pero, aunque esto sea verdad, no basta para justificar la argumentación de Aristóteles, a saber: que se comete falacia si las diferencias anteriores se incluyen con la última en la definición. Pues esta deducción, hablando con rigor, no se infiere de aquí; porque al decir *viviente sensitivo racional,* no se comete falacia, por más que *racional,* tomado confusamente y como un todo, incluya todos los predicados superiores, porque en dicha definición no se toma con ese sentido, sino según su concepto preciso. Tampoco se comete falacia por el hecho de que *racional* suponga de suyo los predicados anteriores, y los signifique implícita y consecuentemente, porque basta que no los incluya formalmente. Por lo tanto, parece que Aristóteles opina que la última diferencia incluye formalmente a las anteriores y que se comete por ello falacia. Esto parece claro en el ejemplo de Aristóteles, pues la diferencia *bípedo* incluye formalmente la anterior, a saber, *tener pies.*

Con todo, hablando estrictamente, hay que decir que la diferencia última no incluye formalmente las anteriores, sino sólo confusamente o en cuanto las presupone, según con exactitud dijeron los autores citados. De donde resulta que tampoco se comete falacia, de suyo y en términos generales, por incluir en la definición varias diferencias subordinadas esencialmente, cuando la definición no se hace por el género próximo, sino por el remoto. Esto es absolutamente cierto y se toma del mismo Aristóteles en este capítulo. Algunas veces, empero, puede ser tal la división de las diferencias que en el concepto de una se incluya formalmente otra, de suerte que sea una repetición poner las dos, como en el ejemplo que se adujo de Aristóteles. Se sirve de este dato concreto para demostrar que la última

tum includens confuse non solum superiores differentias, sed etiam genus ipsum. Nam solum in hoc sensu potest esse verum quod differentia ultima sit substantia rei et definitio, nimirum aequivalenter et implicite. Aliter Alensis indicat, et etiam Scotus ait, ultimam differentiam appellari substantiam rei et definitionem, quia complet illam, non quia omnia superiora includat, sed quia illa per se supponit, et necessaria consecutione, cui ultima differentia convenit, necesse est omnes superiores convenire. Sed, licet haec vera sint, tamen non sufficiunt ad explicandam Aristotelis argumentationem, nimirum committi nugationem, si simul cum ultima differentia superiores in definitione ponantur. Nam hoc, per se loquendo, non sequitur; dicendo enim *vivens sensibile rationale,* non committitur nugatio, etiamsi *rationale* sumptum confuse et per modum totius superiora omnia includat, quia in illa definitione non ita adiungitur, sed secundum suam praecisam rationem. Neque etiam committitur nugatio propterea quod *rationale* per se supponat superiora, et implicite ac illative illa indicet; satis est enim quod illa formaliter non includat. Videtur ergo Aristoteles sentire ultimam differentiam formaliter includere superiores, et ideo committi nugationem. Idque videtur clarum in exemplo Aristotelis; nam haec differentia *bipes* includit formaliter hanc superiorem, scilicet, *habere pedes.*

Dicendum nihilominus est per se loquendo differentiam ultimam non includere formaliter superiores, sed praesuppositive aut confuse, ut citati auctores vere dixerunt. Ex quo etiam fit non committi nugationem, per se loquendo et generaliter, ponendo in definitione plures differentias per se subordinatas, quando definitio non datur per genus proximum, sed per remotum. Et hoc etiam est certissimum, et sumitur ex eodem Aristotele in hoc capite. Aliquando vero talis esse potest divisio differentiarum ut in conceptu unius alia formaliter includatur, et fiat repetitio utramque ponendo, ut in dicto exemplo Aristotelis. Quo indicio particulari utitur Aristoteles, ut ostendat ulti-

diferencia es de suyo un acto superior y plenificador de la esencia única del definido, que es el fin de esta explicación. Porque de este dato puede inferirse que sucede lo mismo en las otras últimas diferencias, aunque no incluyan tan formalmente las superiores. Puede añadirse también, para dar respuesta a una tácita objeción, que la última diferencia precisivamente tomada, nunca incluye formalmente las anteriores, aunque alguna vez está de tal manera unida que no puede ser concebida ni significada sin incluir las anteriores, como se ve en el ejemplo de Aristóteles, y es suficiente para su razonamiento. Acaso tampoco habla Aristóteles de la diferencia última y subalterna, sino de la última, intentando demostrar que no puede ser más que una, y que en la definición no pueden incluirse dos últimas diferencias sin falacia, como en seguida explicaremos.

Cuest. 5. Otra cuestión se perfila en este capítulo, a saber, qué condiciones requiere la definición esencial para que su formulación sea legítima; en este capítulo, en efecto, se recogen muchas condiciones. La primera, que se haga por elementos que convengan a la definición esencial y primariamente y de acuerdo con el objeto mismo, puesto que han de explicar su esencia. La segunda, que se haga por la propia potencia y acto esencialmente ordenados y que, si hay varias diferencias, una divida necesariamente a la otra. Tercera, que la diferencia última sea únicamente una, porque siendo varias, o una incluirá a otra y entonces habrá falacia, o no se incluirán; pero entonces o se ordenan accidentalmente sin componer esencia una *per se,* o si están esencialmente ordenadas, la una es potencia y la otra acto, y esto ha de serlo sólo la última, mientras que la otra será más general. La cuarta condición que propone A. de Hales es que, para que la definición se disponga en su debido orden, precedan los elementos más comunes, y si se incluyen varias diferencias, primero ha de ir la subalterna y la última después. Pero esto no lo estableció Aristóteles; más aún, al fin del capítulo da a entender que este orden no es esencial, lo cual es verdad, si se toma materialmente; pero formalmente, atendiendo al concepto de acto y potencia, es necesario presuponer la potencia, y que se la tome como primera, aunque acaso no se enuncie la primera, y en este sentido esta condición coincide con la precedente. La última condición registrada

mam differentiam esse actum per se superiorem et completivum unius essentiae definiti, quod erat in hoc discursu intentum. Nam ex hoc indicio sumi potest idem esse in aliis ultimis differentiis, etiamsi non ita formaliter superiores includant. Addi etiam potest, ut tacitae obiectioni respondeamus, differentiam ultimam praecise sumptam nunquam includere formaliter superiores; aliquando vero ita esse coniunctam ut nec concipiatur nec significetur nisi includendo superiores, ut in exemplo Aristotelis constat, hocque satis esse ad discursum Aristotelis. Fortasse etiam Aristoteles non loquitur de differentia ultima et subalterna, sed de ultima, quam vult ostendere tantum esse unam, nec posse poni in definitione duas ultimas sine nugatione, ut statim declarabimus.

Q. 5. Alia quaestio in hoc capite definitur, nempe quas conditiones requirat definitio essentialis, ut recte tradita sit; multae enim conditiones in hoc capite colliguntur. Prima, ut detur per ea quae definitioni conveniunt per se primo et secundum quod ipsum, quia debent explicare quod quid est eius. Secunda, ut detur per propriam potentiam et actum per se ordinata, et, si plures differentiae ponantur, una per se dividat aliam. Tertia, ut differentia ultima una tantum sit, nam, si sint plures, vel una includet aliam, et sic erit nugatio, vel neutra includet aliam, et tunc vel sunt per accidens ordinatae, et sic non component per se unam essentiam, vel si per se ordinatae sunt, una est potentia, et alia actus, et haec tantum erit ultima, altera vero generalior erit. Quartam conditionem colligit Alensis, quod, scilicet, ut definitio recto ordine constituatur, quae communiora sunt praecedant, et si plures ponantur differentiae, prius ponatur subalterna, deinde ultima. Sed Aristoteles hanc non posuit; quin potius significat in fine capitis hunc ordinem non pertinere ad substantiam; quod quidem verum est, si materialiter sumatur; formaliter tamen quoad rationem actus et potentiae necesse est ut potentia supponatur, et sic sumatur ut prior, licet forte non prius proferatur, et hoc sensu coincidit haec conditio cum praecedenti.

es que la definición debe ser propia de y recíproca con el definido; tampoco Aristóteles la pone expresamente, pero se incluye en la de que la definición debe recibir su unidad de la última diferencia, que expresa la sustancia y esencia propia de la cosa.

Cuest. 6. La sexta cuestión suele ser aquí la exigencia de una sola forma en virtud de la unidad *per se* de la sustancia compuesta. En esta cuestión insiste frecuentemente Santo Tomás, deduciendo la unidad de la forma de las razones que aquí usa Aristóteles. Empero esto lo refuta Escoto en el mismo pasaje y se esfuerza por rebatir la razón. Pero debe preferirse la opinión de Santo Tomás, que exponemos extensamente en la disp. XV, sec. 10.

CAP. XIII

LA SUSTANCIA SEGUNDA O UNIVERSAL

Desde este capítulo comienza Aristóteles a exponer con mayor precisión y claridad lo referente a la sustancia segunda, principalmente con el fin de llegar a una solución definitiva contra Platón en la discusión de las ideas.

Cuest. 1. Por eso surge la primera cuestión sobre la sustancialidad de los universales, de que se ocupa preferentemente Aristóteles en este capítulo. Puede, en primer lugar, entenderse de todos los universales, y en este sentido consta que no todos son sustancias, según apuntamos en la disp. VI, sec. 7. En segundo lugar, puede limitarse concretamente a los universales del predicamento de la sustancia, que se incluyen en los predicamentos de la sustancia segunda. De donde se deduce que estos universales son sustancias; sobre ellos entablamos una amplia discusión en la disp. XXXIII, sec. 2. Mas Aristóteles en este capítulo se esfuerza en hacer ver que no son sustancias absolutamente, esto es, subsistentes en sí y por sí mismas, y esto prueban sus argumentos, sobre los que pueden consultarse los expositores.

Cuest. 2. Luego, con esta ocasión suele disputarse sobre la rectitud de aquella definición de lo universal: *lo que es apto por su naturaleza para existir en muchos,* por definirlo así el Filósofo, texto 45. Esta cuestión se discute am-

Ultima conditio quae colligitur, est definitionem debere esse propriam et reciprocam definito. Quam etiam Aristoteles expresse non ponit; in ea tamen includitur, quod definitio debet habere unitatem ab ultima differentia, quae propriam rei substantiam et essentiam declarat.

Q. 6. Sexta quaestio hic tractari solet, an unitas per se substantiae compositae unam formam requirat. Hanc enim quaestionem saepe inculcat hic D. Thomas, colligens unitatem formae ex rationibus quibus hic Aristoteles utitur. Scotus vero ibidem id redarguit, et rationes conatur solvere. D. Thomae autem sententia praeferenda est, quam late tractamus disp. XV, sect. 10.

CAPUT XIII

De substantia secunda seu universali

Ab hoc capite incipit Aristoteles dicere pressius et clarius de secundis substantiis, praesertim ad concludendam disputationem de ideis contra Platonem.

Quaest. 1. Unde prima quaestio hic occurrit, an universalia sint substantiae, quam Aristoteles hoc capite praecipue tractat. Et potest primo intelligi de omnibus universalibus, et sic constat non omnia esse substantias, quod attigimus disp. VI, sect. 7. Secundo, potest in speciali intelligi de universalibus praedicamenti substantiae, quae in praedicamentis secundae substantiae dicuntur. Unde constat talia universalia substantias esse, de quibus late disputamus disp. XXXIII, sect. 2. Aristoteles autem hoc capite contendit non esse substantias simpliciter, id est, per se subsistentes in seipsis, et hoc probant rationes eius, de quibus legi possunt expositores.

Q. 2. Deinde hac occasione disputari hic potest de universali an recte definiatur esse illud *quod pluribus natura aptum est esse;* ita enim illud hic Philosophus definit, text. 45. Sed haec res disputatur late

pliamente en toda la disp. VI, donde estudiamos en qué consiste esa aptitud, y cómo se halla en las cosas y se distingue de ellas.

Cuest. 3. También puede tratarse aquí el sentido verdadero de aquella proposición vulgar: *de dos entes actuales no se hace un ente actual, sino de dos en potencia, porque el acto es discriminativo;* éstas son las palabras de Aristóteles aquí, en el texto 46. De este axioma nos ocupamos extensamente al tratar de la existencia de las cosas creadas, disp. XXI, sec. 11. Por lo que respecta a la mente de Aristóteles, es claro que él habla de entes actualmente completos y en cuanto tales. Pues aduce esta proposición para demostrar que los universales no pueden ser sustancias completas y subsistentes por sí, y que de tal manera se encuentran en las sustancias individuales que componen con ellas un *unum per se* y actual. En este sentido no hay ya dificultad alguna.

CAP. XIV

LOS UNIVERSALES NO SON SUSTANCIAS SEPARADAS DE LOS INDIVIDUOS

Nada hay en este capítulo digno de especial referencia, pues juzgo superfluo en una cosa tan clara examinar cada una de las razones de Aristóteles, no habiendo entre ellas ningún principio especial o verdad metafísica que requiera nueva exposición; así, pues, consúltense los expositores.

CAP. XV

CONTINÚA EL MISMO TEMA

Toca aquí ocasionalmente Aristóteles algunas proposiciones dignas de atención, y que pueden dar pie a cuestiones.

Cuest. 1. La primera: *no hay definiciones ni demostración de una cosa singular, porque no tiene materia,* respecto de la cual hay dificultad en la proposición atributiva y causal. Pero este asunto queda suficientemente explicado a propósito del c. 10.

Cuest. 2. La segunda: *lo que tiene materia puede ser y no ser, y es corruptible.* Pero hay que interpretarla según la materia de que se trata, pues aquí se refiere solamente a las cosas sublunares compuestas de materia y forma.

disp. VI, per totam, ubi tractamus quid sit aptitudo illa, et quomodo sit in rebus, et ab ipsis distinguatur.

Q. 3. Hic etiam tractari potest quo sensu vera sit illa vulgaris propositio: *Ex duobus entibus in actu non fit unum in actu, sed ex duobus in potentia, actus enim separat;* haec enim sunt verba Aristotelis hic, text. 46. Sed de hoc axiomate dicimus late tractando de existentia rei creatae, disp. XXI, sect. 11. Quod vero ad mentem Aristotelis attinet, constat eum loqui de entibus in actu completis, et quatenus talia sunt. Eam enim propositionem affert ut demonstret non posse universalia esse substantias integras et per se subsistentes, et ita inesse individuis substantiis ut cum eis unum per se et actu componant. Et ita nulla superest difficultas.

CAPUT XIV

Universalia non esse substantias ab individuis separatas

In hoc capite nihil notatione dignum occurrit; supervacaneum enim existimo in re tam clara singulas Aristotelis rationes expendere, cum in eis nullum sit peculiare principium aut metaphysicum dogma quod nova expositione indigeat; legantur ergo expositores.

CAPUT XV

De eadem re

Hic obiter tanguntur ab Aristotele aliquae propositiones notandae, et quae in quaestionem adduci possent.

Quaest. 1. Prima est illa: *Rei singularis non est definitio nec demonstratio, quia non habet materiam,* in qua ipsa propositio de inesse, et causalis, difficultatem habet. Sed haec res tacta sufficienter est circa c. 10.

Q. 2. Secunda est: *Quod habet materiam, esse et non esse contingit, et corruptibile est.* Sed intelligenda est iuxta subiectam materiam; hic enim solum agit de rebus sublunaribus ex materia et forma compositis.

Cuest. 3. La tercera es que no se produce la forma, sino el compuesto, y, consiguientemente, tampoco la idea, sino la cosa singular. De esto se habló, en parte, en el lib. I, c. 2, y, en parte, en este libro, c. 8.

Cuest. 4. La cuarta es que la definición debe constar de varias partes o términos; se trató en el c. 10.

Cuest. 5. Pero no es fácil explicar si es fundada la conclusión que saca de aquí Aristóteles: que el individuo no es definible. Lo esencial del argumento, según se desprende de la interpretación de Santo Tomás y de otros, está en que, o ambos términos de la definición son comunes, o ambos singulares, o uno de ellos. Si lo primero, no será adecuadamente definición de una cosa singular, sino que de suyo convendrá también a otras cosas. Si lo segundo, no será una definición, sino que serán palabras sinónimas respecto del término singular de la definición y no del definido. Pero esta razón no parece probativa respecto del segundo miembro, porque la diferencia individual, aunque sea convertible con la cosa singular, sin embargo no es un sinónimo, por significarla de otra manera y por medio de otro concepto, del mismo modo que la diferencia específica no es sinónima de la especie, aunque sea convertible con ella.

Por consiguiente el razonamiento de Aristóteles parece sobre todo concluyente contra los que afirman que las ideas son cosas subsistentes; y, por lo tanto, singulares, y separadas, sin embargo, de cualquier contracción individual, ya que en este caso no son definibles por diferencia individual, y no pueden, en consecuencia, tener una definición que conste de términos comunes, a base de los cuales no puede elaborarse una definición hasta tal punto propia de una idea en cuanto idea, que no pueda aplicarse a otras cosas. Este mismo proceso siguen otras razones de Aristóteles, no libres de dificultades, aunque juzgo inútil detenerme en su explicación. En qué sentido puede aquélla tener también su fuerza respecto de los verdaderos individuos, incluso materiales, quedó apuntado arriba, c. 10.

Q. 3. Tertia est non fieri formam, sed compositum, et consequenter neque ideam, sed rem singularem. De quo partim lib. I, c. 2, partim in hoc libro, c. 8, dictum est.

Q. 4. Quarta est definitionem debere ex pluribus partibus seu nominibus constare, quae tractata est c. 10.

Q. 5. An vero efficaciter inde Aristoteles concludat singulare non esse definibile, non est facile ad explicandum. Summa enim rationis, ut ex interpretatione D. Thom. et aliorum colligitur, est quia vel uterque terminus definitionis est communis, vel singularis uterque aut alter. Si primum, definitio non erit rei singularis adaequate, sed aliis etiam de se conveniet. Si secundum, non erit definitio, sed erunt nomina synonima, quantum ad terminum singularem definitionis, et non definiti. Haec vero ratio videtur inefficax quoad hoc posterius membrum, nam differentia individualis, etsi sit convertibilis cum re singulari, non est vox synonima, quia alio modo et per alium conceptum illam rem significat, sicut differentia specifica non est synonima speciei, licet cum ea convertatur.

Discursus ergo Aristotelis maxime videtur concludere contra ponentes ideas esse res subsistentes, et consequenter particulares, et tamen separatas ab omni contractione individuali; sic enim definiri non possunt per differentiam individualem, et consequenter habere non possunt definitionem constantem ex terminis communibus, ex quibus non potest confici definitio ita propria ideae ut idea est, quin possit aliis rebus convenire; et ita procedunt aliae rationes Aristotelis, quae non carent suis difficultatibus, sed inutile censeo in eis explicandis immorari. Quomodo item illa ratio possit habere aliquam vim quoad vera individua, etiam materialia, supra c. 10, tactum est.

CAP. XVI

CÓMO PUEDEN LAS SUSTANCIAS COMPONERSE DE MUCHOS ELEMENTOS

Poco es lo que dice Aristóteles del problema que plantea, pues vuelve inmediatamente a impugnar las ideas platónicas; y sobre este particular no se ofrece novedad alguna. Pero respecto de lo primero, pueden plantearse aquí diversas cuestiones sobre la pluralidad de las formas, aunque las principales son dos. La primera es sobre la existencia formal de los elementos en el mixto. Segunda: la existencia de formas parciales de naturaleza distinta en las partes heterogéneas de los animales. Estas cuestiones las expusimos brevemente en la disp. XV, sec. 10.

CAP. XVII

LA ESENCIA ES PRINCIPIO Y CAUSA DE LAS PROPIEDADES QUE CONVIENEN A LAS COSAS

Acerca de la primera parte de este capítulo pueden tratarse algunas cuestiones lógicas, por ejemplo, si hay que suponer necesariamente la existencia y esencia de la cosa, o si es posible demostrarlas. Igualmente si se puede plantear el problema de la causa sobre la esencia misma. Estos problemas y otros similares se tratan en el lib. II de los *Analíticos Segundos* y carecen de dificultad. Porque la esencia completa de una cosa no puede tener causa intrínseca, sino en cuanto se toma la forma o materia por causa del todo, o se toma una parte como causa en algún modo de la otra; pero el que la esencia de una cosa sea tal o conste de tales principios, por ejemplo, que, concretamente, la esencia del hombre resulte de un alma racional y un cuerpo, no puede tener más causa intrínseca que la naturaleza de tal forma y de tal materia. En este sentido es exacto que no hay causa de la esencia misma, sino que la propia esencia es causa de los otros predicados que convienen a una cosa. Pero si se habla de la causa extrínseca, final o eficiente, e incluso de la ejemplar, puede a veces darse una causa de la esencia misma, al modo que una definición quiditativa se demuestra a veces por otra también

CAPUT XVI

Quomodo possint substantiae ex pluribus partibus componi

Pauca de proposita intentione hic dicit Aristoteles; statim enim revertitur ad impugnandas ideas Platonis; circa quam partem nihil novi occurrit. Circa priorem vero possunt hic quaestiones variae moveri de pluralitate formarum, sed duae sunt praecipuae. Prior est an elementa sint formaliter in mixto. Posterior vero est an in partibus heterogeneis animalium sint partiales formae diversarum rationum. Quas quaestiones breviter attingimus disp. XV, sect. 10.

CAPUT XVII

Quod quid est esse principium et causam eorum quae rei conveniunt

Circa priorem partem huius capitis tractari possunt quaestiones logicae, ut an necessario de re supponatur an sit et quid sit; an vero haec possint demonstrari. Item an quaestio propter quid locum habeat circa ipsum quid. Sed haec et similia in lib. II Posteriorum tractantur, et difficultatem non habent. Nam integra quidditas rei non potest habere causam intrinsecam, nisi quatenus forma vel materia assignantur ut causa totius, vel una pars assignatur aliquo modo ut causa alterius; quod tamen essentia rei talis sit, seu quod ex talibus principiis, verbi gratia, anima rationali et corpore, talis quidditas hominis consurgat, non potest habere aliam causam intrinsecam praeter naturam talis formae et talis materiae. Et in hoc sensu verum est non dari causam ipsius quod quid est, sed ipsum esse causam aliorum quae rei conveniunt. At vero loquendo de causa extrinseca finali vel efficienti, aut etiam exemplari, interdum potest dari causa ipsius propter quid, quo modo una definitio quidditativa interdum demonstratur per

a priori, como se explica al principio del lib. II *De Anima*, y en el lib. II de los *Analíticos Segundos*, c. 8 y siguientes. Sobre este punto tratamos algo en la disp. I, sec. 4.

Cuest. 2. Respecto de la segunda parte de este capítulo suele discutirse si el todo se distingue de sus partes conjuntamente tomadas. Lo tratamos en la disp. XXXVI, sec. última. La solución dada allí está de acuerdo con lo que aquí dice Aristóteles, el cual afirma expresamente que el todo que de alguna manera forma un *unum per se* se distingue de sus partes, en cuanto les añade algo; pero que no se distingue de ellas, si se las considera juntamente con lo que se añade. Aristóteles no aclaró nunca en qué consiste esto que se añade; pero nosotros ya hemos dicho brevemente que es la unión de las partes.

LIBRO OCTAVO DE LA METAFISICA

LA SUSTANCIA SENSIBLE Y SUS PRINCIPIOS

Se podría considerar que este libro corresponde al estudio de la física mejor que al de la metafísica; sin embargo, aunque los temas tratados sean comunes a la investigación física, el método y plan de las disertaciones sobre ellos son propios de la metafísica, según expuse con mayor amplitud en la disp. I, introductoria. Esta es la razón de que dediquemos a exponer detenidamente la materia de este libro las disp. XII, XIII, XIV y XV.

CAP. I

LA SUSTANCIA SENSIBLE CONSTA DE MATERIA; CUÁL ES SU ESENCIA

En este capítulo merece especial atención la proposición del texto 3: *las sustancias sensibles tienen materia.* Y poco antes, en el texto 2, había contado entre las sustancias sensibles y naturales el cielo o las partes del cielo, hablando expresamente, en el citado texto 3, de la materia sustancial, que inmediatamente define con estas palabras: *entiendo por materia aquello que, no siendo la quididad en acto, es la quididad en potencia.* De estas cosas surgen varias cuestiones.

aliam etiam a priori, ut in princ. lib. II de Anim. disseritur, et in lib. II Poster., c. 8, et sequentibus. Et de hac re aliquid attigimus disp. I, sect. 4.

Q. 2. Circa alteram vero partem huius capitis tractari solet quaestio an totum distinguatur a suis partibus simul sumptis. Hanc tractamus disp. XXXVI, sect. ult. Et resolutio ibi data est consentanea Aristoteli hic, qui aperte docet totum quod est aliquo modo per se unum, distingui a partibus tamquam addens aliquid ultra illas, non tamen ab illis sumptis simul cum illo addito. Quid autem illud additum sit, nunquam satis explicat Aristoteles; nos autem breviter diximus illud esse unionem partium.

LIBER OCTAVUS METAPHYSICAE

DE SUBSTANTIA SENSIBILI ET PRINCIPIIS EIUS

Liber hic videri potest ad physicam doctrinam potius quam ad metaphysicam spectans; tamen, licet res de quibus in eo tractatur communes sint physicae considerationi, modus et ratio disserendi de his est proprius metaphysicae, ut disp. I prooemiali latius exponimus. Unde praesentis libri materia late disputatur a nobis disp. XII, XIII, XIV et XV.

CAPUT I

Substantiam sensibilem materia constare, et quid illa sit

In hoc capite praesertim est notanda illa propositio in text. 3: *Sensibiles vero substantiae materiam habent.* Numeraverat autem paulo antea, in text. 2, inter sensibiles seu naturales substantias coelum seu partes coeli, et aperte loquitur in dict. text. 3 de materia substantiali, quam statim definit dicens: *Materiam autem dico quae, cum non quod quid actu sit, potentia est quod quid.* Ex his ergo variae quaestiones oriuntur.

Cuest. 1. Existencia en las cosas de una materia sustancial que sea verdadera sustancia.

Cuest. 2. Si es ente puramente potencial, y sentido en que esto debe entenderse.

Cuest. 3. Si se encuentra en todas las cosas corporales, incluso en los cielos.

Cuest. 4. Si es la misma en todas las cosas o es diversa. Respecto de esto hay que fijarse en las palabras de Aristóteles al fin del capítulo: *no es necesario que si algo tiene materia local, la tenga también generable y corruptible,* en que dictamina claramente la existencia de diversas materias en las cosas generables e ingenerables. Todas estas cuestiones con otras, que pueden ser interesantes sobre la materia, se tratan extensamente en la disp. XII.

Cuest. 5. Otra cuestión es la separabilidad de la forma sustancial de la materia. En efecto, Aristóteles dice en el texto 3 que *es separable por razón.* Pero la solución es que la forma material a veces no puede en modo alguno separarse realmente de la materia, por ejemplo, en los cuerpos incorruptibles; y que a veces puede separarse, pero de suerte que una vez separada no continúe existiendo, sino que se destruya. En cambio, la forma inmaterial puede separarse realmente de manera que se conserve separada, asunto que Aristóteles aquí no parece haber tratado siquiera. Aunque Alejandro de Afrodisia sugiera que Aristóteles opinó esto respecto del alma racional, significando entonces que la forma es la razón separable, ya que a la forma en cuanto tal por su esencia de forma no repugna ser separada, puesto que hay alguna que es separable. En cambio, la materia, por el concepto absoluto de materia, es inseparable. Otra interpretación es que la forma es separable por la razón, en el sentido de ser cognoscible como entidad distinta de la materia, aunque no puede comprenderse ni definirse perfectamente sin relación a la materia. Por eso, cuando Aristóteles dice separable por razón, no se ha de entender que es por definición, de suerte que pueda definirse sin materia, sino por obra de la inteligencia y por precisión, según se afirmó. Otros explican que es separable por definición de la materia signada e individual; pero, según se puede ver, Aristóteles no habla aquí de este punto.

Quaest. 1. An materia substantialis sit in rebus quae aliqua vera substantia sit.

Q. 2. An sit ens in pura potentia, et quo sensu id accipiendum sit.

Q. 3. An sit in omnibus rebus corporalibus, etiam in coelis.

Q. 4. An sit una in omnibus, vel diversa. Pro quo sunt notanda illa verba Aristotelis in fine capitis: *Non enim est necesse, si quid materiam habet localem, hoc generabilem etiam et corruptibilem habere.* Ubi plane sentit in rebus generabilibus et ingenerabilibus esse diversas materias. Hae vero quaestiones omnes cum aliis, quae de materia desiderari possunt, tractantur late disp. XII.

Q. 5. Alia quaestio est an forma substantialis sit separabilis a materia. Aristoteles enim, text. 3, ait *esse ratione separabilem.* Resolutio vero est materialem formam aliquando nullo modo separari posse in re a materia, ut in corporibus incorruptibilibus; aliquando vero separari posse, ita tamen ut separata non maneat, sed destruatur. At vero formam immaterialem realiter separari posse, ita ut separata conservetur; de qua re nihil Aristoteles hic tetigisse videtur. Quamvis Alexand. Aphrod. indicet Aristotelem hoc dixisse propter animam rationalem, sensumque esse formam esse rationem separabilem, quia formae ut sic ex ratione formae non repugnat separari; nam aliqua separabilis est. Materia vero ex absoluta ratione materiae separabilis non est. Alia vero expositio est quod forma sit ratione separabilis, id est, cognoscibilis praecise ut entitas distincta a materia, quamquam sine habitudine ad materiam plane intelligi ac definiri non possit. Et ideo cum dicit Aristoteles esse ratione separabilem, non est intelligendum, id est, definitione, ita ut sine materia definiri possit, sed intelligentia ac praecisione, ut dictum est. Alii exponunt quod est definitione separabilis a materia signata et individua; sed Aristoteles de hac re hic non loquitur, ut constat.

Cuest. 6. Sexto, puede investigarse la quididad de la sustancia compuesta y cómo se relaciona con sus partes, acerca de lo cual hablaremos en la disp. XXXVI. Cuando Aristóteles dice, en el texto 3, que el compuesto es separable simplemente no se ha de entender que es separable de sus partes, de manera que pueda existir sin ellas, porque esto es manifiestamente contradictorio, sino que se le llama separable en cuanto puede subsistir por sí mismo, distinto y separado de cualquier otra sustancia; en consecuencia con esto puede explicarse la razón que añade luego: *pues de estas sustancias, que son según la esencia* —debe añadirse: de la forma, es decir, que se constituyen por la forma—, *hay algunas separables,* esto es, subsistentes en sí, como las sustancias primeras, *y otras, en cambio, no,* concretamente las sustancias segundas. Otros interpretan de una manera distinta estas últimas palabras, pero no explican el contexto ni el valor de aquella conjunción causal *pues.*

Cuest. 7. Finalmente, aquí corresponde discutir también si es el compuesto lo único que propiamente se genera, que se trata en la disp. XV, sec. 4.

CAP. II

LA FORMA SUSTANCIAL

La única cuestión que aquí se presenta es si existe la forma sustancial, cuya existencia prueba aquí Aristóteles únicamente por comparación con los actos accidentales. Pero sobre este tema y otros relativos a esta forma se hizo una larga exposición en la disp. XV.

CAP. III

EL PRINCIPIO FORMAL EN RELACIÓN CON LA DOCTRINA DE PLATÓN Y PITÁGORAS

El capítulo tiene dos partes: Trata en la primera Aristóteles de las formas y especies de las cosas en relación con las ideas, en cuya impugnación no deja de insistir; en la segunda establece la comparación de las formas con los números.

Cuest. 1. Antes de desarrollar la primera parte aborda esta cuestión: *si el nombre compuesto significa la sustancia o el acto y la forma.* Por más que no explique de qué clase de nombre habla, sin duda se refiere a los términos absolutos que significan las especies de sustancia, por ejemplo, *hombre, caballo,* ya que el

Q. 6. Sexto quaeri potest de composita substantia quid sit et quomodo comparetur ad partes suas, de qua re dicemus disp. XXXVI. Quod vero Aristoteles in text. 3 ait, compositum esse separabile simpliciter, non est intelligendum esse separabile a partibus, ita ut sine illis esse possit, id enim clare repugnat; sed separabile dicitur quia potest esse per se subsistens distinctum et separatum a qualibet alia substantia. Et ita potest consequenter exponi ratio quam subiungit his verbis: *Earum enim substantiarum, quae secundum rationem,* supple, formae, id est, quae per formam constituuntur, *quaedam sunt separabiles,* id est, in se subsistentes, ut primae substantiae, *quaedam vero non,* scilicet, secundae substantiae. Aliter alii exponunt haec posteriora verba, sed non declarant contextum, nec vim illius coniunctionis causalis, *enim.*

Q. 7. Ultimo, habet etiam hic locum quaestio an solum compositum per se generetur, quae tractatur disp. XV, sect. 4.

CAPUT II

De substantiali forma

Unica quaestio hic occurrit an detur substantialis forma, quam hic Aristoteles probat esse solum ex proportione ad actus accidentales. Sed de hac re, et aliis quae ad hanc formam spectant, dictum est latius disp. XV.

CAPUT III

De principio formali per comparationem ad positiones Platonis et Pythagorae

Duas partes continet hoc caput: in priori agit Aristoteles de formis et speciebus rerum per comparationem ad ideas, quarum impugnationem semper inculcat; in posteriori comparat formas ad numeros.

Quaest. 1. Ut priorem partem prosequatur, primo movet quaestionem *an nomen compositum substantiam significet, an actum et formam.* Et quamquam non declaret de quo nomine loquatur, sine dubio tamen agit de nominibus absolutis significantibus substantiarum species, ut *homo,*

motivo de la cuestión es, apoyado en la significación del término, concluir que los significados de estos nombres no son cosas distintas de la materia. No parece dar a la cuestión una respuesta clara y distinta; por eso Alejandro de Afrodisia dice que Aristóteles no respondió a esta cuestión, porque su solución era clara, a saber, que estos términos significan la forma; pero se equivoca, según se verá. Otros piensan que la respuesta de Aristóteles está en aquellas palabras: *animal ciertamente estará en ambos, no en cuanto expresado por una razón, sino en cuanto uno.* De esto deduce Alejandro de Hales que la solución es que el término significa a ambos, al compuesto y a la forma, pero no unívocamente, sino primariamente a uno y al otro por orden a aquél. Pero tampoco esto puede admitirse, porque ni el nombre del todo, hablando con rigor, significa la forma sin la materia, como es evidente, ni hay en estos nombres verdadera analogía. Por eso dice Escoto que Aristóteles más que por propio criterio resuelve la cuestión dentro de la ideología platónica.

Santo Tomás, a su vez, afirma que Aristóteles no da con estas palabras respuesta alguna a la cuestión, a no ser indirecta e implícita, ya que las trae a colación más bien como un inconveniente derivado de la doctrina platónica, que afirmaba que la idea separada de hombre era hombre *per se*, y los individuos, en cambio, por participación de ella. Sucede por ello que si *hombre* significa ambas cosas, la forma sin la materia, que es la idea, y el compuesto, tiene que significarlos analógicamente, lo cual es absurdo. ¿A quién se le ocurre decir que Pedro es hombre analógicamente? Por eso, la conclusión implícita de Aristóteles es que todo esto significa el todo mismo y no la forma sola. Y esto parece que tiene que ser lo que añade de manera casi ininteligible Aristóteles, a saber, que la solución de Platón, o sea, que los términos signifiquen sólo las formas, puede ser útil en otros casos, por ejemplo en las sustancias que abstraen de materia; pero que no importa nada en las sustancias sensibles, porque sustancia sensible no significa sólo la esencia formal, *a no ser que se diga que hombre es un alma*, lo cual es absurdo;

equus; nam quaestionem hanc movet ut ex nominis significatione colligat significata horum nominum non esse res aliquas a materia separatas. Non videtur autem quaestioni clare ac distincte respondere. Unde Alex. Aphrod. ait Aristotelem non respondisse ad quaestionem hanc, quia erat clara eius resolutio, scilicet haec nomina significare formam. Sed fallitur ut patebit. Alii putant Aristotelem quaestioni respondere in illis verbis: *Erit autem utique in utrisque animal, non ut una ratione dictum, sed ut unum.* Ex quibus Alex. Alensis colligit resolutionem esse nomen significare utrumque, scilicet compositum et formam, non tamen univoca ratione, sed unum per prius, aliud vero in ordine ad aliud. Tamen hoc etiam verum esse non potest, eo quod neque nomen totius, proprie loquendo, significat formam absque materia, ut per se patet, neque in his nominibus sit vera aliqua analogia. Et ideo Scotus ait Aristotelem solum respondere quaestioni platonice, et non ex propria sententia.

D. Thomas autem ait Aristotelem in illis verbis non respondere quaestioni, nisi forte indirecte et implicite. Nam potius illud infert tamquam inconveniens, quod sequitur ex sententia Platonis, qui ponebat ideam hominis separatam esse per se hominem; individua vero participatione illius. Hinc ergo fit, si *homo* significat utrumque, et formam sine materia, quae est idea, et compositum, analogice significare illa, quod est absurdum. Quis enim dicat Petrum esse analogice hominem? ita ergo tacite concludit Aristoteles haec omnia significare ipsum totum [1], et non solam formam. Et hoc videtur esse quod obscurissime Aristoteles subdit, scilicet illam resolutionem Platonis, nimirum nomina haec significare solas formas, ad aliquid fortasse aliud esse utilem, puta in substantiis abstrahentibus a materia, in sensibilibus vero nihil conferre, quia substantia sensibilis non dicit solum quod quid erat esse, *nisi homo anima dicatur*, quod est absurdum, et ideo nomen signi-

[1] Hemos sustituído el *tantum* de la edición de Vivès, por *totum*, estimando que con este término resulta más inteligible la frase (N. de los EE.).

y que, por lo mismo, el nombre que expresa la sustancia sensible no puede significar la forma separada de la materia.

Cuest. 2. Esta interpretación provoca otras dos cuestiones, a saber, si la quididad en la sustancia sensible es la forma sola o también la materia, o si consta de ambas. Porque parece que Aristóteles opinaba en las palabras anteriores que sólo la forma es esencia, y que, en cambio, el compuesto es el sujeto.

Cuest. 3. Aquí asoma a su vez la cuestión de la identidad de la esencia y el sujeto en las formas separadas, y de su distinción en las realidades sensibles. Ambas cosas parece defenderlas Aristóteles en las palabras citadas. Mas yo creo que en estas palabras y cuestiones se deslizan muchos equívocos en el tratamiento actual que se les da en las clases y en la misma manera como Aristóteles las expone, según se apuntó antes y quedará ahora patente. Así, pues, en este caso, según su uso común, por la forma se entiende: o la forma de la parte, o la forma del todo, por ejemplo, la humanidad. Pero Aristóteles casi nunca se refiere expresamente a la forma del todo, aunque pueda ser comprendida bajo el término quididad. Por consiguiente, Aristóteles, además de la forma de parte, que es el acto propio de la materia, en el lib. VII y en este lib. VIII entiende por formas frecuentemente las platónicas, que —de acuerdo con la interpretación que Aristóteles da a tal sentencia— han de admitirse como separadas y distintas, no sólo de la materia, sino también de las formas singulares que actúan la materia. Por afirmar, empero, Platón que esas formas eran las esencias de los singulares mismos, parece que convirtió a éstas en abstractas y separadas por sí mismas, aunque, en virtud de cierta participación, intrínsecas a los mismos individuos y desempeñando en ellos el papel de forma al actuar la materia y constituir el individuo. Por eso, en esta sentencia Aristóteles se expresa también como si en la sustancia sensible no hubiese forma alguna fuera de la idea; y por esto mismo cambia con frecuencia de la una a la otra. De aquí se deriva también que con el nombre *quididad*, o *aquello en lo que cada cosa consiste*, no significa siempre la esencia completa de una cosa, sino solamente la forma, adaptándose a Platón en este modo de hablar, aunque en realidad no admita lo mismo, sino más bien para llegar a la conclusión de que la esencia de las cosas materiales

ficans substantiam sensibilem non potest significare formam separatam a materia.

Quaest. 2. Ex hac vero interpretatione oriuntur aliae duae quaestiones, nimirum, an in substantia sensibili sola forma sit quidditas eius, vel etiam materia, seu constans ex utroque. Nam videtur Aristoteles in praedictis verbis sentire solam formam esse quod quid est; compositum vero esse id cuius est.

Q. 3. Unde rursus pullulat alia quaestio, an in formis separatis quod quid est non sit aliud ab eo cuius est, in sensibilibus autem rebus haec distinguantur. Utrumque vero videtur Aristoteles docere in citatis verbis. Existimo autem esse magnam aequivocationem in his verbis et quaestionibus prout nunc tractantur in scholis, et prout Aristoteles eas ponit, ut in superioribus tactum est, et ex hoc loco fiet manifestum.

Forma ergo nunc communi usu aut pro forma partis sumitur, aut pro forma totius, quae est, verbi gratia, humanitas. Aristoteles vero de forma totius fere nunquam facit mentionem expressam, licet possit comprehendi sub nomine quidditatis. Aristoteles ergo praeter formam partis, quae est proprius actus materiae, per formas intelligit frequenter in VII, et in hoc VIII libro, illas platonicas quae (iuxta sensum in quo Aristoteles illam sententiam tractat) ponendae erant separatae et distinctae non solum a materia, sed etiam a formis singularibus actuantibus materiam. Quia vero Plato asserebat illas formas esse quidditates ipsorum singularium, videtur illas easdem posuisse secundum se abstractas et separatas, participatione autem quadam intrinsecas ipsis individuis et exercentes in eis munus formae, actuando materiam, et constituendo individuum; et ideo Aristoteles ita etiam loquitur in ea sententia ac si in substantia sensibili non sit alia forma praeter ideam; ideoque saepe ab una ad aliam transitum facit. Hinc etiam est ut nomine *quidditatis*, seu *quod quid erat esse*, saepe non totam rei essentiam, sed solam formam significet, conveniens in hoc modo loquendi cum Platone, non ut in re illi consentiat, sed potius ut concludat non posse quod quid est rerum materialium in sola for-

no puede consistir en la sola forma. Esta es más o menos su manera de expresión en el caso presente.

Por eso en la primera cuestión su pensamiento es que en las cosas sensibles estos términos significan la sustancia compuesta de materia y forma. Para explicarlo mejor podemos distinguir el significado adecuado del término y el formal o cuasi formal. Por ejemplo, en la palabra *hombre,* el significado adecuado es el hombre completo, y el formal la humanidad; y en un sentido más formal podría ser el alma humana. Estos términos, pues, significan adecuadamente las sustancias compuestas, según se evidencia por sí mismo, ya que el nombre debe significar lo que la definición expresa, según se dejó claro antes en el lib. IV, texto 28; y las definiciones de estas cosas no incluyen sólo las formas, sino el compuesto de materia y forma, según se desprende de lo dicho en el lib. VII, texto 18 y siguientes: tal es, pues, el significado de estos términos. Lo mismo se desprende del modo ordinario de pensar, pues no hay nadie que por el nombre *hombre* entienda sólo el alma, ni hay nadie que diga que el alma es el hombre; por consiguiente, hombre adecuadamente significa el compuesto mismo. Es más, formalmente significa el compuesto de materia y forma, es decir, la naturaleza íntegra del hombre que no es la forma física solamente, aunque se le llame forma metafísica, o la del todo, que es la humanidad. Propiamente al alma no la significa de ninguno de los dos modos, sino que la incluye en su significado al igual que incluye la materia, aunque en diverso género, puesto que al alma la incluye como forma constitutiva de la quididad de la cosa, y a la materia como incoativa de la misma.

De esto se deduce la solución de la segunda cuestión y la interpretación de Aristóteles respecto de ella en este pasaje. No hay la menor duda y es sentencia del Filósofo, que no sólo la forma es de esencia de la sustancia sensible, sino también la materia, según exponemos ampliamente en la disp. XXXVI, sec. 1. Sin embargo, la forma tiene derecho preferente a llamarse la esencia de cada cosa, por conferir la última especie y determinación. Y en este sentido dice aquí Aristóteles que la sustancia sensible no sólo incluye lo que cada cosa es, es decir, la forma constitutiva de lo que cada cosa es, sino también la materia, como bien dice Alejandro de Hales.

ma consistere. Atque hoc fere modo loquitur in praesenti.

Unde in prima quaestione mens eius est haec nomina significare in rebus sensibilibus substantiam compositam ex materia et forma. Quod ut plenius explicetur, distinguere possumus adaequatum significatum nominis, et formale seu quasi formale. Ut in hac voce *homo,* adaequatum significatum est totus homo, formale vero humanitas; formalius autem videri posset anima rationalis. Haec igitur nomina adaequate significant compositas substantias, ut per se est evidens, nam illud significat nomen, quod per definitionem explicatur, ut patet supra, lib. IV, text. 28; definitiones autem harum rerum non includunt solas formas, sed compositum ex materia et forma, ut constat ex dictis lib. VII, text. 18 et sequentibus; illud ergo significant nomina. Idemque satis constat ex modo concipiendi omnium; nemo enim per nomen *homo* solam animam concipit, nec animam esse hominem quispiam dixerit; significat ergo homo adaequate compositum ipsum. Quin etiam de formali significat compositum ex materia et forma, scilicet, integram hominis naturam, quae non est sola forma physica, licet dicatur forma metaphysica, seu totius, quae est humanitas. Animam vero neutro modo proprie significat, sed eam includit in suo significato, sicut etiam includit materiam, licet in diverso genere; nam animam includit ut formam constituentem quidditatem rei, materiam vero ut inchoantem illam.

Ex quibus colligitur resolutio secundae quaestionis et interpretatio Aristotelis in hoc loco circa illam. Simpliciter enim verum est, et de sententia Philosophi, non solam formam, sed etiam materiam esse de quidditate substantiae sensibilis, ut tractamus late disp. XXXVI, sect. 1. Nihilominus forma speciali ratione dicitur quod quid est rei cuiuscumque, quia dat ultimam speciem et constitutionem. Et in hoc sensu dicit Aristoteles hic substantiam sensibilem non solum includere quod quid est, id est, formam constituentem quod quid est, sed etiam materiam, ut recte Alensis.

Y en el mismo sentido —para responder también a la tercera cuestión— dice que en la forma misma la esencia no se distingue del sujeto, porque toda forma es tal por sí misma y no tiene forma constitutiva de su ser específico; en cambio, en la cosa material, el constitutivo formal de la quididad se distingue del sujeto que posee la forma, pues el sujeto es el todo compuesto, mientras que la forma es una parte de él. Por eso no comparó Aristóteles en este pasaje la naturaleza compuesta con el supuesto, que es la manera corriente de tratar ahora esta cuestión, según explicamos ampliamente en la disp. XXXIV. Tampoco comparó aquí la naturaleza específica con los individuos, porque suele ser otra interpretación del problema, según lo expuesto en la disp. V, sec. 1, y en la disp. VI, secs. 1 y 2. Por eso tampoco hizo en este lugar distinción alguna entre la materia concebida universalmente y la materia signada o individual, ya que Platón —de acuerdo con lo que él le atribuye— separaba las ideas y las esencias de las cosas sensibles no sólo de la materia signada, sino de toda materia en absoluto. Finalmente, Aristóteles no determina si estos términos significan únicamente el compuesto sustancial tomado en común, o también individualmente, materia de que nos ocupamos al tratar de los universales (disp. VI, sec. 5).

Cuest. 4. Pueden surgir también otras cuestiones a propósito de la misma parte, ya apuntadas por Aristóteles; por ejemplo, si sólo los individuos se generan propiamente, según opina aquí Aristóteles, o también las especies.

Cuest. 5. Además, si el todo incluye, aparte de la materia y la forma, algo más, según pretende aquí claramente el Filósofo.

Cuest. 6. Finalmente, si son definibles las cosas simples o sólo las compuestas, como indica aquí Aristóteles; y ha de entenderse, bien de una cosa compuesta realmente, bien racionalmente de género y diferencia. Sobre esta materia y las otras cuestiones se habló bastante en los temas anteriores.

Cuest. 7. A propósito de la segunda parte del capítulo suele discutirse si el número es uno *per se.*

Cuest. 8. Igualmente si la forma del número es la última unidad. Ambas cuestiones se tratan ampliamente en la disp. XLI sobre la cantidad discreta.

Atque eodem sensu (ut tertiae quaestioni respondeamus) ait in forma ipsa non distingui quod quid est ab eo cuius est, quia omnis forma se ipsa talis est, nec habet formam constituentem esse specificum illius; in re autem materiali id quod formaliter constituit quidditatem, distinguitur ab habente ipsam formam; nam habens est totum compositum, forma vero est pars eius. Unde Aristoteles hoc loco non comparavit naturam integram ad suppositum, quo sensu solet illa quaestio nunc tractari, ut late disserimus disp. XXXIV. Nec etiam comparavit hic naturam specificam ad individua, quia solet esse alius sensus illius quaestionis, ut tractamus disp. V, sect. 1, et disp. VI, sect. 1 et 2. Unde nihil etiam hoc loco distinxit Philosophus inter materiam communiter sumptam et materiam signatam seu individuam, quia Plato (ut ipse ei tribuit) non solum a materia signata, sed absolute a materia separabat ideas et essentias rerum sensibilium. Ac denique non declarat Aristoteles an haec nomina significent compositum substantiale in communi tantum, vel etiam in individuo, de qua re diximus etiam tractando de universalibus, disp. VI, sect. 5.

Q. 4. Aliae praeterea quaestiones occurrere possunt circa eamdem partem, quas Aristoteles attigit, ut an individua tantum per se generentur, ut Aristoteles hic sentit, vel etiam species.

Q. 5. Item an totum praeter materiam et formam aliquid aliud includat, ut plane hic Philosophus intendit.

Q. 6. Ac denique, an res simplices definibiles sint, vel tantum compositae, ut hic Aristoteles significat; intelligendumque est de re composita, vel reipsa, vel ratione ex genere et differentia. De qua re et de caeteris quaestionibus satis in superioribus tactum est.

Q. 7. Circa alteram capitis partem quaeri etiam solet an numerus sit per se unus.

Q. 8. Item an ultima unitas sit forma numeri, quae duae quaestiones in disp. XLI, de quantitate discreta, late tractantur.

Cuest. 9. Puede todavía discutirse *si son las esencias de las cosas como los números*. En efecto, este axioma suele tomarse de este lugar; pero para penetrar su verdadero sentido, conviene tener en cuenta que la partícula *como* no significa una semejanza completa, ni siquiera verdadera, sino sólo proporción. Consiste ésta en que, de la misma manera que los números se componen de muchas unidades, igualmente las esencias de las cosas materiales —ya que de ellas se trata aquí, aunque esta característica sea común a todas las cosas creadas— se componen de varios predicados esenciales, por más que el modo sea diferente, pues las unidades son realmente distintas y sólo racionalmente los predicados. También, de la misma suerte que las unidades en cualquier número son finitas, lo mismo pasa con los predicados esenciales, como se apuntó antes a propósito del lib. II. Acontece por ello que, como la división de un número no puede alargarse al infinito, tampoco la resolución de la especie en predicados quiditativos, sino que se detiene finalmente en algunos primeros y simples. Además, como la unidad última determina la esencia de un número concreto, lo mismo hace la última diferencia con la esencia específica; por lo cual, igual que un número varía por la adición de una unidad, lo mismo cambia la especie por adición de una diferencia. Estas cosas son la causa principal de que se diga que la esencia de cada cosa es como el número, y que consiste hasta cierto punto en algo indivisible, igual que consiste aquél.

Cuest. 10. En todo esto está latente una segunda cuestión, la posibilidad de que algunas formas sean susceptibles de más y menos, y si en esos casos la especie cambia, aumenta o disminuye, o sólo la forma individual, y si esto se da únicamente en los accidentes o tiene lugar también en las formas sustanciales. Este tema de la intensidad de las formas lo tratamos ampliamente en la disp. XLVI sobre el predicamento de la cualidad.

Cap. IV

El principio material de las sustancias

Apenas enseña Aristóteles nada nuevo en este capítulo. Por eso aquí podrían tratarse casi todas las cuestiones de la materia e incluso las referentes a las causas.

Q. 9. Rursus potest disputari *an essentiae rerum sint sicut numeri*; hoc enim axioma ex hoc loco sumi solet; et ad verum illius sensum percipiendum, oportet prae oculis habere illam particulam *sicut* non dicere adaequatam, immo nec veram similitudinem, sed proportionem. Quae in hoc consistit, quod sicut numeri ex pluribus unitatibus, ita essentiae rerum materialium (de his enim hic agitur, quamvis eadem ratio sit de omnibus creatis) componuntur ex pluribus praedicatis quidditativis, licet diverso modo; unitates enim sunt realiter plures, praedicata vero solum ratione. Item sicut unitates in quolibet numero finitae sunt, ita et quidditativa praedicata, ut supra circa lib. II tactum est. Quo etiam fit ut, sicut divisio numeri non procedit in infinitum, ita nec resolutio speciei in praedicata quidditativa, sed tandem sistit in aliquibus simplicibus et primis. Rursus sicut ultima unitas determinat rationem talis numeri, ita et ultima differentia rationem specificam. Quare sicut addita unitate mutatur numerus, ita et addita differentia mutatur species. Et quoad hoc maxime dicitur uniuscuiusque rei essentia esse sicut numerus, et consistere quodammodo in indivisibili, sicut ille consistit.

Q. 10. Hinc vero suboriebatur altera quaestio, quomodo formae aliquae possint suscipere magis vel minus, et an tunc ipsa species mutetur, augeatur vel minuatur, vel sola forma individua, et an hoc habeat locum in accidentibus tantum, vel etiam in formis substantialibus. Sed hanc materiam de intensione formarum tractamus late in disp. XLVI, circa praedicamentum qualitatis.

Caput IV

De principio materiali substantiarum

In hoc capite nihil fere novum Aristoteles docet. Unde fere omnes quaestiones de materia, immo et causis hic tractari possent.

Cuest. 1. Si es única la materia prima de todas las cosas generables.

Cuest. 2. Segundo, si es distinta la materia próxima y cómo hay que entender esto respecto de la materia próxima e igualmente de la remota, y de qué clase de distinción se trata en este punto.

Esto se trató en la disp. XIII en las primeras secciones.

Cuest. 3. Además, si son cuatro las causas de las cosas naturales; ampliamente en la disp. XII.

Cuest. 4 y 5. Si las causas final y eficiente vienen a ser lo mismo; en la disp. XXVII. Además, la existencia de materia en las sustancias naturales incorruptibles y sus características; en la disp. XIII, sec. 9 y siguientes.

Cuest. 6. Finalmente, puede tratarse aquí de la causa material de los accidentes, ya que la toca Aristóteles al fin del capítulo; nosotros le dedicamos la disp. XIV. Ni se ofrece nada más que merezca atención.

Cap. V

Función del principio material en las transformaciones

Cuest. 1. Se ha hecho célebre en este capítulo aquella sentencia del Filósofo: *las cosas que existen sin transformación o no* (pueden tenerla), *no tienen materia;* con ocasión de ella suele tratarse aquí la cuestión de la materia del cielo, porque suele decirse en función de esta proposición que según la sentencia del Filósofo, los cielos no tienen materia, porque no pueden sufrir transmutaciones. Pero, en primer lugar, la frase de Aristóteles no tiene nada que ver con esto, porque habiendo dicho al principio de este capítulo que algunas cosas podían existir o dejar de existir sin que interviniese la generación y corrupción, en las palabras citadas no se refiere a las cosas incorruptibles, por no ser ellas de las que pueden existir o dejar de existir, sino que existen necesariamente; habla, pues, aquí de las cosas que pueden existir o dejar de existir sin generación y corrupción, la cual, concretamente, se ordena esencial y primariamente a ellas, como es el caso de las formas. De éstas, pues, afirma en la proposición citada que no tienen ninguna materia,

Quaest. 1. An materia prima omnium rerum generabilium una sit.

Q. 2. Secundo, an materia proxima sit diversa, et quomodo id debeat intelligi de materia proxima, et quomodo de remota, et qualis haec distinctio sit.

Hae tractatae sunt in disp. XIII, in prioribus sectionibus.

Q. 3. Rursus, an rerum naturalium quatuor sint causae, in disp. XII, late.

Q. 4 et 5. An finis et efficiens in eamdem coincidant, in disp. XXVII. Praeterea, an in substantiis naturalibus incorruptibilibus sit materia, et qualis; in disp. XIII, sect. 9 et sequentibus.

Q. 6. Ac tandem tractari hic potest de materiali causa accidentium, quod Aristoteles in fine capitis attigit, et de ea re disp. XIV confecimus. Neque aliquid aliud notatione dignum occurrit.

Caput V

Quomodo materiale principium ad transmutationes deserviat

Quaest. 1. In hoc capite celebris esse solet illa sententia Philosophi: *Quaecumque absque eo quod transmutentur sunt, aut non, horum materia non est;* cuius occasione tractari hic solet quaestio de materia coeli, quia ex illa propositione dici solet coelos, iuxta Philosophi sententiam, materiam non habere, eo quod transmutari non possint. Sed imprimis Aristotelis sententia aliena est ab hoc proposito. Cum enim in principio huius capitis dixisset quaedam esse et non esse absque generatione et corruptione, non loquitur in dictis verbis de rebus incorruptibilibus; illae enim non sunt ex iis quae possunt esse et non esse, sed necessario sunt: hic ergo loquitur de iis rebus quae possunt esse et non esse absque generatione et corruptione, scilicet, quae ad illas per se primo sit, cuiusmodi sunt formae ipsae.

sino que son actos de la materia, y que, en cambio, los compuestos, que constan de materia, son propiamente mudables por generación y corrupción. Además, si, considerada independientemente la proposición, se aplicase también a los cielos, habría de entenderse según lo antes explicado, a saber, que en esas cosas no hay materia sujeta a cambio, pero sí proporcionada, como antes se explicó.

Cuest. 2. Hacia el fin del capítulo se plantea Aristóteles la cuestión de si hay retorno de la privación al hábito. Puede entenderse del retorno al mismo hábito numéricamente, o a la misma forma numéricamente, y en este sentido abarca también al problema de la resurrección, que es algo bastante distinto de lo que aquí se trata; lo hemos expuesto extensamente en el tomo II de la III parte, y lo tocamos ocasionalmente con frecuencia en esta obra, principalmente en la disp. V, sec. 3 y siguientes, en que nos ocupamos del principio de individuación.

También puede entenderse como retorno a la misma forma específica, y en este sentido no hay duda que puede darse el regreso, aunque no en todas las cosas de modo inmediato, porque el vinagre no se convierte inmediatamente en vino, ni el cadáver en animal, aunque el aire se convierte en agua y el agua en aire. La razón que insinúa Aristóteles y explica con más claridad Santo Tomás, es que hay algunas formas que están en relación idéntica e inmediata con la materia, mientras que otras exigen un determinado orden, de suerte que sean inducidas sucesivamente en la materia, es decir, que una cosa se genera de otra como término *a quo*. En efecto, la forma de vinagre o de cadáver no puede ser naturalmente inducida si no ha precedido la forma de vino o animal, y después de su previa desaparición; en estos casos no cabe alterar el orden natural de generación, de suerte que se haga vino del vinagre, como de la sangre se hace semen y no al revés. Por eso es necesario en estas cosas que la materia vuelva antes a convertirse en elemento, o en otras formas distintas, a fin de que de nuevo pueda encontrarse dispuesta para una forma específicamente igual a la que ha perdido.

De his ergo dicit in dicta propositione non habere materiam, sed esse actus materiae. Ipsa autem composita, quae materia constant, esse proprie transmutabilia per generationem et corruptionem. Deinde, si illa propositio nude sumpta de coelis etiam sumeretur, intelligendum esset iuxta superiora, scilicet, in illis rebus non esse materiam subiectam transmutationi, sed proportionatam, ut supra dictum est.

Q. 2. Circa finem huius capitis attingit Aristoteles quaestionem, an sit regressus ex privatione ad habitum. Quae potest intelligi aut de regressu ad eumdem numero habitum, seu ad eamdem numero formam, et sic attingit materiam de resurrectione, quae ab hoc loco satis est aliena; tractavimus autem illam in II tomo tertiae partis, et in hoc opere saepius illam obiter attingimus, praesertim disp. V, sect. 3 et sequentibus, ubi de principio individuationis agimus.

Vel potest intelligi quaestio de reditu ad eamdem formam in specie, et sic non est dubium quin possit esse regressus, non tamen in omnibus immediate; non enim ex aceto fit immediate vinum, nec ex cadavere animal, licet ex aere, et fiat aqua, et ex aqua aer. Et ratio quam Aristoteles insinuat, et D. Thomas melius declarat, est, quia aliquae sunt formae quas aequali ordine et immediate respicit materia, aliae vero quae certum ordinem requirunt, ut ita una post aliam in materia introducantur, seu ut una res ex alia, ut ex termino a quo, generetur. Forma enim aceti, vel cadaveris naturaliter introduci non potest, nisi post formam vini vel animalis, et ad recessum eius, et hic non potest mutari naturalis ordo generationis, ut ex aceto fiat vinum, sicut ex sanguine fit semen, non vero e converso, et ideo in his necesse est ut materia prius redeat ad elementum vel ad alias formas, ut iterum tandem disponi possit ad formam eiusdem speciei cum ea quam amisit.

CAP. VI

POR QUÉ DEL GÉNERO Y DIFERENCIA, DE LA MATERIA Y FORMA, RESULTA UN UNO "PER SE"

Cuest. 1. Aristóteles emplea todo este capítulo en la explicación de esta cuestión que había tocado ya antes en el lib. VII, c. 12, en que nosotros apuntamos algunos aspectos, completados en las disp. sobre la materia y forma, principalmente en la disp. XV, sec. 1. En su discusión Aristóteles no enseña nada nuevo digno de mención. Sólo hay que observar que, al excluir en el fin del capítulo todo medio para que materia y forma constituyan un uno, no excluye el modo de unión; en efecto, esto es imposible, como demostramos en la misma disp. XV, sec. 6; sólo excluye una entidad distinta a la que se deba la unidad, dejando así aclarado el problema.

Cuest. 2. Obsérvese también cómo dice aquí Aristóteles, que las cosas simples y que abstraen de materia tienen unidad en sí mismas y constituyen un ser uno, corroborando en absoluto la exposición que hicimos antes en el c. 3.

Cuest. 3. La doctrina de este capítulo sirve también de confirmación para corroborar lo que enseñamos sobre el modo de determinación del ente a los géneros universalísimos, disp. III, sec. 6.

LIBRO NOVENO DE LA METAFISICA

DIVISIÓN DEL ENTE EN POTENCIA Y ACTO

Es célebre la división del ser en ente actual y ente potencial, o en potencia y acto, base de la solución aristotélica de muchos problemas, por ejemplo, la preexistencia de lo que se produce; dice, efectivamente, que preexiste en potencia, pero no en acto; y poco ha, al fin del libro anterior, apoyado en la misma división, había resuelto la cuestión de la unidad de la sustancia compuesta. Por este motivo, el Filósofo, después de haber tratado de la sustancia en este libro, expone la división acabada de citar. Para la adecuada comprensión del libro, hay que tener en cuenta que una cosa es dividir el ente en ser en potencia o en acto y otra distinta dividir el ente en ser que es potencia o que es acto, pues en la pri-

CAPUT VI

Cur ex genere et differentia, materia et forma, fiat per se unum

Quaest. 1. Totum hoc caput consumit Aristoteles in explicanda hac quaestione, quam supra etiam tetigit, lib. VII, c. 12, ubi aliqua adnotavimus et plura in disp. de materia et forma, praesertim disp. XV, sect. 1. Neque in eius discussione aliquid aliud Aristoteles docet notatu dignum. Solum observatur, cum Aristoteles in fine capitis videtur excludere omne medium, ut ex materia et forma fiat unum, non excludere modum unionis; id enim impossibile est, ut ostendimus eadem disp. XV, sect. 6; sed excludere aliam entitatem distinctam, a qua sit illa unitas, et sic est res clara.

Q. 2. Observetur etiam quomodo Aristoteles hic ait res simplices et abstrahentes a materia seipsis habere unitatem et esse unum quid, confirmans plane expositionem a nobis datam supra, c. 3.

Q. 3. Ex doctrina etiam huius capitis confirmari potest quod de modo determinationis entis ad universalissima genera tradimus disp. III, sect. 6.

LIBER NONUS METAPHYSICAE

DE DIVISIONE ENTIS IN POTENTIAM ET ACTUM

Celebris est divisio entis in ens actu, et ens in potentia, seu in potentiam et actum, ex qua solet Aristoteles varias quaestiones dissolvere, ut an quod fit, antea existeret; ait enim praeexistere in potentia, et non in actu; et proxime in fine superioris libri ex eadem partitione definierat quaestionem de unitate substantiae compositae. Ob hanc ergo causam, postquam Philosophus de substantia tractavit in hoc libro, praedictam divisionem declarat. Est autem pro totius libri intelligentia advertendum, aliud esse dividere ens in ens in potentia vel in actu, aliud vero dividere ens in ens quod est potentia vel quod est actus; nam prior non

mera no se trata de una división en entes esencialmente distintos, sino en diversos estados del mismo ser por razón de existencia; mas en este sentido poco dice el Filósofo en todo este libro; nosotros, empero, hacemos uso de tal división en la disp. XXXI, sec. 3. Por el contrario, la segunda división se hace en función de los diversos conceptos esenciales de los entes, bien existan en acto, bien sólo en potencia, pues ambos estados se dan en ambos miembros, y en tal sentido la trata el Filósofo en el desarrollo de este libro. Así entendida, la división tiene aplicación principalmente en la sustancia y en la cualidad. Así, pues, de acuerdo con la primera clasificación es tratado por nosotros al estudiar la materia y la forma en las disp. XIII y XV. En cambio, según el segundo modo, al tratar de las especies de cualidades, en la disp. XLIII.

CAP. I

DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LA PALABRA "POTENCIA"

Cuest. 1. En este capítulo Aristóteles prácticamente no hace más que repetir lo que había enseñado en el lib. V, c. 12, por lo que las cuestiones allí tratadas también pueden entrar aquí. Cabe también añadir otras, como la univocidad de potencia respecto de la potencia activa y de la pasiva. Efectivamente Aristóteles parece enseñar aquí que se predica analógicamente, y que de la potencia pasiva se predica por relación a la activa. La respuesta es que si el término potencia se toma trascendentalmente, se predica analógicamente de ella; pero si se toma como una especie de cualidad, entonces se predica unívocamente; de esta materia tratamos más ampliamente en el lugar citado. No hay que olvidar que en este pasaje no trata de la potencia como especie segunda de la cualidad, sino en sentido amplio, en cuanto comprende todos los principios de actividad; por eso, al arte y otros hábitos les llama con frecuencia potencias.

Cuest. 2. Luego, puede discutirse si la potencia activa y pasiva son siempre potencias distintas, según lo insinúa aquí Aristóteles, o si se identifican alguna vez, como parece pasar con las potencias del alma, materia de que hablamos en la antes citada disp. XLIV, sec. 1.

est divisio in entia essentialiter diversa, sed in diversos status eiusdem entis secundum rationem existendi; et in hoc sensu pauca dicit Philosophus in toto hoc libro; illam vero divisionem nos applicamus in disp. XXXI, sect. 3. Posterior autem divisio est secundum diversas rationes essentiales entium, sive existentium actu, sive in potentia tantum: uterque enim status habet locum in utroque membro, et hoc sensu tractatur a Philosopho in discursu huius libri. Sic autem sumpta divisio potissime locum habet in substantia et qualitate, et ideo secundum priorem rationem tractatur a nobis inter disputandum de materia et forma, disp. XIII et XV. Posteriori vero modo tractando de qualitatis speciebus, disp. XLIII.

CAPUT I

De variis significationibus nominis "potentia"

Quaest. 1. In hoc capite fere repetit Aristoteles quae tradiderat in lib. V, c. 12, unde quaestiones ibi tactae hic etiam locum habent. Addi vero possunt aliae, ut an *potentia* univoce dicatur de potentia activa et passiva; hic enim Aristoteles videtur docere dici analogice, et de potentia passiva dici per habitudinem ad activam. Resolutio vero est, si nomen potentiae transcendentaliter sumatur, analogice dici de illis; si vero sumatur ut est species qualitatis, sic dici univoce; de qua re agimus latius citato loco. Hic vero observa Aristotelem hoc loco non agere de potentia ut est secunda species qualitatis, sed late, ut comprehendit omnia principia agendi; unde artem et alios habitus saepe potentias nominat.

Q. 2. Rursus inquiri potest, an potentia activa et passiva semper sint distinctae potentiae, ut hic Aristoteles innuit, vel aliquando in eamdem coincidant, ut videtur contingere in potentiis animae. De qua re dicimus in praedicta disp. XLIV, sect. 1.

Cuest. 3. En estrecha relación con ésta está la cuestión de la posibilidad de que algo sea sujeto de pasión de sí mismo; Aristóteles lo niega con estas palabras: *por eso nada, según el curso natural de las cosas, puede sufrir algo de sí mismo.* En primer lugar, cabe aplicar esto a la pasión tomada propia y rigurosamente, es decir, a la pasión física y en cierto modo corruptora, de manera que no abarque las pasiones perfectivas, como es el caso de las inmanentes. En segundo lugar, creo también que hay que ponderar más aquellas palabras *según el curso natural de las cosas,* pues parecen implicar dos puntos: uno, que ningún existente en su estado natural y perfecto padece de sí mismo; el otro, que nada padece de sí *según el curso natural de las cosas;* es decir, precisamente según las propiedades de su naturaleza, sino que requiere algo distinto, como las especies, o algo similar, pero esto se trata con todo detenimiento por nosotros en la disp. XVIII.

CAP. II

LAS POTENCIAS RACIONALES E IRRACIONALES

En este capítulo sólo se ocupa Aristóteles de la potencia activa, de la que antes había afirmado que era la potencia esencial y primariamente, lo cual resulta harto claro en el desarrollo del texto, en las divisiones que propone y en la explicación o diferencia que añade. En primer lugar, se puede examinar qué potencias son vitales y cuáles no; esta división la sugiere efectivamente el Filósofo, al decir que unas potencias pertenecen al alma y otras a las cosas inanimadas, aunque esta división más parece ser asunto de la psicología. Por eso, se puede decir, en definitiva, que son potencias vitales todas las que brotan del alma, en cuanto es un alma, o un grado determinado de vida. Pero, por nuestra incapacidad de concebir o discernir los grados de vida, si no es por la relación con sus operaciones propias, con las cuales el ser viviente obra en sí mismo actuándose y perfeccionándose, por lo mismo llamamos potencia vital al principio próximo e intrínseco de una operación vital, mediante la cual el ser viviente se perfecciona y actualiza a sí mismo. En este nivel cabe distinguir aún una doble potencia: una es el principio próximo con que el viviente se perfecciona a sí mismo, aunque

Q. 3. Cum hac coniuncta est alia quaestio, an idem possit pati a seipso; nam Aristoteles hic negat his verbis: *Propter quod nullum, prout connaturale factum, ipsum a seipso patitur.* Quae possunt imprimis exponi de passione proprie et rigorose dicta, id est, physica, et aliquo modo corruptiva, ita ut non comprehendant passiones perfectivas, ut sunt immanentes. Secundo et melius expendenda censeo verba illa, *prout naturale factum;* duo enim includere videntur. Unum est nihil existens in suo naturali et perfecto statu pati a seipso; aliud est nihil pati a se, *prout connaturale factum,* id est, secundum id praecise quod habet a natura, sed indiget aliquo alio, ut speciebus, vel alia re simili; sed haec res disputatur latissime a nobis disp. XVIII.

CAPUT II

De potentiis rationalibus et irrationalibus

In hoc capite solum ait Aristoteles de potentia activa, quam supra dixerat esse per se primo potentiam, idque facile patet ex discursu textus, et ex divisionibus quas tradit, et ex declaratione seu differentia quam subiungit. Quaeri ergo primo potest quae sit potentia vitalis, quae vero non vitalis; haec enim divisio insinuatur a Philosopho, cum ait quasdam esse potentias animae, alias vero rerum inanimatarum. Quae divisio magis spectat ad scientiam de anima. Et ideo breviter dicendum est potentias vitales dici omnes illas quae consequuntur animam, ut anima est, seu aliquem vitae gradum. Et quia gradus vitae a nobis non concipitur nec discernitur, nisi per ordinem ad operationem propriam, qua vivens in seipso agit, ut se actuet, vel perficiatur, ideo potentia vitalis illa est quae est principium proximum et intrinsecum operationis vitalis, per quam ipsum vivens seipsum perficit et actuat. Et in hoc genere potest ulterius distingui duplex potentia: una quae est proximum principium quo vivens seipsum perficit, non tamen secundum eamdem poten-

no precisamente según la misma potencia; otra que es el principio próximo de actuarse a sí propio según la misma potencia; ésta es propiamente la potencia para el acto inmanente, la cual es potencia vital en sentido más perfecto. Ella, a su vez, se divide en racional e irracional, que es la división que Aristóteles expuso aquí con más claridad.

Cuest. 2. Acerca de ella se puede aún examinar la oportunidad de dicha división, y cuál es la potencia racional y sus clases, cuestiones todas que competen a la psicología. Resumimos, por lo tanto, diciendo que se llama potencia racional la que brota de un nivel intelectual en cuanto tal, pudiendo toda potencia inferior ser llamada irracional: por eso se puede distinguir una doble potencia racional, una elicitiva o imperante, y otra ejecutiva subordinada a una potencia superior, que puede concisamente llamarse potencia imperativamente racional, de acuerdo con la doctrina del Filósofo en el lib. I de la *Etica*, c. 13. En el primer sentido se llama potencia racional la que es racional en sí y produce su acto de modo racional. Se subdivide a su vez, porque una es la razón misma formal o esencialmente, como es el caso del entendimiento; otra es racional por participación, o por concomitancia y régimen, como la voluntad, y de ambas se ocupa Aristóteles aquí por brotar ambas del nivel racional. Acaso sería mejor decir que el Filósofo las considera como si fuesen una sola, por completar las dos una especie de principio adecuado de las acciones humanas, por causar la una nuestra actividad en cuanto al ejercicio y la otra en cuanto a la especificación. Se llama potencia imperativamente racional la que sin ser racional en sí, puede por su naturaleza obedecer a la razón, en el mismo sentido que Aristóteles en el lugar citado del lib. I de la *Etica* llama al apetito sensitivo del hombre racional por participación, aunque sea absolutamente irracional; a esta categoría son reductibles las potencias ejecutivas *ad extra*, en cuanto sometidas a la moción de la voluntad y de la razón, como el caso de la potencia locomotriz de que habla el Filósofo en el lib. III *De Anima*, c. 9 y siguientes.

tiam; alia quae secundum eamdem potentiam est principium proximum actuandi seipsum; et haec est proprie potentia ad actum immanentem, quae perfectiori modo vitalis est. Et haec rursus distinguitur in rationalem et irrationalem, quam divisionem expressius hic Aristoteles posuit.

Q. 2. Circa quam quaeri ulterius potest, an dicta divisio conveniens sit, et quae sit potentia rationalis, et quotuplex sit. Quae quaestiones etiam spectant ad scientiam de anima. Et ideo dicendum est breviter potentiam rationalem appellari omnem illam quae consequitur gradum intellectualem ut sic, omnem vero inferiorem potentiam vocari posse irrationalem. Unde duplex distingui potest potentia rationalis, alia eliciens vel imperans, alia exsequens cum subordinatione ad priorem potentiam, et potest uno verbo dici imperative rationalis, iuxta doctrinam Philosophi, lib. I Ethicorum, c. 13. Priori modo dicitur rationalis illa potentia quae in se rationalis est, elicitque actum modo rationali. Quae rursus subdistingui potest, nam quaedam est ipsa ratio formaliter seu per essentiam, ut est intellectus; alia est rationalis participative, seu per concomitantiam et regimen, ut voluntas, et de utraque loquitur Aristoteles hic, quia utraque gradum rationalem sequitur. Vel potius de illis videtur Philosophus loqui per modum unius, quia ex utraque completur veluti unum adaequatum principium humanarum actionum quatenus altera quoad exercitium, altera quad specificationem movet. Potentia imperative rationalis dicitur illa quae cum in se rationalis non sit, natura sua obedire potest rationi, quomodo Aristoteles, citato loco I Ethicorum, appetitum sensitivum hominis vocat rationalem per participationem, licet sit irrationalis simpliciter; et ad hunc ordinem reduci potest potentia exsecutiva ad extra, quatenus subiacet motioni voluntatis et rationis, qualis est potentia motiva secundum locum, de qua Philosophus libro III de Anima, c. 9, et sequentibus.

Con motivo de este pasaje, principalmente de los textos 41 y 42, surge una duda especial, porque parece que Aristóteles rechaza allí como insuficiente esta división de las potencias en racionales e irracionales. La primera respuesta es que esta división puede entenderse de dos maneras: primeramente, como división adecuada de las potencias del alma, y en este sentido no la aprueba Aristóteles en dicho pasaje; en segundo lugar, como división propia y especial de las potencias del hombre o del alma racional, que es el sentido con que Aristóteles la da tanto aquí como en el lib. I de la *Etica*, c. 13. La razón de la diferencia está en que las potencias del hombre se ordenan de algún modo a la razón, en cuanto todas radican en la misma alma racional, pudiendo, por lo mismo, dividirse convenientemente por su subordinación a la razón, o por la participación o carencia de acto. Mas las potencias de los brutos y de las otras cosas naturales carecen de subordinación a la razón, y, por eso, no se les llama propiamente racionales ni irracionales. Pero esta respuesta no está muy acorde con el presente pasaje de Aristóteles, porque incluye claramente entre las potencias irracionales a todas las que obran naturalmente y sin razón. Por eso pone expresamente como ejemplo de potencia irracional el calor. Además, porque esta diferencia cuasi privativa, a saber, irracional, sirve para caracterizar el modo de obrar de todas las potencias naturales y vitales, que no alcanzan el nivel de la razón.

Parece, pues, que puede admitirse esta división de las potencias como adecuada, no limitándola al hombre y al alma, sino extendiéndola a todo agente. Pues, como hace notar Santo Tomás, Aristóteles, en el lib. III *De Anima*, no trata tanto de definir como de discutir, e incluso se puede admitir que rechaza dicha división por insuficiente, no en absoluto, sino porque no explica bastante el número y variedad de las potencias del alma.

Cuest. 3. La tercera cuestión principal es la legitimidad de la diferencia que Aristóteles establece entre estas potencias, consistente en que sólo las potencias racionales son principio de contrarios; de esta materia se trató ampliamente en la disp. X, en que nos ocupamos por extenso de las causas libres y necesarias, explicando cuáles son las potencias libres, y en qué sentido son principios de acciones con-

Ex illo vero loco, praesertim textu 41 et 42, oritur specialis dubitatio, quia ibi videtur Aristoteles reiicere, ut insufficientem, hanc divisionem potentiarum in rationales et irrationales. Responderi potest primo, illam divisionem dupliciter dari posse. Primo, ut adaequatam potentiarum animae, et hoc sensu non probari ab Aristotele citato loco; alio modo ut propriam ac specialem divisionem potentiarum hominis seu animae rationalis, et hoc modo tradi ab Aristotele tam hic quam lib. I Ethicorum, c. 13. Ratio vero differentiae est, quia potentiae hominis habent aliquo modo ordinem ad rationem, quatenus omnes in eadem anima rationali radicantur, et ideo possunt convenienter dividi per ordinem ad rationem, aut participationem vel carentiam actus. Potentiae vero brutorum vel aliarum rerum naturalium non habent ordinem ad rationem; et ideo nec rationales, nec irrationales proprie dicuntur. Sed haec responsio non recte accommodatur huic loco Aristotelis, nam aperte sub potentiis irrationalibus includit omnes quae naturaliter agunt et sine ratione. Unde expresse ponit exemplum irrationalis potentiae in calore. Item, quia per illam differentiam quasi privativam, scilicet irrationale, circumscribi potest modus agendi omnium potentiarum naturalium et vitalium. quae gradum rationis non attingunt. Non videtur ergo dubium quin haec possit esse adaequata divisio potentiarum non solum in homine, nec solum in anima, sed absolute in omni agente. Aristoteles ergo, in III de Anima, non definiendo, sed disputando tantum procedit, ut D. Thom. notat, vel certe improbat illam divisionem ut insufficientem, non absolute, sed quia non satis erat ad explicandum numerum et varietatem potentiarum animae.

Q. 3. Tertia quaestio principalis hic est, an recte assignetur ab Aristotele discrimen inter has potentias, ex eo quod solae rationales potentiae sunt principia contrariorum; de qua re late dictum est disp. X, in qua de causis liberis et necessariis fuse disserimus, et explicamus quaenam potentiae liberae sint, et quomodo sint principia contrariarum actionum. Item in disp.

trarias. Además en la disp. XXVI, sec. 6, estudiamos si la misma causa puede producir efectos contrarios, y en ambas partes explicamos este pasaje de Aristóteles.

CAP. III

La potencia es separable del acto

Cuest. 1. En este capítulo refuta Aristóteles la opinión de algunos, que afirmaban que la potencia sólo existe en cuanto opera en acto, la cual resulta tan absurda que se descubre por sí misma inmediatamente como falsa. Por eso, las razones de Aristóteles son claras. De aquí toma origen el principio: *la potencia precede a su acto.* Si se entiende que antecede según orden de naturaleza, es universalmente verdad, pues, siendo la potencia causa de su acto, le precede en orden de naturaleza. En efecto, nos referimos a la potencia en su relación con el acto, ya que de ella mana propiamente. Recalco esto, porque hay que excluir la potencia de generación y espiración que se da en las divinas personas, por ser distinta su naturaleza y consideración. Pero, si se interpreta que antecede en la duración, en este caso hay que entender dicho principio como lo posible, o en un sentido lato, no necesario ni universal. En efecto, tanto la potencia activa como la pasiva pueden preceder temporalmente a su acto; pero esto no es necesario en cualquier potencia, ni respecto de todos los actos; porque la potencia de iluminar no precede temporalmente a toda iluminación, ni la potencia de la materia a toda forma.

Cuest. 2. Del final del mismo capítulo se ha tomado este conocido axioma que contiene la definición del posible: *es posible aquello de cuya existencia no se sigue imposible alguno.* Esto es evidente si posibilidad y reducción al acto se toman en su justa medida. En efecto, algunas cosas son posibles con un acto sucesivo, pero no instantáneo, por ejemplo, la división del continuo hasta el infinito es posible, sin que sea posible la totalidad simultánea de la división, sino una división sucesiva en que nunca se llega al fin. También hay cosas que son posibles tomadas separadamente, pero no conjuntamente, por ejemplo, que lo blanco se convierta en negro. Hecha, pues, la reducción al acto con la debida

XXVI, sect. 6, tractamus an eadem causa possit efficere contrarios effectus, et in utroque loco hunc Aristotelis locum explicamus.

CAPUT III

Potentiam esse separabilem ab actu

Quaest. 1. In hoc capite reprobat Aristoteles quorumdam sententiam, qui dicebant potentiam non esse, nisi dum actu operatur, quae tam est absurda, ut per se statim falsa appareat. Unde rationes Aristotelis perspicuae sunt. Hincque sumitur hoc principium: *Potentia praecedit actum suum.* Quod si intelligitur de antecessione secundum naturae ordinem, est in universum verum, quia cum potentia sit causa sui actus, praecedit illum ordine naturae. Loquimur enim de potentia comparata ad actum, quia ab illa proprie manat. Quod adverto, ut excludam potentiam generandi vel spirandi, quae est in divinis personis, de qua alia est ratio et consideratio. At vero si intelligatur de antecessione durationis, sic intelligendum est illud principium de possibili seu indefinite, non de necessitate seu universaliter. Potest enim potentia tum activa, tum etiam passiva, praecedere tempore actum suum; non est tamen necessarium, nec in qualibet potentia, neque respectu omnium actuum; potentia enim illuminandi non praecedit tempore omnem illuminationem, nec potentia materiae omnem formam.

Q. 2. Ex eodem capite, in fine, sumptum est illud vulgare axioma continens definitionem possibilis, scilicet: *Possibile illud est, quo posito in esse nihil sequitur impossibile.* Quod est evidens, si cum proportione sumatur possibilitas et reductio in actum. Aliquid enim est possibile secundum actum successivum et non simultaneum, ut continuum dividi in infinitum est possibile, non ita ut tota divisio possibilis simul ponatur, sed ut successive ponatur, et nunquam finiatur. Sic etiam aliquid est possibile divisim, non tamen composite, ut album fieri nigrum. Si ergo reductio ad actum

proporción, es evidente la proposición, cuya razón explicamos mejor en el capítulo siguiente.

CAP. IV

No todo lo que no se produce puede producirse

Para confirmar la descripción del posible que había hecho al fin del capítulo anterior, Aristóteles rechaza aquí la opinión de los que decían que son posibles todas las cosas, aunque nunca se vayan a realizar, lo cual es tan manifiestamente falso, que sobran refutaciones y explicaciones.

Cuest. 1. Sólo hay que advertir que algunos deducen de este texto de Aristóteles que no sólo no todo lo que nunca va a realizarse es posible, sino también que es imposible todo lo que nunca va a realizarse, o —lo que es lo mismo— que todo lo que es posible se realizará alguna vez, ya que todo lo que nunca existe es imposible que exista. Esta parece ser la exposición que de esto hace el Comentador, textos 8 y 9, defendida también por Janduno en la q. 5, según la amplia referencia y refutación que hace Iavello en la q. 10. Pero esto no sólo está en contradicción con la mente y palabras de Aristóteles aquí y en otros pasajes, sino que es evidentemente falso y opuesto incluso a los principios de la fe católica. Lo primero es evidente, porque el Filósofo aquí, como Santo Tomás y algunos otros exponen, afirma expresamente que son posibles algunas cosas que nunca existirán, aunque no todas las cosas que nunca existirán pueden existir o producirse. Y en el lib. II *De Generat.*, c. 11, texto 64, dice: *el que está para echar a andar acaso nunca llegue a andar.* Donde afirma que a veces no se realiza, no sólo una cosa posible, sino incluso una ya premeditada o que está casi en las puertas de su realización. La razón es evidente por el principio sentado en el capítulo precedente: que la potencia pueda anteceder temporalmente a sus actos; de donde se deduce que acaso nunca llegue a ejercitar el acto, aunque sí pudiera hacerlo. Además, en los efectos divinos esto no sólo es evidente, sino dogma de fe. Dios puede, efectivamente, hacer muchas cosas que no hace nunca; así lo dijo Jesucristo en el cap. XXVI, de San Mateo: *¿No puedo acaso rogar*

cum proportione fiat, manifesta est illa propositio, cuius rationem in sequenti capite magis declarabimus.

CAPUT IV

Non omne quod non fit, possibile esse fieri

Ut Aristoteles confirmet descriptionem possibilis, quam in fine superioris capitis tradidit, hic reprobat sententiam eorum qui dicebant unumquodque esse possibile, etiamsi futurum non sit, quod tam est aperte falsum, ut nulla egeat refutatione aut declaratione.

Quaest. 1. Solum est advertendum nonnullos ex hac littera Aristotelis colligere non solum non omne quod futurum nunquam est esse possibile, sed etiam omne quod nunquam futurum est esse impossibile, seu (quod idem est) omne quod possibile est, aliquando esse futurum, quia omne id quod semper non est impossibile est esse. Et haec videtur esse expositio Commentatoris hic, textu 8 et 9, quam defendit Iandun. hic, q. 5, ut refert et late impugnat Iavellus, q. 10. Verumtamen non solum repugnat menti et verbis Aristotelis, tum hic, tum etiam aliis locis, sed est etiam evidenter falsa, et repugnans etiam principiis fidei Catholicae. Primum patet, nam Philosophus hic, ut recte D. Thom. et alii exponunt, expresse docet quaedam quidem esse possibilia, quae nunquam futura sunt, quamquam non omnia quae nunquam futura sunt sint possibilia esse vel fieri. Et lib. II de Generatione, c. 11, textu 64, dicit: *Qui iamiam ambulaturus est, facile non ambulabit.* Ubi non solum ait aliquid possibile, sed etiam quod iam est in proposito, vel quasi in vestibulo ut fiat, interdum non fieri. Et ratio est evidens ex principio posito in praecedenti capite, quia potentia potest esse prior tempore quam suus actus; unde fieri potest ut aliquem actum nunquam exerceat, etiamsi possit. Deinde in effectibus divinis est hoc non solum evidens, sed etiam de fide certum; multa enim potest Deus facere quae nunquam facit; sic enim dixit Christus, Ma-

a mi Padre, etc.? Por fin, de la contingencia y libertad de algunos efectos o causas se sigue lo mismo necesariamente. Esta materia la tratamos ampliamente en la disp. XIX, sec. 2 y siguientes. En definitiva, no es verdad que sea imposible todo lo que nunca existe, sino lo que nunca existe de suyo y por repugnancia intrínseca, de suerte que carezca de capacidad de existir.

Cuest. 2. Por último, hay que considerar lo que en el texto 9 añade Aristóteles, a saber, que cuando en las proposiciones atributivas una se sigue con necesidad de otra, hay que guardar el mismo orden en las proposiciones de posibilidad, de suerte que si el antecedente es posible, también ha de serlo el consecuente. Por ejemplo, si es legítima la ilación: corre, por consiguiente se mueve, también tiene que decirse legítimamente: puede correr, por consiguiente puede moverse; porque en otro caso, si fuese posible correr e imposible moverse, o se podría llevar a cabo una carrera sin movimiento, contra la primera conclusión, o, supuesto realmente el movimiento, que se admite como posible, se seguiría algo imposible, a saber, la carrera que se afirmaba ser imposible. En consecuencia, el principio es evidente, y lo mismo viene a significar la expresión de los dialécticos que dicen que —con recta consecuencia— no puede ser verdadero el antecedente y falso el consecuente, porque como de un posible no se sigue un imposible, tampoco lo falso de lo verdadero. Se prueba *a priori,* porque el consiguiente está virtualmente contenido en el antecedente, y es imposible que un posible contenga virtualmente lo que es imposible, o lo verdadero algo falso, porque entonces no sería posible, ya que posible dice referencia al acto y no puede referirse a un acto imposible, porque no existe potencia para imposibles; y por la misma razón no sería verdadero porque de esencia de lo verdadero es no contener nada falso. Hay además otra razón: ser en acto implica necesariamente ser posible, porque el acto supone la potencia; ahora bien, si hay un orden de derivación necesario entre los actos, mucho más ha de haberlo entre las potencias. Con razón advierte Santo Tomás que aquí se trata del posible en general, en cuanto abstrae de necesario y contingente, ya que no puede suceder que —en buena ilación atributiva— el antecedente sea un posible sólo contingente, y necesario el consiguiente; por ejemplo,

thaei, 26: *An non possum rogare Patrem meum,* etc.? Denique, ex contingentia et libertate aliquorum effectuum vel causarum, necessaria consecutione id sequitur. De qua re late tractamus disp. XIX, sect. 2 et seq. Neque est verum omne id quod nunquam est esse impossibile, sed quod ex se et ab intrinseco nunquam est, ita ut careat capacitate essendi.

Q. 2. Ultimo considerandum est quod in textu nono Aristoteles infert, scilicet, quando in propositionibus de inesse unum necessario infertur ex alio, eodem modo sequi in propositionibus de possibili, ut si antecedens possibile sit, etiam et consequens sit possibile. Ut si recte infertur: Currit, ergo movetur, recte etiam inferatur: Potest currere, ergo potest moveri; quia alias si possibile esset currere, impossibile autem moveri, aut posset poni cursus sine motu, contra priorem illationem, aut posito in re motu, qui supponitur possibilis, sequeretur aliquid impossibile, scilicet cursus ille qui dicebatur esse impossibilis. Est ergo evidens illud dogma, et in idem fere incidit, quod dialectici aiunt, in bona consequentia non posse esse antecedens verum et consequens falsum, quia, sicut ex possibili non sequitur impossibile, ita nec ex vero falsum. Et ratio a priori est quia consequens virtute continetur in antecedente; impossibile autem est ut possibile virtute contineat id quod est impossibile, aut verum aliquod falsum, quia hoc ipso iam illud non esset possibile, cum possibile respiciat actum, et non possit respicere actum impossibilem, quia ad impossibile non est potentia; et eadem ratione illud non esset verum, cum de ratione veri sit ut nihil falsum contineat. Item est alia ratio, quia actu esse necessario infert possibile esse, cum actus supponat potentiam, et ideo si inter actus est necessaria consecutio, a fortiori etiam inter potentias. Recte autem advertit D. Thomas hic esse sermonem de possibili in communi, ut abstrahit a necessario vel contingenti, quia fieri non potest. ut in bona illatione de inesse, antecedens sit possibile tantum contingens, consequens vero necessarium; ut, si ridet, est

si ríe, es risible, o es hombre; y la razón es porque incluso el acto mismo abstrae de la existencia necesaria o contingente, y porque de una propiedad necesaria se sigue un acto contingente, el cual incluye o supone necesariamente la potencia, aunque no bajo la misma condición de necesidad o contingencia.

CAP. V

RELACIÓN ENTRE POTENCIA Y ACTO

Primeramente puede examinarse aquí si en un único e idéntico sujeto puede el acto algunas veces preceder a la potencia, según parece afirmar aquí Aristóteles. La cuestión se resuelve fácilmente teniendo en cuenta lo dicho anteriormente: que Aristóteles llama aquí potencia a todo principio de obrar, sin excluir el arte o hábito. En este sentido es evidente que algunas potencias, es decir, principios de obrar, presuponen sus propios actos, mediante los cuales se engendran, pues efectivamente el arte y el hábito se adquieren por la costumbre. En cambio, la potencia natural propia, activa o pasiva, precede siempre a su acto o en tiempo, o al menos en naturaleza, ni es posible que en el mismo sujeto el acto preceda a dicha potencia, como enseña claramente aquí Aristóteles, porque la potencia es causa de su acto y no efecto de él, a no ser acaso en la línea de la causa final, porque esta causa no precede entitativamente, sino acaso en la aprehensión e intención; y queda así clara esta materia, sobre la que vuelve Aristóteles en el c. 8.

Cuest. 2. Puede investigarse, en segundo lugar, el modo de reducción de la potencia al acto, y la diferencia que en este punto hay entre las potencias racionales y las irracionales; esto, empero, se trató ampliamente en la disp. XIX. Aquí basta advertir que de este pasaje de Aristóteles se deduce claramente que la definición de potencia libre, que tratamos ampliamente en el lugar citado, es: *la que, supuestos todos los requisitos para su acción, puede obrar o no obrar.* Pues esto es lo que aquí dice el Filósofo: *puesto que puede, puede algo, alguna vez y de alguna manera, y cuantos otros datos necesita haber en una definición*; en efecto, estas palabras equivalen al inciso de la definición ya citada, *supuestos*

risibilis, aut est homo; et ratio est quia etiam ipse actus abstrahit ab esse necessario vel contingenti, et quia ex proprietate necessaria sequitur actus contingens, qui actus necessario includit vel supponit potentiam, non tamen sub eadem conditione necessarii aut contingentis.

CAPUT V

De ordine inter potentiam et actum

Quaest. 1. Hic primo inquiri potest an in uno et eodem subiecto actus interdum antecedat potentiam, quod hic Aristoteles affirmare videtur. Sed haec quaestio facile dissolvetur si advertatur quod supra notatum est, Aristotelem hic vocare potentiam omne principium agendi, etiamsi sit ars vel habitus. Hoc ergo sensu constat aliquas potentias, id est, principia agendi supponere actus suos, quibus generantur, sic enim ars et habitus consuetudine acquiruntur. At vero propria naturalis potentia activa vel passiva semper supponitur ad actum suum vel tempore, vel saltem natura, nec fieri potest ut in eodem praecedat actus talem potentiam, ut aperte hic docet Aristoteles. Et ratio est, quia talis potentia est causa sui actus, et non est effectus illius, nisi forte in genere causae finalis, quae causa non praecedit in esse, sed fortasse in apprehensione et intentione, et sic est res clara, quam iterum in c. 8 Aristoteles attingit.

Q. 2. Secundo, inquiri hic potest quo modo potentia reducatur in actum, et quaenam differentia in hoc sit inter potentias rationales et irrationales. Sed haec res late tractata est disp. XIX. Hic solum notetur ex hoc loco Aristotelis plane colligi definitionem potentiae liberae, quam dicto loco late tractavimus, scilicet, esse illam *quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere.* Hoc enim est quod hic Philosophus ait: *Quoniam vero potest, aliquid potest, aliquando, et aliquo modo, et quaecumque alia necesse est adesse in definitione;* haec enim verba aequipollent

todos los requisitos para obrar, porque todas esas cosas, como dice Aristóteles y comenta muy bien Santo Tomás, hay que aceptarlas o presuponerlas para afirmar que algo se puede o es posible sencillamente. Así entendida la potencia, añade Aristóteles que la diferencia que hay entre las potencias naturales y las libres, o —lo que es igual— entre las irracionales y las racionales, según su expresión, es esto: *en las primeras es necesario que, según su capacidad, puestas ante lo que puedan hacer o padecer, lo hagan unas y lo padezcan otras.* En cambio, dice de las otras *que no es necesario.* Lo cual viene a ser como si dijera que la potencia libre es de tal naturaleza que, puesta en inminencia de acción, con todos los requisitos, no actúa necesariamente, sino que puede obrar o no obrar, dando de ello una razón muy buena. Porque, siendo la potencia libre esencialmente y capaz de suyo para actos contrarios, si, por ejemplo, puesta en trance de obrar, obrase necesariamente, realizaría simultáneamente cosas contrarias, lo cual es imposible.

Cuest. 3. Puede, en tercer lugar, preguntarse cuál es el determinante de una potencia racional o libre para su acto, porque esto es lo que Aristóteles estudia al final de este capítulo. Sólo responde que se determina *por elección y propósito, o deseo, puesto el cual* (eficaz y absoluto, se sobreentiende), *necesariamente realiza lo que puede.* Esto resulta de por sí bastante claro. Le faltaba llevar su investigación hasta saber qué es lo que determina la potencia a la elección misma. Pero de esto no se ocupó el Filósofo. Pues creyó que nada más había de investigar, ya que esta potencia por su propia fuerza natural, como acto primero —hablo de elecciones naturales y morales y en sentido estricto— y por su propia volición o elección, como acto segundo, queda de suyo determinada para querer y elegir; pues queriendo elige, y eligiendo quiere; aunque no ciertamente por sí sola, o sea sin el concurso y auxilio de una causa superior exigida; pues esto se da siempre por supuesto. Esta opinión la recoge Soncinas, en el lib. IX *Metaph.,* q. 14, y no la refuta, sino que la defiende, juzgándola acorde con las doctrinas del Filósofo en este pasaje. En cambio, luego añade él mismo que para esta determinación, por lo menos en cuanto a su especificación, concurre el juicio del entendimiento; cuál

illi particulae definitionis praedictae, *positis omnibus requisitis ad agendum;* illa enim omnia ait Aristoteles, et exponit optime divus Thomas, sumenda esse seu supponenda, ut aliquid dicatur posse seu esse possibile simpliciter. De potentia autem sic sumpta subdit Aristoteles hanc esse differentiam inter potentias naturales et liberas, seu (quod idem est) irrationales et rationales, ut ipse loquitur, quod *in prioribus necesse est ut cum, quoad possint, passivum et activum approximent, hoc quidem faciat, illud vero patiatur.* De aliis vero ait: *Illas vero non est necesse.* Quod perinde est ac si diceret potentiam liberam talem esse ut approximata ad agendum cum omnibus requisitis, non necessario agat, sed possit agere et non agere, et subdit optimam rationem. Quia cum potentia libera sit per se, et ex se potens ad contraria, si approximata ad agendum [1] ex necessitate ageret, simul ageret contraria, quod est impossibile.

Q. 3. Tertio, quaeri potest quid determinet potentiam rationalem vel liberam ad actum, hoc enim in fine huius capitis Aristoteles investigat. Et nihil aliud respondet, nisi hanc potentiam determinari *electione et proposito seu desiderio, quo posito* (supple efficaci et absoluto) *ex necessitate operatur quod potest.* Quod per se satis clarum est. Restabat autem ulterius inquirendum quid determinet hanc potentiam ad ipsam electionem; sed de hoc nihil inquisivit Philosophus, quia nihil esse credidit amplius inquirendum, quia haec potentia sua vi naturali, ut actu primo (loquor in naturalibus et moralibus electionibus, ac per se loquendo), et ipsamet volitione seu electione, ut actu secundo, de se determinat ad volendum et eligendum; nam volendo eligit, et eligendo vult; non tamen se sola seu sine concursu et auxilio superioris causae requisitae; hoc enim semper supponitur. Quam sententiam attigit Soncin., lib. IX Metaph., q. 14, eamque non improbat, sed defendit; putatque esse consentaneam doctrinae Philosophi hoc loco. Postea vero ipse addit ad hanc determinationem saltem quoad speci-

[1] Sustituímos el término *generandum* de Vivès, por *agendum,* que aparece en otras ediciones (N. de los EE.).

sea el verdadero sentido de esto, y si ha de atribuirse esta autodeterminación a la potencia libre, es tema que tratamos ampliamente en la disp. XIX, tanto en relación con el juicio del entendimiento, en la sec. 6, como en relación con el concurso divino, en la sec. 4 y en la disp. XXVII, sec. 2, 3 y 4.

CAP. VI

NATURALEZA DEL ACTO

En este capítulo no hay problemas de importancia. Adviértase únicamente que Aristóteles aquí más que explicar la naturaleza del acto que corresponde propiamente a la potencia activa y pasiva, explica en qué consiste en absoluto existir en acto, como contrapuesto a existir en potencia. El ámbito de ser en acto en ese sentido es amplísimo y viene a ser como un trascendental; por eso Aristóteles no lo determina por una definición, sino por ejemplos y por una especie de inducción, porque resulta casi imposible definirlo, si no se usa del mismo acto para su explicación: puesto que ser en acto no es más que tener actual o efectivamente lo que existía en potencia. Por consiguiente, si existir en acto es distinto de existir en potencia, no es más que existir actualmente, concepto que explicamos por extenso en la disp. XXXI. En cambio, si la expresión *en acto* se aplica a la potencia activa, es lo mismo que operar actualmente. Si a la pasiva, será lo mismo que recibir actualmente o ser informada. Exponemos todo esto, parte en la disp. XLIII, en que tratamos de la potencia activa y pasiva y de sus actos, y parte en las disp. XLVIII y XLIX, al tratar de la acción y pasión, que son los actos más inmediatos de estas potencias.

CAP. VII

CUÁNDO SE DICE QUE LAS COSAS ESTÁN PROPIAMENTE EN POTENCIA

En este capítulo no hay nada especialmente digno de atención; en efecto, únicamente enseña el Filósofo que una cosa se dice estar propia y absolutamente en potencia cuando está en potencia próxima, de suerte que puede ser reducida al acto por la acción de un solo agente, pues cuando solamente está en potencia

ficationem concurrere iudicium intellectus; sed quo sensu id verum sit, et an haec determinatio sui ipsius sit ipsi potentiae liberae tribuenda, latissime tractavimus in dicta disp. XIX, tam comparatione iudicii intellectus in sect. 6, quam comparatione divini concursus in sect. 4, et disp. XXVII, sect. 2, 3 et 4.

CAPUT VI

Quidnam actus sit

In hoc capite nulla occurrit quaestio alicuius momenti. Solum notetur Aristotelem hic non tam explicare quid sit actus qui proprie respondet potentiae activae et passivae, quam absolute quid sit esse in actu, prout distinguitur ab esse in potentia. Et hoc modo esse in actu latissime patet, et est veluti transcendens quoddam, et ideo ab Aristotele non declaratur definitione, sed exemplis et inductione quadam, quia vix potest definitione hoc explicari, nisi utendo ipsomet actu ad id explicandum; nam esse in actu non est aliud quam actu seu de facto habere id quod erat in potentia. Itaque si esse in actu distinguatur ab esse in potentia, nihil aliud est quam actu existere, de quo quid sit, late dicimus disp. XXXI. Si vero *in actu* dicatur de potentia activa, idem est quod actu operari. Si de passiva, idem erit quod actu recipere seu informari. Quae omnia exponuntur a nobis partim disp. XLIII, ubi de potentia activa et passiva, et actibus earum agimus, partim disp. XLVIII et XLIX, ubi agimus de actione et passione, quae sunt immediatiores actus harum potentiarum.

CAPUT VII

Quando dicatur res proprie esse in potentia

In hoc etiam capite nihil occurrit notatione dignum; solum enim docet Philosophus tunc rem dici proprie et absolute esse in potentia, cum est in potentia proxima, ita ut per unius agentis effectionem possit reduci ad actum. Quando vero est solum

remota, no se dice propia y absolutamente estar en potencia, por ejemplo, el agua, absolutamente hablando, no es hombre, ni caballo en potencia, ni siquiera el esperma —en opinión de Aristóteles—, por necesitar muchas transformaciones para llegar a convertirse en hombre. Todo esto, en definitiva, no pasa de modos de hablar, pues el problema es de suyo bastante claro.

Explica luego en qué sentido la materia se afirma de una cosa, y enseña que se predica denominativamente, no abstracta o esencialmente; en efecto, se dice barra broncínea, no bronce, y arca de madera, no madera. La razón es clara, pues la parte no se predica del todo, sino denominativamente, ya que no se predica como todo, por ser precisamente el todo lo calificado por tal denominación. Por lo tanto, ya no queda aquí cuestión alguna de importancia.

Cap. VIII

Prioridad del acto sobre la potencia

Cuest. 1. Puede analizarse, primero, la prioridad del acto sobre la potencia por definición, o por razón y conocimiento, tal como enseña aquí Aristóteles. De esto hemos tratado expresamente en la disp. XLIII, sec. última.

Cuest. 2. Segundo, si el acto precede temporalmente a la potencia natural, al menos según la especie, o en los diversos sujetos. También en el mismo lugar se trató esta cuestión.

Cuest. 3. Por fin, si la potencia adquirida por el uso, es decir, el hábito, es temporalmente posterior a su acto, y cómo es engendrada mediante él, tema ya tratado en el c. 5, y lo explicamos en la disp. XLIV, sobre los hábitos.

Cap. IX

Prioridad en sustancia o perfección del acto sobre la potencia

Cuest. 1. La primera cuestión, objetivo directo de este capítulo, es si el acto es más perfecto que la potencia. Está tratada en la disp. XLIII, sec. última.

Cuest. 2. Si son más perfectas las cosas posteriores en generación. Aristóteles en este lugar acepta tal proposición como un principio del que deduce que

in potentia remota, non dicitur proprie et absolute esse in potentia, ut aqua non est in potentia homo vel equus, simpliciter loquendo, immo nec sperma (ait Aristoteles), quia multis transmutationibus indiget, ut inde fiat homo. Quae omnia solum ad modum loquendi spectant; nam res per se satis constat.

Deinde vero declarat quo modo materia dicatur de re, et docet praedicari denominative, non abstracte seu essentialiter; dicitur enim lignum aeneum, non aes, et arca lignea, non lignum. Et ratio est clara, quia pars non praedicatur de toto nisi denominative, quia non praedicatur per modum totius, quia id quod afficitur tali denominatione est ipsum totum. Quare hic nulla relinquitur quaestio quae alicuius momenti sit.

Caput VIII

Actum esse priorem potentia

Quaest. 1. Primo inquiri potest an actus sit prior potentia definitione, seu ratione et cognitione, ut hic Aristoteles docet. De qua re ex professo agimus disp. XLIII, sectione ultima.

Q. 2. Secundo, an actus praecedat tempore naturalem potentiam, saltem secundum speciem, seu in diversis subiectis. Haec etiam quaestio tractata est ibidem.

Q. 3. Ultimo, an potentia quae usu acquiritur, id est habitus, sit posterior tempore suo actu, et quomodo per illum generetur, quod etiam c. 5 tactum est, de qua re diximus disp. XLIV, quae est de habitibus.

Caput IX

Actum esse priorem substantia seu perfectione quam potentiam

Quaest. 1. Prima quaestio, et in hoc capite directe intenta, est an actus sit perfectior quam potentia. Haec tractatur disp. XLIII, sect. ult.

Q. 2. An posteriora generatione sint perfectiora. Hanc propositionem assumit hoc loco Aristoteles ut principium, ex quo infert actum esse perfectiorem potentia. Cuius

el acto es más perfecto que la potencia. El sentido verdadero de este principio es, que cuando algo es de tal suerte anterior por generación, que está ordenado al posterior como un medio al término, o como lo incoativo a su consumación, en este caso lo posterior es más perfecto: corroboran esta interpretación los ejemplos de Aristóteles del hombre y el niño, del semen y el hombre. Igualmente la razón que añade, diciendo: *en efecto, aquello* (es decir, lo que es posterior por generación) *ya tiene forma, pero esto no,* o sea aquello fue llevado hasta su término y plenitud en comparación con lo otro. En cambio, cuando algo es posterior por generación como consecuente o dimanante de otro, por ejemplo, la pasión o propiedad respecto de la forma, entonces, como es evidente, no es necesario que sea más perfecto, a no ser que se haga la comparación de manera que lo que es posterior incluya a lo que es anterior, y le añada algo; porque así el alma es más perfecta determinada por sus potencias que como pura sustancia. En este sentido no hay duda.

Cuest. 3. Cabría aquí tratar de la distinción de un doble fin: el que está constituído por la operación solamente, y el que consiste en algo ya realizado. Pero esta división queda suficientemente explicada en la disp. XXIII, sec. 2.

Cuest. 4. Surge ahora la cuestión de la diferencia indicada por Aristóteles entre la acción inmanente y transeúnte: la una permanece en el agente, mientras la otra se recibe en el paciente: hemos tratado esto con amplitud al explicar el predicamento de la acción, disp. XLVIII, sec. 2.

Cuest. 5. De este capítulo se tomó cierta proposición vulgar: *toda potencia es al mismo tiempo de contradicción,* o, según se la suele expresar ordinariamente, es potencia de contradicción. Es difícil hallarle un sentido verdadero y sistemático. Porque, en primer lugar, como advierte Santo Tomás, parece que no puede aplicarse a la potencia activa, ya que antes dijo el mismo Filósofo que no toda potencia activa es potencia de opuestos, sino únicamente la racional. Tampoco de la potencia pasiva puede admitirse como verdadera universalmente, sobre todo en la doctrina del mismo Filósofo, pues la materia del cielo es potencia para la forma, sin que sea potencia de contradicción, por no estar sujeta a privación, ni estar en

principii sensus verus est, quando aliquid ita est generatione prius ut ad posterius ordinetur tamquam via ad terminum, vel tamquam id quod inchoatum est ad id quod est consummatum, tunc quod est posterius, esse perfectius; et hunc sensum declarant exempla Aristotelis de viro et puero, et de semine et homine. Et ratio etiam quam subdit dicens: *Illud enim* (scilicet, quod posterius est generatione) *iam habet formam, hoc vero non;* id est, illud perductum est ad terminum et consummationem comparatione alterius. At vero quando aliquid est posterius generatione tamquam quid consequens et dimanans ab alio, ut passio seu proprietas respectu formae, tunc non oportet ut sit perfectius, ut per se constat, nisi forte ita fiat comparatio ut quod posterius est includat id quod est prius et addat aliquid; sic enim perfectior est anima suis potentiis affecta quam in sua nuda substantia; et sic est res clara.

Q. 3. Quaestio hic tractari poterat de distinctione duplicis finis, in eum qui est operatio tantum, vel qui est aliquid factum. Sed hanc divisionem sufficienter attingimus in disp. XXIII, sect. 2.

Q. 4. Quarto, hic occurrit quaestio de differentia quam hic Aristoteles tangit inter actionem immanentem et transeuntem, quod illa in agente manet, haec vero in patiente recipitur: de qua re inter explicandum praedicamentum actionis late tractamus disp. XLVIII, sect. 2.

Q. 5. Quinto, ex hoc capite sumpta est quaedam vulgaris propositio: *Omnis potentia simul contradictionis est,* seu, ut communiter circumfertur, est potentia contradictionis. Cui difficile est verum ac doctrinalem sensum tribuere. Nam imprimis, ut D. Thomas notat, videtur non posse intelligi de potentia activa, quia supra dictum est ab eodem Philosopho non omnem potentiam activam esse oppositorum, sed rationalem tantum. De potentia etiam passiva non potest esse universaliter vera, maxime in doctrina eiusdem Philosophi, quia materia coeli est potentia ad formam, et tamen non est potentia contradictionis, quia non est sub-

potencia para una forma que le sea contradictoria. El cielo también tiene potencia para el movimiento, y, sin embargo, según la doctrina del Filósofo, no está en potencia de contradicción, porque no puede estar en reposo. Si se objeta que Aristóteles habla de la potencia que entra en composición, o está sujeta a privación, la proposición en este sentido, además de mal formulada, viene a decir casi lo mismo, y es doctrinalmente inútil. Sería igual que si se dijese que la potencia para hábito y privación es potencia de contradicción.

Mas hay que decir que Aristóteles habla expresamente de la potencia que incluye al mismo tiempo existir en potencia, la cual no significa sólo potencia receptiva, respecto de la entidad positiva y de su capacidad, sino que implica también el estado en que se afirma estar en potencia y carecer de acto. Es evidente que ésta es la intención de Aristóteles, porque en este sentido dice que *nada es eterno en potencia,* cosa que en otra hipótesis no sería verdad —según su doctrina— de la materia o cantidad del cielo, o del entendimiento o voluntad del ángel. Dice también que en el cielo no hay potencia en absoluto para ser sujeto de un movimiento, lo cual resultaría también completamente falso, si se tratase de sola la potencia receptiva, según su concepto positivo: se refiere, pues, a la potencia en cuanto incluye el existir en potencia. Y en este sentido no sólo es aplicable a la potencia pasiva, sino también a la activa. El mismo parece explicarlo más abajo, al decir que las potencias racionales son de suyo potencias de contradicción, es decir, capaces de obrar y no obrar; en cambio, las potencias irracionales, *sólo porque están presentes y ausentes,* es decir, sólo porque pueden ser aplicadas o dejar de serlo; porque así pueden obrar unas veces y otras dejar de obrar. Exponemos el pasaje en la disp. XXVI, sec. 4, número 14.

El que tomada así, se convierta en una exposición demasiado clara no constituye inconveniente, no sólo porque en rigor no es idéntica, sino también porque precisamente así resulta útil a la intención y razonamiento de Aristóteles, mediante el que pretende concluir que una cosa en acto es más perfecta que la potencia. En efecto, por esta causa las cosas eternas están en acto y no en potencia. Podría afirmarse tabién, desentrañando más la explicación, que la potencia que no se

iecta privationi, nec est in potentia ad repugnantem formam. Et coelum ipsum habet potentiam ad motum, et tamen iuxta doctrinam Philosophi non est in potentia contradictionis, quia non potest quiescere. Quod si quis dicat. Aristotelem loqui de potentia quae est coniuncta vel subiecta privationi, hoc sensu erit plane inepta et quasi identica propositio, nihilque ad doctrinam deserviens. Perinde enim est ac si diceretur potentiam ad habitum et privationem esse potentiam contradictionis.

Dicendum vero est. Aristotelem aperte loqui de potentia quae simul includit esse in potentia, quae non dicit solam potentiam receptivam, quoad positivam entitatem et capacitatem eius, sed includit etiam statum in quo dicitur esse in potentia et carere actu. Hanc vero esse Aristotelis mentem perspicuum est; nam hoc sensu ait *nihil potentia aeternum esse;* quod aliter verum non esset (iuxta eius sententiam) de materia vel quantitate coeli, aut intellectu vel voluntate angeli. Rursus ait in coelo non esse potentiam ad moveri absolute, quod etiam esset plane falsum si de sola potentia receptiva, quoad positivam rationem, sermo esset; loquitur ergo de potentia ut includit esse in potentia. Et hoc modo potest intelligi non solum de potentia passiva, sed etiam de activa. Quod ipsemet inferius videtur declarare, cum ait potentias rationales per se esse potentias contradictionis, id est, quae possunt agere et non agere, potentias autem irrationales *solum quia adsunt et absunt,* id est, solum quia possunt esse et non esse applicatae; sic enim possunt interdum agere, interdum non agere, quem locum exponimus disputatione XXVI, sect. 4, n. 14.

Quod vero in hoc sensu sit nimis clara expositio non obstat, tum quia in rigore non est identica, tum etiam quia in eo deservit intentioni seu discursui Aristotelis, quo vult concludere rem in actu esse perfectiorem potentia; nam ob hanc causam res aeternae in actu sunt, et non in potentia. Dici etiam potest hoc amplius explicando, potentiam quae non solum est ad

ordena sólo a recepción de la forma, sino también a la propia acción y pasión, es potencia de contradicción, bien absolutamente respecto de la mutación total o forma, por ejemplo, la potencia para generar, bien al menos respecto de las diversas partes, por ejemplo, la potencia para el movimiento local del cielo —según la opinión del Filósofo—, y de esta suerte la proposición carece de excepciones. Porque, según Aristóteles, ninguna potencia receptiva que pueda recibir el acto por una acción propia, lo posee inmutable y congénito desde la eternidad; porque una potencia semejante no se actualiza por una acción propia, sino que se crea conjunta con su acto, y está determinada por naturaleza a estar siempre sometida a él. Esto lo juzgó hasta tal punto verdadero Aristóteles en las cosas incorruptibles, que por ello las creyó eternas: y en este sentido niega que se dé potencia en éstas, es decir, que puedan estar en potencia y carecer de acto, absolutamente hablando.

Ajustándose a la exacta doctrina, hay que sostener que todas las cosas creadas, consideradas en sí y absolutamente, son potenciales o están únicamente en potencia, no pasiva, sino en la activa del Creador, sin que se dé contradicción por parte de ellas; por su parte, las cosas incorruptibles tienen de especial que, una vez creadas, no tienen de suyo intrínsecamente potencia para no existir, siendo verdad en este sentido que no tienen potencia de contradicción en cuanto al ser en que son incorruptibles. Pero de aquí no se sigue su eternidad *a parte ante* porque, en absoluto, para existir dependen de la libre voluntad de Dios.

Cuest. 6. Ultimamente puede discutirse aquí si se dan —en la opinión de Aristóteles— muchos entes necesarios por sí y actos puros sin potencia; parece, en efecto, afirmarlo en este lugar cuando dice *que las cosas que son necesarias,* no están en potencia por ser seres primeros; *porque si ellas no existiesen, nada de hecho existiría.* Pero de esto hicimos una larga exposición en la disp. XXX, sec. 2, y en la disp. XXXV, sec. 1. Por lo que se refiere a este pasaje, Santo Tomás y otros lo explican de los complejos necesarios, solamente por conexión esencial o intrínseca del predicado con el sujeto, que se da también en los seres corruptibles. Y en cuanto son necesarios, no están en potencia, sino siempre en

formam recipiendam, sed etiam ad propriam actionem et passionem, esse potentiam contradictionis, vel simpliciter respectu totius mutationis seu formae, ut in potentia ad generationem, vel saltem secundum partes diversas, ut in potentia ad localem motum coeli, iuxta sententiam Philosophi, et sic nullam patitur exceptionem propositio. Et ratio est quia nulla potentia receptiva, quae per propriam actionem potest recipere actum suum, secundum Aristotelem habet illum ex aeternitate congenitum et immutabilem; nam potentia quae huiusmodi est, non actuatur per propriam actionem, sed concreatur coniuncta suo actui, et natura sua determinata est ut sub illo semper sit. Quod quidem ita existimavit Aristoteles esse verum in rebus incorruptibilibus, ut eas propterea aeternas esse crediderit; et in hoc sensu negat in eis esse potentiam, id est, quae possit esse in potentia et carere actu simpliciter loquendo.

Iuxta veram autem doctrinam dicendum est res omnes creatas, ex se et absolute consideratas, esse potentiales seu in potentia tantum, non passiva, sed activa Creatoris, cum non repugnantia ex parte earum; res autem incorruptibiles hoc habent speciale, ut postquam creatae sunt ex se non habeant potentiam intrinsecam ad non esse, et hoc modo est verum illas non habere potentiam contradictionis, quantum ad illud esse in quo sunt incorruptibiles. Inde tamen non sequitur illas esse aeternas a parte ante, quia, ut absolute sint, pendent ex libera Dei voluntate.

Q. 6. Ultimo, posset hic disputari an secundum Aristotelem dentur plura entia per se necessaria, et puri actus absque ulla potentia; id enim videtur hoc loco significare, cum ait *ea quae necessaria sunt* non esse in potentia, quia illa sunt prima entia; *si enim ipsa non essent, nihil esset profecto.* Sed de hac re late disserimus disp. XXX, sect. 2, et disp. XXXV, sect. 1. Quod vero ad hunc locum attinet D. Thomas et alii illum exponunt de complexionibus necessariis ex sola essentiali vel intrinseca connexione praedicati cum subiecto, quae etiam in entibus corruptibilibus reperiuntur. Et quatenus necessaria sunt, non sunt in potentia, sed semper in actu, quoad

acto, respecto de su verdad o esencial conexión. Si se quiere afirmar que Aristóteles se refiere a sustancias y cosas necesariamente existentes, a las cuales ciertamente parece referirse, hay que admitir, o bien que usa un plural meramente doctrinal, sin intentar definir si dichos entes son muchos o uno solo, como si dijera: "sean los que sean, están en acto y no en potencia". O acaso, lo mismo que admitió muchos entes eternos, también admitió muchos necesarios, no en el mismo grado, sino que el uno es necesario de por sí, y los otros por necesario influjo de otro, o por emanación necesaria de otro.

CAP. X

EL ACTO ES MEJOR QUE LA POTENCIA EN LAS COSAS BUENAS, Y AL CONTRARIO EN LAS MALAS

Parece que Aristóteles limita aquí la conclusión del capítulo anterior, o sea, que el acto es más perfecto que la potencia, afirmando que puede aplicarse si el acto es bueno para la potencia, pero no si es malo.

Cuest. 1. Este aserto ofrece no pocas dificultades: si se entiende sólo del acto bueno y malo en el orden moral, o se extiende al natural; y caso de que esto último sea verdad, si se aplica a la potencia pasiva, o se restringe a la activa. Todas estas cosas se tratan en la citada disp. XLIII, sec. última.

Cuest. 2. Toca aquí incidentalmente Aristóteles el problema del mal, si es una esencia propiamente o qué realidad tiene en las cosas. Le dedicamos íntegramente una disp., que es la XI.

Cuest. 3. Aborda también la cuestión de la posibilidad de la existencia del mal en las cosas incorruptibles. Aristóteles aquí lo niega en redondo, por ser todo mal una corrupción, y la corrupción un mal. Santo Tomás compendió la solución en una palabra: es verdad de las cosas formalmente incorruptibles, en cuanto son incorruptibles, pues en cuanto tales no pueden ser sujeto de privación, y la existencia del mal sólo puede darse con alguna privación. No obstante, cosas sustancialmente incorruptibles pueden ser mudables por sus accidentes, movimientos o actos, y en cuanto tales, puede darse en ellas algún modo de corrupción

veritatem seu essentialem connexionem. Quod si quis velit Aristotelem intelligere de substantiis et rebus necessario existentibus, de quibus sane loqui videtur, dicat, vel doctrinaliter loquutum fuisse in plurali numero, non definiens an talia entia sint plura vel unum tantum, ac si diceret quaecumque illa sint esse in actu et non in potentia. Vel certe sicut posuit plura entia aeterna, ita etiam posuisse plura necessaria, non tamen aequaliter, sed unum ex se necessarium, alia ex necessario influxu alterius, seu per necessariam emanationem ab alio.

CAPUT X

Actum esse meliorem potentia in bonis, secus in malis

Hic videtur Aristoteles limitare conclusionem superioris capitis, nimirum, actum esse perfectiorem potentia, dicitque intelligendum esse quando actus est bonus potentiae, non vero si sit malus.

Quaest. 1. Circa quam assertionem non parva difficultas occurrebat, an id intelligendum sit tantum de actu bono et malo in moralibus vel etiam in naturalibus; et si hoc posterius verum est, an id sit intelligendum respectu potentiae passivae, vel tantum respectu activae. Haec vero omnia tractamus dicta disp. XLIII, sect. ultima.

Q. 2. Obiter etiam hic attingit Aristoteles quaestionem de malo, an sit aliqua propria natura, vel quid in rebus sit. De qua re instituimus propriam disputationem, quae est undecima.

Q. 3. Item attingit quaestionem, an in rebus incorruptibilibus malum esse possit. Aristoteles enim hic absolute negat, quia et malum omne est quaedam corruptio, et corruptio quoddam malum. Optime vero id expedit D. Thomas uno verbo, id esse verum de incorruptibilibus formaliter, quatenus incorruptibilia sunt; nam ut sic non possunt privari; esse malum autem non est nisi cum privatione aliqua. Nihilominus ea, quae sunt incorruptibilia in substantia possunt esse mutabilia in accidentibus, motibus aut actibus, et ut sic potest in eis habere locum aliquis modus corruptionis physicae, seu secundum quid. Similiter, quae sunt indefectibilia in naturalibus possunt in moralibus habere defectum, et ut sic potest malum morale habere locum in incorruptibilibus, quae res a theologis disputatur copiosius, aliquid tamen attingimus disp. XXXV, sect. 5.

física o relativa. De la misma manera, las cosas naturalmente sin defectos pueden tenerlos moralmente, y bajo este concepto el mal moral puede tener lugar en lo incorruptible. Esta materia la tratan con mayor extensión los teólogos; nosotros exponemos algunos puntos en la disp. XXXV, sec. 5.

CAP. XI

PRIORIDAD DE CONOCIMIENTO DEL ACTO RESPECTO DE LA POTENCIA

Para explicar esta conclusión se sirve el Filósofo del ejemplo de la geometría, en la cual, mediante la reducción al acto por medio de la división de lo que potencialmente se contiene en las líneas continuas, se llega a conocer las verdades de la geometría. El texto no da pie a ninguna otra consideración, y la conclusión en sí se explica en dicha disp. XLIII, sec. última.

CAP. XII

CÓMO SE DAN LA VERDAD Y FALSEDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS SIMPLES

Cuest. 1. Justificando la unidad de este capítulo con los anteriores, dice en este pasaje Santo Tomás que en él demuestra el Filósofo que la verdad se da en el acto más bien que en la potencia. Pero el texto apenas dice nada referente a esto. Por eso lo probable es que se trate de una digresión de Aristóteles, y que vuelva a exponer algunos puntos sobre el ente verdadero. En efecto, tres son las principales divisiones del ente que distingue esta obra: ente *per se* (omitiendo el ente *per accidens*), distribuído en diez predicamentos; ente en acto o ente en potencia; ente verdadero, y falso no ente. Después de haberse ocupado de las dos primeras en los lib. VII, VIII y IX, aunque el ente verdadero, juntamente con el ente *per accidens*, había sido excluído del estudio de esta disciplina en el lib. VI, sin embargo, en este capítulo se ocupa de él brevemente, principalmente para explicar cómo se encuentra la verdad en el conoci-

CAPUT XI

Actum esse priorem cognitione quam potentiam

Hanc conclusionem declarat hic Philosophus exemplo geometriae, in qua, reducendo in actum, per divisionem, id quod in potentia continetur in lineis continuis, pervenitur ad cognoscendas veritates geometriae; et circa textum quidem nihil notatu dignum occurrit: conclusio autem ipsa dicta disp. XLIII, sect. ult., declaratur.

CAPUT XII

De veritate et falsitate, quomodo sint in simplicium cognitione

Quaest. 1. Ut caput hoc connexionem habeat cum praecedentibus, ait D. Thomas hic. in eo ostendere Philosophum. veritatem in actu. potius quam in potentia reperiri. De qua re nihil fere in textu legitur. Unde verisimile est Aristotelem digressionem facere, et redire ad tractandum aliquid de ente vero. Tribus enim distinctionibus entis praecipue utitur in toto hoc opere, scilicet, entis per se (omisso ente per accidens) in decem praedicamenta; entis in actu vel potentia; et entis veri, et non entis falsi. Quoniam ergo de primis duabus dixerat in his tribus libris VII, VIII et IX, licet ens verum simul cum ente per accidens excluserat lib. VI a consideratione huius scientiae, nihilominus in hoc capite breviter ad illud redit, praesertim ut declaret quo-

miento de los objetos simples, ya que de esto había prescindido en absoluto en el lib. VI. Comienza primeramente por repetir lo dicho en el lib. VI, a saber: que la verdad y falsedad se hallan en la composición. Esta opinión se presta a muchas dudas, tratadas en la disp. VIII, de la sec. 1 a la 6.

Cuest. 2. Además se trata de saber si la verdad de la composición se deriva de la composición de las cosas como Aristóteles indica. Pero es evidente; ya que no se trata de que a la composición de la mente, para ser verdadera, tenga que corresponder una composición real, sino una unión y síntesis de extremos significada en la composición de la mente. Porque, aunque nuestro entendimiento no afirma ser o no ser sino mediante una composición real de sus conceptos simples, no aplica, sin embargo, dicho modo de composición al objeto concebido, sino que aprehende como compuesta una cosa de suyo simple. Por consiguiente, la verdad de nuestra composición mental se funda en la unión o identidad objetiva que tienen los extremos de la composición, bien se trate de una identidad simple y absoluta, bien de una unión compatible con composición. Se exceptúa el caso en que la composición mental expresa el modo de identidad o de unión, por ejemplo: la bondad de Dios es su misma sabiduría, o casos parecidos; entonces es necesario que se dé en la realidad entre los extremos el mismo modo de identidad que se significa por medio de la cópula.

Cuest. 3. Si la misma proposición puede ser verdadera y falsa, aunque no simultáneamente, pues en este sentido es cierto que mientras haya absoluta verdad se excluye toda falsedad, punto ya tratado en la disp. IX, sec. 1. En cambio, sucesivamente, sí; Aristóteles lo afirma aquí, por más que no carece en absoluto de dificultades; no obstante, defendemos la opinión de Aristóteles en la disp. VIII, sec. 2.

Cuest. 4. Si hay alguna verdad en la comprensión de las cosas simples, ya se ha dicho en la disp. VIII, sec. 3, y antes, en el lib. VI, se apuntaron algunas cosas pertinentes a la exposición de este capítulo.

Cuest. 5. Si en la comprensión de las cosas simples hay propiamente falsedad, y en qué sentido se puede dar accidentalmente; disp. IX, sec. 1.

modo in simplicium cognitione veritas inveniatur: hoc enim in VI libro omnino praetermiserat. Et in primis repetit quod VI libro dixerat, scilicet, veritatem et falsitatem in compositione reperiri. De qua sententia multa dubitari possunt, quae tractata sunt disp. VIII, sect. 1 usque ad 6.

Q. 2. Ulterius autem quaeritur an veritas compositionis sumatur ex compositione rerum, ut Aristoteles significat. Sed res est clara. Non enim est sensus compositioni mentis ut vera sit, debere correspondere compositionem in re, sed unionem et coniunctionem extremorum, quae per compositionem mentis significatur. Quamquam enim mens nostra non enuntiat esse vel non esse, nisi realiter componendo suos conceptus simplices, non tamen attribuit rei conceptae illum compositionis modum, sed rem in se simplicem intelligit per modum compositae. Veritas ergo compositionis mentis fundatur in unione vel identitate quam extrema compositionis habent in re, sive illa sit absoluta identitas et simplex, sive unio cum aliqua compositione. Nisi fortasse in ipsamet compositione mentis exprimatur modus identitatis vel unionis, ut si dicas: bonitas Dei est eius sapientia, vel aliquid eiusmodi; tunc enim necesse est ut talis modus identitatis correspondeat in re ipsa inter extrema, qualis per copulam significatur.

Q. 3. An eadem propositio possit esse vera et falsa, non quidem simul; hoc enim modo certum est absolutam veritatem, dum inest, excludere omnem falsitatem; quod tactum est in disp. IX, sect. 1; sed successive, nam Aristoteles sic affirmat, et non caret aliqua difficultate; tamen sententiam Aristotelis defendimus disp. VIII, sect. 2.

Q. 4. An in simplicium intelligentia sit aliqua veritas, dictum est disp. VIII, sect. 3, et supra, in lib. VI, nonnulla notata sunt pro huius capitis expositione.

Q. 5. An in simplicium intelligentia sit aliqua falsitas propria, et quomodo per accidens interveniat, disp. IX, sect. 1.

Cuest. 6. Si puede el entendimiento humano conocer las esencias de las sustancias inmateriales. Pues dice Aristóteles que tiene respecto de ellas una ignorancia no negativa, sino privativa; indicando que el entendimiento humano tiene capacidad de llegar a obtener ese conocimiento; por eso Santo Tomás dice que Aristóteles en este lugar se decidió por la solución afirmativa de esta cuestión, que había dejado flotando en el lib. III *De Anima*, texto 36. Pero fijándose bien, Aristóteles en el lib. III *De Anima* habla del entendimiento en su estado de unión; pero para que sea verdadera la doctrina de este pasaje —que la ignorancia que ahora tenemos de la esencia de las sustancias espritiuales es de tipo privativo— basta que en nuestro entendimiento de por sí exista la capacidad natural para tal conocimiento, aunque el óbice de los sentidos impida llegar a su plenificación. Por eso, la opinión presente no aporta solución definitiva al problema propuesto en el lib. III *De Anima*. Por lo mismo, Santo Tomás dice allí que Aristóteles no dió la solución en parte alguna. Tratamos de esto ampliamente en la disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 7. Incidentalmente podría preguntarse aquí si todas las sustancias inmateriales, según la opinión de Aristóteles, son necesariamente seres en acto, y si añadió rectamente: caso de estar en potencia, son generables y corruptibles; en efecto, con esto parece que manifiesta Aristóteles que le es desconocido otro modo de producción y que sostiene que todas las cosas incorruptibles son seres necesariamente en acto. Mas esto lo discutimos extensamente en la disp. XX, sec. 1, disp. XXX, sec. 2, y disp. XXXV, sec. 3.

LIBRO DECIMO DE LA METAFISICA

Unidad y multitud; su oposición y diferencias

Aunque había tratado algo Aristóteles de la unidad en los lib. IV y V, sin embargo, por haberla considerado siempre como la propiedad principal del ente, vuelve a estudiarla ahora, dando en todo este libro una explicación más amplia y detallada. Nosotros, empero, tratamos todo lo concerniente a esto, de

Q. 6. An intellectus humanus possit quidditates substantiarum immaterialium cognoscere. Aristoteles enim ait habere ignorantiam earum, non ut negationem, sed ut privationem; significans habere intellectum humanum potestatem consequendi illam cognitionem; et ita D. Thomas hic notat Aristotelem in hoc loco definivisse affirmantem huius quaestionis partem, quam indecisam reliquerat lib. III de Anima, text. 36. Sed si quis recte consideret, Aristoteles in III de Anima loquitur de intellectu coniuncto; ut autem vera sit huius loci sententia, quod ignoratio quam nunc habemus de essentia substantiarum immaterialium est ad modum privationis, satis est quod in nostro intellectu secundum se sit capacitas naturalis ad illam cognitionem, etiamsi propter impedimentum sensuum non possit in hac vita expleri. Quapropter ex praesenti sententia non omnino habetur resolutio illius quaestionis propositae in III de Anima. Unde D. Thomas ibi affirmat nullibi esse ab Aristotele definitam. De ea vero dicimus late disp. XXXV, sect. 1.

Q. 7. Obiter etiam hic quaeri potest an ex sententia Aristotelis omnes substantiae immateriales sint ex necessitate entia in actu, et an recte intulerit si sint in potentia, esse generabilia et corruptibilia; in hoc enim videtur Aristoteles profiteri se non agnoscere alium productionis modum, et indicare omnia incorruptibilia esse necessario entia in actu. Sed de hac re disputamus late disp. XX, sect. 1, disp. XXX, sect. 2, et disp. XXXV, sect. 3.

LIBER DECIMUS METAPHYSICAE

De unitate ac multitudine earumque oppositione ac differentiis

Quamvis lib. IV et V nonnulla dixerit Aristoteles de uno, tamen quia semper illud annumeravit enti tamquam praecipuam eius proprietatem, hoc loco redit ad eius considerationem, eamque fusiorem magisque elaboratam tradit in toto hoc libro. Omnia tamen, quae ad illum pertinent traduntur a

la disp. IV a la IX, y en las disp. XL y XLI. En las primeras examinamos la unidad y multitud trascendental, mientras que en las segundas estudiamos el número de la cantidad y la unidad a ella correspondiente, por lo que haremos pocas observaciones referentes al texto.

CAP. I

NATURALEZA DE LA UNIDAD EN GENERAL

En este capítulo repite Aristóteles lo que había dicho en el lib. V, c. 5; consúltense las observaciones allí hechas, pues no es preciso añadir nada.

CAP. II

EL CONCEPTO DE MEDIDA CONVIENE ESENCIAL Y PRIMARIAMENTE A LA UNIDAD CUANTITATIVA

Cuest. 1. Suele discutirse aquí si lo primero en cada género es medida de los demás; en efecto, se da por supuesto que lo afirma Aristóteles al principio de este capítulo, siendo sus palabras: *que existe sobre todo la medida propia de cada género; primero y especialmente propia de la cantidad, pues de ella se aplica a lo demás.* Estas (palabras) admiten una doble interpretación: la primera de acuerdo con la puntuación aquí seguida, de manera que la palabra *primero* no sea sustantivo, sino adverbio; por ello, el sentido claro viene a ser que hay medida en cualquier género, pero que primaria y propiamente conviene a la cantidad; está en su apoyo la prueba adjunta, a saber, que las otras cosas no miden ni son medidas si no es mediante cierta proporción con la cantidad; éste es, en efecto, el significado de las palabras: *pues de ella se aplica a lo demás;* y el desarrollo entero del capítulo tiende a lo mismo. En segundo lugar, estas palabras pueden leerse de manera que *primero* sea sustantivo, puntuándolas así: *que sobre todo la medida es lo primero de cada género,* súplase, dijimos, continuando *y principalmente propia de la cantidad.* De las primeras palabras así entendidas se dedujo el axioma: "lo primero es medida de los demás en cada género", fácil y además verdadero, con tal que se lo entienda bien.

nobis in disp. IV usque ad IX, et in disp. XL et XLI. In prioribus enim agimus de unitate et multitudine transcendentali, in posterioribus de numero quantitatis, et uno illis proportionato, et ideo circa textum pauca notabimus.

CAPUT I

De ratione unius in communi

In hoc capite repetit Aristoteles quae lib. V, c. 5, dixerat; videantur ibi notata; nihil enim addendum occurrit.

CAPUT II

Rationem mensurae per se primo unitati quantitatis convenire

Quaestio. 1. Quaeri solet hoc loco an primum in unoquoque genere sit mensura caeterorum; supponitur enim Aristotelem in principio capitis id affirmare, cuius verba haec sunt, *maxime autem mensuram esse cuiusque generis, primum et maxime proprie quantitatis; hinc enim et ad alia advenit.* Quae dupliciter legi possunt et exponi. Primo, ut hic notata sunt, ita ut illa dictio, *primum,* non sit nomen, sed adverbium; unde planus sensus est esse mensuram in quolibet genere primo et proprie convenire quantitati; et favet subiuncta probatio, scilicet, quia alia non mensurant nec mensurantur, nisi per quamdam proportionem ad quantitatem; hanc enim vim habent illa verba: *Hinc enim et ad alia advenit;* et totus discursus capitis ad hoc tendit. Secundo, legi possunt illa verba ita ut *primum* nomen sit, et ibi fiat divisio, scilicet, *maxime autem mensuram esse cuiusque generis primum,* supple, diximus, et deinde addatur, *et maxime proprie quantitatis.* Et ita ex prioribus verbis sumptum est illud axioma: Primum in unoquoque genere est mensura caeterorum, quod est facile ac verum, si recte intelligatur.

Porque algunos lo entienden de tal manera, que le hacen significar que cuantas cosas están en algún género participan su perfección de lo primero y principal en dicho género, teniendo que ser por su naturaleza medidas por él, como medida extrínseca más acomodada. Pero aunque a veces sucede así, como, por ejemplo, cuando lo primero es tal esencialmente y lo demás por participación, pues en este caso lo primero es una especie de medida *a priori,* por decirlo así, de los demás según el modo dicho; sin embargo, esto no es necesario en general, ni lo afirmó Aristóteles en parte alguna, según se apuntó en el lib. II, texto 4. Por eso, para que tenga valor general, hay que entenderlo de la medida extrínseca, proporcionada a nuestro modo de conocer, trátese de la causa o no, bien *a priori,* bien sólo en virtud de una proporción obligada y necesaria. Pues de esta manera deducimos legítimamente que cuanto más se aproxime algo a lo perfectísimo en algún género, tanto es más perfecto; se sobreentiende, claro está, en igualdad de circunstancias, tomado íntegra y no parcialmente, para que sea legítima la aplicación de la medida. Así todo resulta fácil, ni hay por qué discutirlo más.

Cuest. 2. Así, pues, las cuestiones propias de este lugar competen al tratado de la cantidad, concretamente, a ver si Aristóteles explicó el concepto de medida, cuestión que exponemos en la disp. XL, sec. 3.

Cuest. 3. Además, si el concepto de medida corresponde primaria y propiamente a la cantidad, y a las demás cosas cuasi secundaria y analógicamente; esto, en efecto, parece ser lo que opina aquí Aristóteles. Tratamos de ello en la disp. V, sec. 6, y más ampliamente en la disp. IV, sec. 3.

Cuest. 4. La segunda cuestión es si el concepto de medida corresponde esencial y primariamente a la unidad o uno, según indica también Aristóteles, y cómo puede compaginarse esto con lo anterior, puesto que la unidad no es cantidad, sino principio del número, según se dice inmediatamente. Sobre esto, disp. XL, sec. 3.

Cuest. 5. Sentido verdadero de la afirmación "la unidad es principio del número", y a qué unidad se refiere, en la disp. XLI, sec. 4.

Aliqui enim ita exponunt. ut per illud significetur omnia quae sunt in aliquo genere participare suam perfectionem ab eo quod est praecipuum et primum in illo genere; et ideo natura sua per illud mensurari tamquam per mensuram extrinsecam maxime accommodatam. Sed, licet hoc interdum ita sit, ut, verbi gratia, quando illud primum est tale per essentiam, et reliqua per participationem; tunc enim illud primum est dicto modo mensura quasi a priori (ut sic dicam) caeterorum; non tamen id est in universum necessarium, nec ab Aristotele alicubi assertum, ut lib. II, text. 4, notatum est. Quapropter, ut sit generale pronuntiatum, intelligendum est de mensura extrinseca, nostro modo cognoscendi accommodata, et sive sit causa, sive non, et sive sit a priori, sive solum ex quadam debita et necessaria proportione. Sic enim recte colligimus quod magis accedit ad id quod est perfectissimum in aliquo genere esse etiam perfectius; subintelligendum est autem caeteris paribus ac simpliciter et non tantum secundum quid, ut legitime accommodetur mensura; et sic est res facilis, nec maiori indigens discussione.

Q. 2. Quaestiones igitur huius loci propriae ad tractatum de quantitate spectant, nimirum an ratio mensurae sit ab Aristotele tradita, quam explicamus disp. XL, sect. 3.

Q. 3. Rursus an ratio mensurae primo ac proprie in quantitate reperiatur, in aliis vero quasi secundario et per analogiam; id enim est quod Aristoteles hic sentire videtur; dictum est autem de ea re disp. V, sect. 6, et latius disp. IV, sect. 3.

Q. 4. Altera quaestio est an ratio mensurae per se primo unitati seu uno conveniat, ut etiam Aristoteles significat, et quo modo dictum hoc cum priori conveniat, quandoquidem unum quantitas non est, sed principium numeri, ut statim hic dicitur; de quo disp. XL, sect. 3.

Q. 5. Quomodo verum sit unum esse principium numeri, et de quo uno id accipiendum sit, disp. XLI, sect. 4.

CAP. III

CONTINÚA EL FILÓSOFO LA MISMA MATERIA

En este capítulo suele discutirse sobre la homogeneidad de la medida, si tiene que ser del mismo género que lo medido; es lo que añade Aristóteles en este capítulo. La solución es fácil, pues Aristóteles no pretende que la medida y lo medido tengan que ser siempre del mismo género entendido rigurosamente. Pues el primer ser es medida de los demás sin convenir con ellos en género. Por lo tanto, el sentido es que entre la medida y lo medido tiene que haber conveniencia formal, porque si hay absoluta equivocidad y sólo convienen en el nombre, no puede el uno ser medido por aproximación al otro, ya que serán totalmente distintos; la conveniencia, empero, entre ambos a veces es sólo análoga, por ejemplo, entre Dios y los demás seres, y a veces genérica, como entre la blancura y los restantes colores. En este punto añade el Halense que la conveniencia no puede ser específica, porque los individuos son de la misma naturaleza y no hay por eso razón especial para que sea medida uno y no los otros. Sin embargo, esto sólo es aplicable a los individuos en cuanto son iguales; pero en cuanto pueden ser desiguales, puede el que sea más perfecto o tenga más unidad ser medida de los demás en línea de intensidad, de duración, e incluso de perfección singular, ya que en esto puede existir desigualdad entre los individuos de la misma especie. Es aplicable también a la medida fundada en la naturaleza, porque, según nuestra deficiente consideración humana, puede tomarse la cantidad de un individuo para medir otra semejante.

La segunda cuestión o proposición que hay que destacar aquí es si son las cosas medida de la ciencia, o la ciencia de las cosas. Aristóteles, en efecto, parece afirmar lo segundo con estas palabras: *más decimos que también la ciencia y el sentido son medida de las cosas;* pero no entiende que sean medida de los objetos, sino de las cosas que conocemos mediante medida, ya que la mensuración se realiza aplicando la medida al sentido o al entendimiento. Lo cual se aclara con la razón que añade, diciendo, *precisamente, porque por ella algo*

conocemos. De la misma manera que en el lib. IV de la *Física,* c. 14, llamó Aristóteles al alma número que numera las partes del movimiento, de la misma llamó aquí a la ciencia y al sentido medida de lo medido. Pero, al compararlos con los objetos, añade enseguida el Filósofo: *más en realidad más que medir son medidos.* Todos con Santo Tomás aplican estas palabras a la medida del conocimiento por los objetos. Aunque acaso Aristóteles sólo haya querido decir que en el mismo acto de medir una cantidad por medio de otra, también la ciencia y sentido son medidos, ya que al medir la cantidad de una cosa, también resulta medido el conocimiento que se tiene de dicha cantidad en cuanto la representa. Respecto de esta cuestión, es decir, de la medida de la verdad, puede verse lo dicho en la disp. VIII, sobre la verdad, donde explicamos que la verdad de nuestro conocimiento es medida por las cosas, y no al revés, mientras que el conocimiento de Dios es medida de las cosas, y no es medido por ellas; explicamos también la diferencia en este punto de las cosas naturales y artificiales respecto del entendimiento humano; e igualmente la que hay en las cosas según se atienda al ser de la esencia o al ser de la existencia, respecto del divino.

CAP. IV

LA UNIDAD NO ES UNA SUSTANCIA SEPARADA DE LOS INDIVIDUOS

Suele aquí discutirse principalmente si existe un ser primero que sea medida de los demás, o una sustancia que sea medida de las otras. Sin embargo, por lo que se refiere a la mente de Aristóteles, hay que tener en cuenta que en este capítulo no trata directamente de si existe una sustancia que sea medida de las demás, o un ser primero que sea medida de todos, ya que apenas se encuentra una palabra sobre esto en todo el texto, y Santo Tomás en su magnífica explicación apenas hace mención de ello. El Filósofo discute con Platón si la unidad misma es una sustancia abstracta, que no implique más esencia que la unidad; y prueba expresamente que no existe ninguna sustancia que sea la unidad misma, lo cual por demasiado evidente no necesita demostración; ni creo tampoco que Platón haya pensado jamás en una unidad semejante. Concluye, por

CAPUT III

Prosequitur Philosophus eamdem materiam

In hoc capite quaeri solet an mensura esse debeat homogenea, eiusdem generis cum re mensurata; hoc enim addit Aristoteles in hoc capite. Habet tamen facilem solutionem; sensus enim Aristotelis non est mensuram et mensuratum debere esse semper eiusdem generis proprie sumpti. Nam primum ens est mensura caeterorum, et cum illis in genere non convenit. Est ergo sensus inter mensuram et mensuratum debere esse formalem convenientiam; nam si omnino sint aequivoca, et solo nomine conveniant, non poterit unum per accessum ad aliud mensurari; nam erunt omnino diversa; haec autem convenientia interdum est tantum analoga, ut inter Deum et alia entia, interdum est generica, ut inter albedinem et reliquos colores. Additque Alensis hic non posse esse specificam, quia individua sunt eiusdem rationis, et ideo non est maior ratio cur unum sit mensura quam alia. Verumtamen hoc solum procedit de individuis quatenus aequalia sunt; quatenus vero inaequalia esse possunt, potest quod perfectissimum fuerit, vel maxime unum, esse mensura caeterorum, vel in intensione, vel in duratione, vel etiam in singulari perfectione; siquidem in hac potest esse inaequalitas inter individua eiusdem speciei. Procedit etiam de mensura ex natura rei; nam secundum humanam accommodationem sumi potest quantitas unius individui ad aliam similem mensurandam.

Altera quaestio vel propositio hic notanda est, an scientia ex rebus, vel res ex scientia mensurentur. Aristoteles enim hoc posterius affirmare videtur in illis verbis: *At scientiam quoque et sensum mensuram rerum dicimus esse:* sed non intelligit esse mensuram obiectorum, sed rerum quas per mensuras cognoscimus; nam applicando ad sensum vel intellectum ipsam mensuram, fit mensuratio. Quod patet ex ea ratione quam subdit, dicens, *propterea quia per ea aliquid* cognoscimus. Sicut ergo IV Phys. c. 14, animam vocavit Aristoteles numerum numerantem partes motus, ita hic vocavit scientiam et sensum mensuram mensurati. At comparatione obiectorum subdit statim Philosophus: *Atqui mensurantur magis quam mensurent.* Haec enim verba D. Thomas et omnes referunt ad mensurationem cognitionis ex obiecto. Quamvis Aristoteles solum explicare voluerit in ipso etiam actu mensurandi unam quantitatem per aliam, etiam ipsam scientiam et sensum mensurari, quia mensurando rei quantitatem simul mensuratur cognitio quae de illa quantitate habetur, quatenus illam repraesentat. De illa vero quaestione, scilicet, de mensura veritatis, videri possunt dicta in disp. VIII de Verit., ubi diximus veritatem nostrae scientiae ex rebus mensurari, et non e converso; scientiam autem Dei esse mensuram rerum et ab eis non mensurari; et declaravimus quid discriminis in hoc sit inter naturalia et artificialia respectu humani intellectus; et inter res secundum esse essentiae, et secundum esse existentiae respectu divini.

CAPUT IV

Unum non esse substantiam a rebus individuis separatam

Praecipue hic quaeri solet an detur unum ens primum quod sit mensura caeterorum, vel una substantia quae sit aliarum mensura. Verumtamen quod ad mentem Aristotelis attinet, sciendum est ipsum in hoc capite directe non tractare an detur una substantia quae sit mensura caeterarum, vel unum ens primum quod sit omnium mensura; vix enim aliquid de hac quaestione in toto textu reperitur, et D. Thomas, qui optime exponit, nullam fere de hac re mentionem facit. Sed tractat Philosophus quaestionem cum Platone, an ipsum unum sit substantia quaedam abstracta, quae non habeat aliam naturam nisi unitatem, et ex professo probat non dari talem substantiam, quae sit ipsum unum, quod est evidentius quam ut probatione indigeat; neque existimo tale unum a Platone unquam exco-

ello, Aristóteles que, igual que en la cantidad, cualidad y otras cosas, la unidad no es más que la entidad indivisa de cada una, lo mismo sucede en la sustancia. De donde infiere incidentalmente que de la misma suerte que en los colores existe un color primero, habrá también en las sustancias una sustancia una, que no será algo separado, sino una sustancia singular.

Esto sirvió de ocasión a los expositores para preguntar cuál es esta sustancia una. Escoto, a quien cita Antonio Andrés en la cuest. 1, lib. X, dice que no es Dios, sino la inteligencia primera, por ser ella y no Dios la que se encuentra en el género de la sustancia. En cambio, el Comentador, y más ampliamente aún A. de Hales, afirman que es Dios. Pero no pasa de ser cuestión de palabras, prácticamente sin importancia.

En efecto, no puede dudarse que Dios sea medida extrínseca de todas las cosas de una manera mucho más perfecta que pueda serlo la inteligencia. En primer lugar, en virtud de su suma perfección que contiene simplicísima y eminentísimamente todas las perfecciones. Segundo, por razón de las ideas de todas las cosas que en sí contiene. Tercero, porque todos los seres son tales por analogía con este ser, y por participación de él; y todas las sustancias creadas son igualmente participación de ésta y no de otras sustancias. Cuarto, porque, considerada la medida formalmente, es evidente que conviene primordialmente a Dios por ser en máximo grado indivisible, inmutable y perfecto; y si se la mira en relación con nosotros, nos es también más conocido que la inteligencia primera. Ni hace falta que Dios se halle propiamente en un género, sino que basta que tenga cierta comunidad formal, según se dijo en el capítulo anterior.

Si se quiere significar la medida intrínseca de las sustancias contenida en el predicamento de sustancia, no se puede dudar que la inteligencia primera puede caber bajo tal concepto. Tiene, en efecto, la perfección proporcionada a esa función, a saber, que por comparación con ella se pueda medir y conocer la perfección de las otras. Además, la especie suprema de un género completo de animales, de vivientes o de cuerpos, puede ser, guardada la debida proporción, medida de todas las especies contenidas bajo dicho género; por consiguiente, también la primera especie del género completo de sustancia puede ser la medida de las restantes. Cabe objetar que, según Aristóteles, la medida debe ser la unidad mínima, y que la perfección de Dios o del ángel no es mínima, sino grande o infinita, resultando de ello una mayor contradicción entre el concepto de medida y Dios, por exceder infinitamente en el mismo grado por igual a todas las cosas. Respuesta: la medida cuantitativa debe reducirse efectivamente a una cantidad mínima, para que sea en algún modo indivisible; pero la medida de una perfección no debe ser mínima, sino suma, indivisible y simple en grado máximo. Ni la infinitud significa obstáculo por ser participada en grado diferente por las criaturas, dándose de este modo por parte de ellas un acercamiento desigual a la magnitud divina, que se convierte de esta forma en su medida.

gitatum. Hinc ergo concludit Aristoteles quod, sicut in quantitate, qualitate et aliis rebus, unitas nihil aliud est quam entitas uniuscuiusque rei indivisa, ita etiam in substantiis. Ex quo tandem obiter infert quod, sicut in coloribus datur unus primus color, ita in substantiis una substantia, quae non erit aliquid separatum, sed singularis aliqua substantia.

Hinc sumpserunt expositores occasionem quaerendi quae sit haec substantia una. Et Scotus hic, quem transcribit Antonius Andreas, q. 1, lib. X, dicit non esse Deum, sed primam intelligentiam, quia haec est in genere substantiae, non vero Deus. At vero Commentator, et latius Alex. Alens. declarant esse Deum. Sed lis fere est de nomine et parvi momenti.

Non est enim dubium quin Deus sit extrinseca mensura omnium multo altiori modo quam possit esse intelligentia. Primo ratione summae perfectionis suae, simplicissime et eminentissime continentis omnes perfectiones. Secundo, ratione idearum [1] rerum omnium, quas in se habet. Tertio, quia omnia entia sunt entia per analogiam ad hoc ens, et per participationem eius, et omnes substantiae creatae similiter sunt participationes huius substantiae et non alterius. Quarto, quia, si sit sermo de mensura secundum se, sic constat Deo maxime convenire, quia est maxime indivisibilis, immutabilis et perfectus; si quoad nos, nobis etiam est notior quam prima intelligentia. Neque oportet ut Deus sit proprie in genere, sed satis est ut habeat convenientiam aliquam formalem, ut praecedenti capite dictum est.

Si quis autem velit assignare mensuram intrinsecam substantiarum contentam in praedicamento substantiae, non est dubium quin prima intelligentia possit eam rationem subire. Nam habet perfectionem tali muneri accommodatam, scilicet, ut per comparationem ad illam caeterarum perfectio mensuretur et cognoscatur. Item suprema species in toto genere animalium, vel viventium, vel corporum, potest esse mensura omnium specierum sub tali genere contentarum, servata proportione; ergo et prima species totius generis substantiae poterit esse reliquarum mensura. Dices: mensura, secundum Aristotelem, debet esse minima; perfectio autem Dei vel angeli non est minima, sed magna, vel infinita, ex qua parte magis repugnat Deo ratio mensurae, quia infinite atque ita aequaliter superat omnia. Respondetur: mensura quanta debet reduci ad minimam aliquam quantitatem, ut sit aliquo modo indivisibilis; tamen mensura perfectionis non debet esse minima, sed summa, maxime autem indivisibilis et simplex. Infinitas vero non obstat, quia inaequaliter a creaturis participatur, et ita ex parte earum est inaequalis accessus ad illam Dei magnitudinem, et hoc modo per illam mensurantur.

[1] *Idearum,* según aparece en algunas ediciones, resulta más inteligible que *ipsarum,* como leemos en la ed. Vivès (N. de los EE.).

CAP. V

OPOSICIÓN ENTRE UNIDAD Y MULTITUD

Cuest. 1. Primera cuestión: sentido de la oposición entre unidad y multitud, que exponemos brevemente en la disp. V, sec. 6.

Cuest. 2. Si tiene la unidad prioridad sobre la multitud, la división sobre la indivisión. Ibid., sec. 7.

Cuest. 3. Si identidad y diversidad dividen adecuadamente al ser, y sentido de su oposición, disp. VII, sec. 3; se deduce de aquí qué es lo que puede afirmarse sobre semejante y desemejante, igual y desigual, ya que todos estos conceptos guardan la misma proporción.

Cuest. 4. Significado de la proposición: *se diferencian genéricamente las cosas que no tienen una misma materia,* disp. XXXV, sec. 2.

Cuest. 5. Si han de llamarse propiamente diferentes, o más bien diversos los géneros de los distintos predicamentos. Aristóteles insinúa aquí lo primero; pero comúnmente se los tiene por primariamente diversos. Materia abundante sobre esto, disp. XXXII, sec. última, disp. XXXIX, sec. última, algo también en la disp. IV, sec. 1 y 2.

CAPUT V

De oppositione inter unum et multa

Quaest. 1. Prima quaestio hic est, quomodo unum et multa opponantur, quam breviter tractamus disp. V, sect. 6.

Q. 2. An unum sit prius multitudine, et divisio indivisione, ibid., sect. 7.

Q. 3. An idem et diversum adaequate dividant ens, et quomodo opponantur, disp. VII, sect. 3; et inde constat quid sit dicendum de simili et dissimili, aequali et inaequali; haec enim omnia eamdem proportionem servant.

Q. 4. Quo modo intelligenda sit illa propositio: *Ea genere differunt quorum non est materia una,* disp. XXXV, sect. 2.

Q. 5. An genera diversorum praedicamentorum dicenda sint proprie differre, vel esse diversa. Aristoteles enim hic primum insinuat, ac communiter censentur primo diversa. Sed de hac re satis disputatione XXXII, sect. ult., disp. XXXIX, sect. ult., nonnihil disp. IV, sect. 1 et 2.

Los otros puntos que aquí se exponen sobre la diversidad y diferencia son suficientemente tratados por el Filósofo y quedan apuntados más arriba, en el lib. V, caps. 9 y 10.

CAP. VI

CONTRARIEDAD

Desde aquí hasta el fin del libro trata Aristóteles de los opuestos, y principalmente de la contrariedad, materia bastante fácil, y objeto más bien de los dialécticos; por eso nosotros dedicamos poco al estudio de los opuestos. Los puntos más necesarios se expusieron al tratar de la cualidad, en cuyo género se da únicamente con propiedad la contrariedad, en toda la disp. XLV. En cambio, la oposición relativa se estudia en la disputación sobre los entes relativos, que es la disp. XLVII, donde tiene su propio lugar. De la negación y privación nos ocupamos en la última disp., que dedicamos a los entes de razón.

Cuest. 1. Por lo tanto, en este capítulo podría disputarse primero la proposición que se inserta en su comienzo: *donde se da la distancia mayor y menor, se da también la distancia máxima o suma.* Parece que no puede admitirse como universalmente verdadera, porque en los números existe una distancia mayor y menor; efectivamente, el número 2 dista más del 5 que del 3; no se da, sin embargo, una distancia máxima. Lo mismo sucede en las figuras y especies de seres sustanciales; en efecto, hay mayor distancia entre un hombre y un león, que entre un león y un caballo, y, sin embargo, no existe una distancia máxima, puesto que, admitida una especie perfecta, puede darse otra más perfecta. Tampoco está justificada esta ilación: existe una distancia mayor y menor, luego puede existir la mínima. Por consiguiente, tampoco se sigue que exista la máxima. El antecedente es claro, porque entre extremos máximamente distantes pueden multiplicarse infinitamente los medios a mayor o menor distancia, de suerte que nunca se llegue al último, que esté a la menor distancia posible de los extremos; por ejemplo, el calor máximo y mínimo en intensidad —supuesto que se den— están a máxima distancia, existiendo entre estos unos que distan más y otros que distan menos y, sin embargo, no puede darse calor

Caetera quae de diversitate ac differentia hic dicuntur, a Philosopho sufficienter tractantur, et insinuata etiam sunt supra, lib. V, c. 9 et 10.

CAPUT VI

De contrarietate

Hinc ad finem usque libri agit Aristoteles de oppositis, et praesertim de contrarietate, quae res parum difficilis est, et fere dialecticorum propria, et ideo pauca in hoc opere de oppositis disputamus. Ea vero quae necessaria visa sunt, inter disputandum de qualitate, in quo solo genere propria contrarietas reperitur, dicta sunt, disp. XLV, per totam. Oppositio vero relativa in disputatione de relativis, quae est XLVII, proprium locum habet. De negatione autem et privatione, in ultima disputatione de entibus rationis dicimus.

Quaest. 1. In hoc ergo capite disputari posset primo de illa propositione quae in principio capitis supponitur: *Ubi datur maior et minor distantia, datur etiam maxima seu summa.* Videtur enim non esse in universum vera, nam in numeris est maior et minor distantia: magis enim distat binarius a quinario quam a ternario; et tamen non datur maxima. Idem est in figuris et in speciebus rerum substantialium; magis enim distant inter se homo et leo quam leo et equus, et tamen non datur maxima distantia, quia data quacumque specie perfecta, potest dari perfectior. Item non sequitur: datur maior et minor distantia; ergo potest dari minima. Ergo nec sequitur dari maximam. Patet antecedens, quia inter extrema maxime distantia possunt in infinitum multiplicari media magis et minus distantia, ita ut nunquam perveniatur ad ultimum, quod minime possit distare ab extremis; ut calor summus et minimus in intensione (supposito quod dentur) maxime distant, et dantur inter hos quidam magis, alii minus distantes, et tamen nullus datur calor distans a summo qui minime distet. Denique in quantitate datur maior et

alguno que distando del máximo se halle a la mínima distancia. Finalmente, en la cantidad hay partes mayores y menores; pero no hay una parte máxima o mínima, pudiendo, por consiguiente, existir una desigualdad mayor o menor, pero no máxima.

Respondo que los argumentos demuestran que no se trata de una consecuencia formal, sino que es sólo aplicable a las cosas en que no se da proceso al infinito. De hecho supone el Filósofo que no se da este proceso en las especies de cosas o cualidades, y por ello no se para a demostrar específicamente la ilación, sino que da por cierto que al igual que, por ejemplo, en las cualidades se da una distancia mayor o menor, se da también la máxima. Valiéndose de la inducción y experiencia, lo confirma por los términos próximos de las mutaciones que tienen lugar entre algunos términos últimos y máximamente distantes. Por fin, rechazado el proceso al infinito, que sólo tiene lugar o bien en las cosas posibles, de las que no hablamos aquí, o bien en la división del continuo, o en alguna proporción derivada de ella, como es el caso de casi todos los ejemplos aquí aducidos, rechazado, repito, este proceso, la ilación es perfecta. Por eso Santo Tomás en el comentario da como única prueba que no existe proceso al infinito. Con el mismo procedimiento, si no se da dicho proceso en dirección del otro extremo, se prueba que existe una distancia mínima.

Además, en virtud de la ilación, no se llega a inferir la existencia de una distancia máxima positiva, sino únicamente negativa, es decir, una distancia tal, que no pueda darse otra mayor; y esto se deduce con evidencia de la no existencia del proceso al infinito. No puede, en cambio, demostrarse suficientemente a partir de dicho antecedente, que sea ella sola mayor que las demás, y que no puedan darse dos distancias entre especies que se excluyan u opongan distando por igual dentro del mismo género, ni basta para ello la negación del proceso al infinito, como es evidente. Mas para la contrariedad acaso baste aquel modo de distancia máxima; en efecto, justicia e injusticia parecen guardar entre sí la misma distancia que guardan la templanza y la intemperancia, y ambas distancias están en el género del hábito moral. Y en el género del vicio, dista lo mismo la prodigalidad de la avaricia que la temeridad de la pusilanimidad. Por

minor pars, et tamen non datur maxima aut minima, et ideo dari potest maior vel minor inaequalitas, non tamen maxima.

Respondeo argumenta convincere consecutionem non esse formalem, sed solum in iis tenere in quibus non datur processus in infinitum. Supponit autem Philosophus de facto non dari hunc processum in speciebus rerum aut qualitatum, et ideo non probat specialiter illationem; sed tamquam certum sumit, sicut datur in qualitatibus, verbi gratia, maior et minor distantia, ita etiam maxima. Quod inductione et experientia confirmat ex proximis terminis mutationum quae fiunt inter aliquos ultimos terminos et maxime distantes. Denique, secluso processu in infinitum, qui solum datur aut in rebus possibilibus, de quibus non est sermo, aut in divisione continui, vel aliqua proportione quae inde resultet, ut fere in omnibus exemplis adductis fit, secluso (inquam) hoc processu, optima est illatio. Unde D. Thomas in Comment. non aliter eam probat, nisi quia non datur processus in infinitum. Et eodem modo inferri potest dari minimam distantiam, si versus alterum extremum non detur ille processus.

Et praeterea ex vi illationis non infertur dari maximam distantiam positive, sed negative tantum, id est aliquam qua nulla sit maior, hoc autem evidenter infertur ex eo quod non proceditur in infinitum. Quod vero illa sit tantum quae caeteris sit maior, et quod sub eodem genere non possint dari duae distantiae specierum inter se repugnantium seu oppositarum aeque distantium, non potest satis colligi ex illo antecedente, neque ex negatione processus in infinitum, ut per se constat. Fortasse vero ad contrarietatem sufficit distantia maxima illo modo; tantum enim distare videtur iustitia ab iniustitia sicut temperantia ab intemperantia, et utraque distantia est sub genere habitus moralis. Et sub genere vitii tantum distat prodigalitas ab avaritia sicut temeritas a pusillanimitate. Itaque, licet in una veluti

consiguiente, aunque en una especie de línea o ámbito haya la máxima diferencia entre los extremos, no sólo negativa, sino también positivamente por comparación con los medios, sin embargo, según las diversas líneas y consideraciones, puede haber muchas distancias máximas, incluso bajo el mismo género, de una manera suficiente para que se dé contrariedad, según se explicó.

Cuest. 2. Puede investigarse, en segundo lugar, si es buena la definición de contrariedad tomada de este capítulo: *máxima distancia de los que más se diferencian bajo el mismo género y se excluyen del mismo sujeto.* Esta es la definición que recogen casi todos los expositores, debiendo concluirse que las otras definiciones que Aristóteles cita aquí, en tanto las da por buenas, en cuanto equivalen a ésta. De esto se habla en la disp. XLV.

Cuest. 3. Discutimos también aquí mismo, si la contrariedad se da únicamente en las cualidades, ya que la definición de Aristóteles parece ser aplicable también a otras cosas, si no se sobreentiende nada.

Cuest. 4. Además, si cada cosa sólo puede tener un contrario, y cómo se oponen los medios a los extremos y ellos entre sí.

Cuest. 5. También, en qué sentido se dan contrarios completamente opuestos en los medios, o cómo pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto.

Cuest. 6. En esta ocasión se trata allí mismo de la mezcla de contrarios. Su intensidad o remisión la tratamos en la disp. XLVI.

CAP. VII

DIFERENCIA ENTRE CONTRARIEDAD Y LAS DEMÁS OPOSICIONES

Apenas hay nada que advertir en este capítulo. Porque la afirmación de Aristóteles de que la primera contrariedad es el hábito y la privación, hay que entenderla así: que todos los contrarios se oponen en algún modo privativamente, y que de alguna manera aquí está la razón de su oposición. Dos maneras hay de considerar incluída la oposición privativa en la contrariedad: o bien porque un contrario implica la privación del otro; o bien porque uno es imperfecto y deficiente respecto del otro, y se le compara por ello como una privación; ambas son admisibles, pero el Filósofo se inclina por la segunda.

La otra afirmación —la existencia de medio entre los privativamente opuestos— debe entenderse de tal manera que en el medio mismo se prescinda de la propiedad de la privación; efectivamente, existe medio, no sólo respecto de la forma, sino también de la aptitud para la forma. De esto se trata más ampliamente en el lugar antes citado.

CAP. VIII

CÓMO UNA UNIDAD SE OPONE A OTRA

Tratamos este tema en la misma disp. XLV. Lo que aquí expone Arsitóteles sobre lo igual, cómo se puede oponer a dos cosas, a lo mayor y a lo menor, carece de dificultad; en efecto, es oposición en cierto modo relativa, mejor dicho, resultante de la carencia de una relación que podría tener, por lo cual dice Aristóteles que es una oposición a modo de privación. También afirma que esta oposición se puede reducir a la que hay entre uno y muchos; ya que la igualdad se funda en la unidad, y en cambio, lo grande y pequeño en la carencia de esa unidad, o en la diversidad de magnitud o cantidad.

CAP. IX

OPOSICIÓN DE UNIDAD A MULTITUD Y NÚMERO

Cuest. 1. El motivo de dudas en este capítulo es que Aristóteles afirma que multitud guarda relación de género con el número, y que el número añade a multitud la razón de ser medido o mensurable por la unidad, y que, por lo mismo, la multitud se opone a la unidad a modo de contrariedad o privación, y, en cambio, el número se opone relativamente. El nudo de la dificultad consiste en que, igual que todo número es multitud, de la misma manera toda multitud es número; ¿en qué sentido, pues, multitud está en relación de género con número? Más aún, toda multitud se compone de unidades, y puede, por lo tanto, medirse por la unidad; por consiguiente, en esto no se diferencia del

linea et latitudine extrema maxime differant, non tantum negative, sed etiam positive comparatione mediorum, tamen secundum diversas lineas et considerationes possunt esse plures distantiae maximae etiam sub eodem genere prout ad contrarietatem sufficit, ut declaratum est.

Q. 2. Secundo, potest inquiri an bona sit definitio contrarietatis quae ex hoc capite sumitur, scilicet, est: *Maxima distantia eorum quae sub eodem genere maxime differunt, et ab eodem subiecto se expellunt.* Ita enim fere omnes expositores definitionem colligunt; et ita censendus est Aristoteles alias definitiones, quas hic refert, probare, ut huic aequivaleant; de quo disp. XLV dictum est.

Q. 3. Ubi etiam tractamus quaestionem illam, an contrarietas in solis qualitatibus reperiatur, quoniam definitio videtur etiam aliis convenire, nisi aliquid subintelligatur.

Q. 4. Item an uni unum tantum contrarium sit, et quomodo media opponantur extremis et inter se.

Q. 5. Praeterea quomodo extrema contraria sint in mediis, vel possint esse simul in eodem subiecto.

Q. 6. Et ea occasione ibidem agitur de contrariorum permixtione. De eorum vero intensione et remissione agimus in disp. XLVI.

CAPUT VII

De differentia intra contrarietatem et alias oppositiones

In hoc capite nihil fere occurrit notatione dignum. Nam quod Aristoteles ait, primam contrarietatem esse habitum et privationem, hunc habet sensum, omnia contraria esse aliquo modo privative opposita, et illud esse quasi radicem suae oppositionis. Duobus autem modis potest intelligi in contrarietate includi privativam oppositionem, scilicet, vel quia unum contrarium infert privationem alterius, vel quia unum est imperfectum et deficiens respectu alterius, et ideo ad illud per modum privationis comparatur; et utrumque verum est, hoc autem posterius intendit Philosophus.

Quod etiam hic dicitur, inter privative opposita dari medium, ita intelligendum est ut in ipso medio recedatur a proprietate privationis; datur enim medium tum formae, tum etiam aptitudinis ad formam: de qua re latius in praedicto loco.

CAPUT VIII

Quomodo unum uni contrarium sit

Haec res tractatur a nobis dicta disp. XLV. Quod vero hic Aristoteles tractat de aequali, quomodo opponatur duobus, scilicet, maiori et minori, difficultatem non habet; opponitur enim quasi relative, seu potius per carentiam cuiusdam relationis, quam posset habere, et ideo ait Aristoteles opponi quasi privative. Ait etiam illam oppositionem posse reduci ad eam quae est inter unum et multa; quia aequalitas in unitate fundatur, magnum autem et parvum in carentia illius unitatis, seu in varietate magnitudinis vel quantitatis.

CAPUT IX

Quomodo unum opponatur multitudini et numero

Quaest. 1. In hoc capite dubitationem habet quod ait Aristoteles, multitudinem comparari ut genus ad numerum, et numerum addere multitudini rationem mensurati seu mensurabilis per unitatem; ideoque multitudinem opponi uni quasi contrarie vel privative, numerum vero opponi relative. Et ratio difficultatis est quia sicut omnis numerus est multitudo, ita omnis multitudo est numerus; quo modo ergo multitudo se habet ut genus ad numerum? Item omnis multitudo unitatibus constat; ergo per unitatem mensurari potest; non ergo in hoc differt a numero. Hic

número. Este pasaje admite dos explicaciones: la primera, que Aristóteles quiera decir aquí que únicamente la multitud compuesta de cosas cuantas es número, y mensurable por la unidad cuantitativa, y que sólo ésta es principio del número; y que puede, por lo mismo, la multitud llamarse género o cuasi género, por abarcar el número cuantitativo y toda multitud trascendental. La segunda interpretación es que el número significa una multitud limitada y determinada, mientras que multitud hace abstracción de esto, y puede de suyo abarcar incluso una multitud infinita. Consiguientemente, el número expresa multitud mensurable por la unidad, mientras multitud prescinde de esto, porque multitud —en virtud del concepto común— puede ser inmensurable. Cuál de estas opiniones está más de acuerdo con la mente de Aristóteles no parece suficientemente declarado por él. Mas la primera es la de Santo Tomás y es la corriente. A ella se ajusta aquí la exposición sobre la medida cuantitativa y sensible. En la disp. XLI, sec. 1, tratamos de investigar cuál sea la verdadera realmente.

CAP. X

EL MEDIO ENTRE LOS CONTRARIOS ES DE SU MISMO GÉNERO Y CONSTA DE ELLOS

Cuest. 1. Suele primeramente discutirse de qué género de contrarios habla aquí Aristóteles. No se trata de un medio por negación de los extremos. Lo primero, porque es evidente que este medio no consta de extremos, según lo dicho, ni puede cumplir los otros requisitos que exige del medio aquí Aristóteles; lo segundo, porque entre opuestos privativa o relativamente existe tal medio, cosa que aquí niega Aristóteles. Es, pues, cierto que Aristóteles habla aquí de un medio positivo. Es decir, una forma positiva media entre las que ocupan los extremos contrarios. Este medio parece que puede darse de tres maneras: la una, en virtud de la mezcla formal de los contrarios, relajados de grado, por ejemplo, la tibieza; segundo, por contener virtualmente o participar de los extremos, como en el caso de los colores medios entre los extremos; por fin, por alejamiento de ambos extremos, como pasa con la virtud entre dos extremos viciosos.

locus dupliciter explicari potest: primo, ut Aristoteles hic sentiat solam multitudinem ex rebus quantis constantem esse numerum ac mensurabilem unitate quantitativa, solamque hanc esse principium numeri; ideoque multitudinem appellari genus vel quasi genus, quia comprehendit numerum quantitativum et omnem multitudinem transcendentalem. Secunda interpretatio est numerum significare multitudinem definitam ac terminatam; multitudinem vero abstrahere et de se comprehendere etiam infinitam multitudinem; et ideo numerum dicere multitudinem mensurabilem unitate; multitudinem vero abstrahere, quia multitudo ex vi huius communis rationis potest esse immensurabilis. Quod horum sit magis ad mentem Aristotelis, non videtur ab ipso satis declaratum. Prior tamen expositio est D. Thomae et communis. Iuxta quam hic est sermo de mensura quantitativa et sensibili. Quid autem in re verum sit, tractatur disp. XLI, sect. 1.

CAPUT X

Medium inter contraria esse eiusdem generis ex illisque constare

Quaest. 1. Primo quaeri potest de quo genere contrariorum loquatur hic Aristoteles. Et non est quaestio de medio per abnegationem extremorum, tum quia certum est hoc medium non constare illo modo ex extremis, et ab illo non posse verificari alia quae hic Aristoteles de medio docet; tum etiam quia inter privative et relative opposita invenitur hoc medium; quod hic Aristoteles negat. Certum est ergo hic loqui Aristotelem de medio positivo, quod est aliqua forma positiva media inter extreme contrarias. Hoc autem medium triplex videtur reperiri: unum, per formalem mixtionem contrariorum in gradibus remissis, ut est tepiditas; alterum, per virtualem continentiam seu participationem extremorum, ut sunt colores medii inter extremos; aliud denique per recessum ab utroque extremo, ut virtus inter duo extrema vitia.

Ahora bien, puede cuestionarse si lo que afirma aquí Aristóteles sobre el medio tiene un valor absoluto y universal de cualquier medio formal o positivo, o vale sólo para alguno de ellos en particular. Aristóteles, en efecto, habla en tesis, sin hacer distinción alguna; por eso sus expresiones parecen adquirir valor universal. La dificultad surge porque el medio de la tercera clase no se puede decir con propiedad que conste de los extremos, ni que pertenezca al mismo género que ellos, ni que sea como el término próximo de transmutación de un vicio al extremo opuesto, siendo así que éstas son las tres condiciones que principalmente atribuye Aristóteles en este capítulo a los medios entre los contrarios.

Hay que responder, no obstante, que su exposición vale universalmente como consta claramente, sobre todo al fin del capítulo. La doctrina se verifica con absoluta propiedad en el medio entendido del primer modo (aunque queda la cuestión concreta de la existencia de un medio tal, de lo cual tratamos en la citada disp. XLV). En la segunda clase de medio se realizan con bastante propiedad las dos primeras condiciones; en cambio, en la tercera no hay que entenderla de tal modo que se precise que el medio por que se pasa de extremo a extremo sea siempre de la misma naturaleza, sino que en algunos contrarios se realizará efectivamente el tránsito por un medio formal, o que contiene formalmente los extremos degradados; en cambio, en otros por un medio virtual; pero esto último sólo acaece cuando las cualidades extremas no pueden unirse formalmente. De ello se habla también en el lugar citado.

A su vez, en la tercera clase de medio no se cumplen dichas condiciones con esta propiedad, sino con cierta proporción. Hay que tener en cuenta que el hábito de virtud, medio entre los vicios extremos, puede considerarse o únicamente en cuanto hábito que inclina a un determinado modo de obrar, o en cuanto virtud y bien honesto. Según lo primero, desempeña propiamente papel de medio, y conviene genéricamente con los extremos, mientras que no puede en modo alguno darse esto en la segunda consideración; por eso, no se opone a ellos como medio dentro del mismo género, sino como absolutamente opuesto por razón de género contrario; éste es el modo como explica Aristóteles la oposi-

Quaeri potest an quae Aristoteles hic docet de medio, vera sint absolute et universe de medio formali seu positivo, an de aliquo horum in particulari.

Aristoteles enim nihil distinguit, et doctrinaliter loquitur; unde videtur sermo eius esse universalis. At obstare videtur quod medium tertii generis non potest vere dici constare ex extremis, nec esse in eodem genere cum illis, neque esse quasi proximum terminum transmutationis ab uno vitio ad aliud extremum; has autem tres conditiones potissime tribuit Aristoteles hoc capite mediis inter contraria.

Sed dicendum sermonem esse universalem, ut expresse constat praesertim ex fine capitis. Verificatur autem doctrina propriissime de medio primo modo sumpto (quamquam quaestio specialis sit an tale medium detur, de qua in dict. disp. XLV). In medio autem secundo modo satis etiam proprie locum habent duae primae conditiones; tertia vero non est ita intelligenda ut necesse sit medium per quod proceditur ab extremo in extremum esse semper eiusdem rationis, sed in quibusdam contrariis continget transiri per medium formale seu formaliter continens extrema refracta, in aliis vero per medium virtuale; solum vero accidit hoc posterius, quando qualitates extremae non possunt formaliter coniungi; de quo etiam in citato loco dictum est.

At vero de medio tertio modo non verificantur dictae conditiones ita proprie, sed per quamdam proportionem. Est autem considerandum habitum virtutis, qui est medium inter extrema vitia, posse considerari vel solum in ratione habitus inclinantis ad talem operandi modum, vel in ratione virtutis et honesti boni. Priori modo habet proprie rationem medii, et ita convenit in genere cum extremis, secundo autem modo minime; unde non opponitur illis ut medium sub eodem genere, sed ut extreme oppositum ratione generis contrarii; quo modo ait Aristoteles capite de oppositione, in Postpraedicamentis, opponi bonum et ma-

ción entre bien y mal en el capítulo sobre la oposición en los postpredicamentos. Por lo tanto, según la segunda consideración, este medio no consta en modo alguno de sus extremos. En cambio, según el primer concepto, aunque no conste en rigor, participa hasta cierto punto de la naturaleza de los extremos. Pues tiene algo del modo de obrar e inclinación de ambos extremos. Por ejemplo, la liberalidad inclina a dar, coincidiendo en ello hasta cierto punto con la prodigalidad; pero, al mismo tiempo, inclina a veces a retener, pareciendo asemejarse en esto al otro extremo. Por este mismo motivo, aunque no sea necesario pasar de un vicio a otro por una virtud, es ciertamente tránsito obligado una especie de participación material o imitación de virtud, pues nadie se convierte de avaro en pródigo, si primero no comienza a gastar, cosa que puede hacer muchas veces de propósito, si quiere.

A pesar de todo, el principio: *no se pasa de extremo a extremo si no es por un medio,* hay que entenderlo de la transformación que se realiza por un modo físico y propio, ya que la realizada mediante actos inmanentes y cambios instantáneos no es preciso que se realice así, como es evidente.

CAP. XI

DIVERSIDAD ESPECÍFICA DE LOS CONTRARIOS; ESTA DIVERSIDAD INCLUYE CONTRARIEDAD DE DIFERENCIAS

Cuest. 1. La principal cuestión propia de este lugar consiste en saber si las diferencias que dividen el género en especies son contrarias, y si a su vez los contrarios se distinguen específicamente. Ambas cosas parece afirmar Aristóteles. La segunda parte no tiene dificultad, ya que es evidente que dos contrarios bajo el mismo género tienen que distinguirse específicamente, pues dos cosas de la misma especie en cuanto tales no pueden ser contrarias, puesto que son semejantes.

Cuest. 2. En cambio, la otra parte —que todas las diferencias que dividen el género en especies distintas son contrarias— parece falsa o, por lo menos, impropia. De lo contrario se daría propiamente contrariedad en la sustancia y en cualquier género, lo cual es falso, según consta por el mismo Aristóteles

lum. Unde sub hac secunda consideratione nullo modo constat hoc medium ex extremis. Priori autem ratione licet non proprie constet, sapit tamen aliquo modo naturam extremorum, nam aliquid habet de opere seu inclinatione utriusque extremi. Liberalitas enim inclinat ad dandum, in quo aliquo modo convenit cum prodigalitate; simul vero inclinat ad retinendum aliquando, in quo accedere videtur ad aliud extremum. Et hac etiam de causa, licet non sit necesse transire a vitio ad vitium per virtutem, necesse tamen est transire per quamdam quasi materialem participationem vel imitationem virtutis: nemo enim ex avaro fit prodigus, nisi prius coeperit expendere, quod posset saepe studiose facere, si vellet.

Quamquam principium illud: *Non transitur ab extremo in extremum, nisi per medium,* intelligi debet de transmutatione quae fit per modum physicum ac proprium; nam quae fit per actus immanentes aut instantaneas mutationes, non oportet ita fieri, ut per se constat.

CAPUT XI

Contraria esse specie diversa, et specificam diversitatem includere differentiarum contrarietatem

Quaest. 1. Praecipua quaestio et huius loci propria est an differentiae dividentes genus in varias species sint contrariae, et e converso, an contraria specie differant. Utrumque enim videtur Aristoteles affirmare. Et posterior pars difficultatem non habet, quia clarum est quae sub eodem genere contraria sunt, necessario esse specie diversa, nam quae sunt eiusdem speciei, ut talia sunt, non possunt esse contraria, cum similia sint.

Q. 2 Altera vero pars videtur vel impropria vel falsa, scilicet, omnes differentias dividentes genus in species distinctas esse contrarias. Alias etiam in substantia et in omni genere esset propria contrarietas; quod falsum est, ut constat ex Aristotele, in Praedicamentis, et ex iis quae tradidi-

en los *Predicamentos,* y por lo que hemos explicado en la disp. XLV. Se puede responder en pocas palabras que la contrariedad entre formas físicas es propia de cualidades, pero que la contrariedad entre formas metafísicas se extiende a los otros géneros. Además, esta contrariedad, que se puede calificar de metafísica, es menos propia, porque el género no se compara a las diferencias como un sujeto en sentido estricto, del cual ellas se eliminan mutuamente. Se llama contrariedad, porque es repugnancia entre formas positivas, y en este sentido se asemeja mucho a la contrariedad propia.

Cuest. 3. También puede examinarse aquí incidentalmente, si las diferencias contraen de tal manera al género, que éste se ha de dividir en las distintas especies y diversificarse esencialmente. Así lo afirma expresamente el Filósofo, según hicieron notar Santo Tomás, el Halense, y otros. Mas parece que hay dificultad por parte de la unidad del género y de su univocidad objetiva. Con todo, la opinión de Aristóteles es absolutamente verdadera, y tiene como consecuencia que el género no se distingue realmente de la especie en que se contrae. Esta es, en definitiva, la opinión de Aristóteles aquí, de la que me ocupé largamente en la disp. VI, sec. 9. Se concluye también de esto que el principio o forma de donde se abstrae el género no tiene la misma esencia en cosas específicamente distintas, y que no han sido —consecuentemente— formas realmente distintas aquellas de las cuales se han abstraído la diferencia genérica y la específica, según se expone en la disp. XV, sec. 10.

Cuest. 4. Puede cuestionarse finalmente si el género y la especie se distinguen específicamente o son de la misma especie. Opina aquí Aristóteles que deben negarse ambas cosas: lo expliqué en la disp. VII, sec. 3.

CAP. XII

SE PUEDE DAR ALGUNA CONTRARIEDAD SIN DIFERENCIA ESPECÍFICA

Se presenta aquí inmediatamente la cuestión de la afirmación misma mantenida por el Filósofo; efectivamente, parece contradictorio admitir que los contrarios no son esencialmente diversos, según se desprende de la definición antes

mus disp. XLV. Sed dicendum breviter contrarietatem inter formas physicas esse propriam qualitatum; contrarietatem vero inter formas metaphysicas extendi ad alia genera. Adde etiam hanc contrarietatem quae dici potest metaphysica esse minus propriam, quia genus non comparatur ad differentias proprie ut subiectum a quo mutuo se differentiae expellant; sed vocatur contrarietas quia est repugnantia inter formas positivas, et ita maxime assimilatur propriae contrarietati.

Q. 3. Rursus posset hic obiter inquiri an genus ita contrahatur per differentias, ut ipsummet in diversis speciebus dividatur et essentialiter diversificetur. Expresse enim id affirmat Philosophus, ut notarunt D. Thomas, Alens., et alii. Videtur tamen habere difficultatem propter generis unitatem et univocationem fundatam in re ipsa. Nihilominus sententia Aristotelis verissima est; ex qua habes genus in re non differre ab ea specie in qua contractum est; haec enim est mens Aristotelis hic, quam latius tractavi disp. VI, sect. 9. Habes etiam hinc principium seu formam a qua sumitur genus non esse eiusdem essentiae in rebus differentibus specie, atque ideo non fuisse in re formas distinctas, a quibus differentia generica et specifica sumuntur, ut late disp. XV, sect. 10.

Q. 4. Ultimo hic quaeri potest an genus et species inter se differant specie, vel sint eiusdem speciei. Aristoteles hic utrumque negandum censet; quod explicui disp. VII, sect. 3.

CAPUT XII

Contrarietatem aliquam esse sine specifica diversitate

Quaest. 1. Hic statim occurrit quaestio de ipsa assertione a Philosopho intenta; quoniam videtur repugnare quod contraria non sint essentialiter diversa, ut ex definitione supra tradita colligitur, et ex eo quod

dada y de lo dicho en el capítulo anterior sobre la imposibilidad de contrariedad entre cosas semejantes en cuanto tales; y las cosas de la misma especie son semejantes. Sin embargo, el problema es fácil; en efecto, dos contrarios pueden compararse entre sí formalmente, es decir, en cuanto están en el género bajo el que esencialmente se constituyen, o pueden compararse en relación con el sujeto, al que se atribuyen denominativamente. Según el primer modo, se diferencian específicamente, por ejemplo, blanco y negro, en cuanto tales e incluídos formalmente bajo el género color; éste es el camino que sigue la aludida razón motivo de la duda. Según el modo segundo, no siempre ocasionan diversidad específica en el sujeto; y ésta es la vía que sigue la duda y solución aristotélica en este capítulo. Pues viene a ser lo mismo que si preguntase por qué algunas diferencias se oponen entre sí esencialmente respecto de sus sujetos, y denuncian una esencial diferencia entre ellos, mientras otras se dan accidentalmente y sólo denotan diferencia individual. Más aún: a veces ni ésta denotan, sino un cambio accidental del mismo individuo. En este sentido es verdad que hay contrariedad que no constituye diferencia específica de un sujeto.

Lo prueba Aristóteles, porque hay alguna contrariedad que se deriva de la forma y entonces es necesaria y pertenece a la diferencia esencial; otras, en cambio, se siguen de la materia y entonces son individuales o accidentales. Téngase en cuenta en esto que algo puede derivarse de la materia como vinculado esencial y necesariamente a la esencia de la materia por su misma naturaleza, y que, si la contrariedad surge de esta suerte de la materia, constituye también diferencia esencial, según se dirá de la corruptibilidad y de la incorruptibilidad en el capítulo siguiente. La razón está en que también la materia pertenece a la esencia de la cosa. Por otra parte, se dice que algo se deriva de la materia, porque es consecuencia de las disposiciones o cambios de materia, pues por ser la materia potencia pasiva, es el principio y raíz de todas las mutaciones extrínsecas. Por consiguiente, la contrariedad así originada de la materia, o bien es completamente accidental, si sobreviene de modo extrínseco y puramente accidental, o será a lo sumo individual, si se sigue de la disposición particular e individual

dictum est capite praecedenti, quod contrarietas esse non potest inter similia ut talia sunt; quae vero sunt eiusdem speciei, similia sunt. Sed res est facilis; possunt enim contraria formaliter inter se comparari, ut sunt sub genere sub quo per se constituuntur, vel respectu subiecti cui denominative tribuuntur. Priori modo differunt specie, ut album et nigrum quatenus talia sunt et sub colorato per se collocantur, et sic procedit ratio dubitandi tacta. Posteriori modo non causant semper specificam diversitatem in subiecto, et hoc sensu procedit dubitatio et resolutio Aristotelis in hoc capite. Perinde enim est ac si quaesivisset cur differentiae quaedam inter se oppositae sint per se respectu subiectorum, et indicent essentialem differentiam inter illa; quaedam vero sint per accidens, et solam individualem distinctionem ostendant. Immo interdum neque hanc demonstrant, sed accidentalem mutationem eiusdem individui. In hoc ergo sensu verum est aliquam contrarietatem non constituere specificam diversitatem in subiecto.

Reddit autem Aristoteles rationem, quia quaedam contrarietas sequitur formam, et illa est per se, et ad essentialem differentiam pertinet; alia sequitur materiam, et haec est vel individualis, vel accidentaria. Ubi solum notetur aliquid posse consequi materiam ut per se ac necessario connexum cum essentia talis materiae secundum se, et contrarietas quae sic sequitur materiam, etiam facit essentialem diversitatem, ut de corruptibili et incorruptibili dicetur capite sequenti. Et ratio est quia etiam materia pertinet ad essentiam rei. Aliquid vero dicitur consequi materiam quia ex dispositionibus vel mutationibus materiae consequitur; nam quia materia est passiva potentia, est principium et radix omnium extrinsecarum mutationum. Contrarietas ergo quae hoc modo ex materia sequitur, est vel accidentaria omnino, si ab extrinseco mere per accidens eveniat, vel ad summum individualis, si ex peculiari et individuali dispositione materiae consequatur, ut est conditio

de la materia, como es el caso de las características del sexo masculino o femenino, de las que se ocupa especialmente Aristóteles en este capítulo.

CAP. XIII

LA CONTRARIEDAD SE DA A VECES ENTRE COSAS GENÉRICAMENTE DISTINTAS

La única cuestión que aquí se presenta es analizar el sentido verdadero de la proposición: *lo corruptible e incorruptible se diferencian genéricamente.* Se trata en la disp. XXXV, y se alude a ella frecuentemente en las anteriores.

LIBRO UNDECIMO DE LA METAFISICA

La doctrina de Aristóteles en este libro no ofrece novedad alguna, sino que viene a hacer un resumen de lo expuesto en los libros anteriores añadiendo muchas cosas de las tratadas en los libros de la *Física.* Por eso casi todos los intérpretes y escritores no plantean ninguna cuestión en todo este libro, ni hacen observación alguna, fuera de las pertinentes a la inteligencia del texto. Estas las expone Santo Tomás con bastante más claridad que los restantes.

Así, pues, en los dos primeros capítulos, repite el Filósofo casi todas las cuestiones que había propuesto en el lib. III, sin determinar nada. Juzgo, por ello, inútil repetirlas aquí.

En los capítulos 3, 4 y 5 hace un resumen de lo que estudia con toda amplitud en el lib. IV. En concreto, expone en el c. 3 el objeto de esta ciencia y la analogía del ser, en virtud de la cual —según afirma— puede establecerse la unidad del objeto de nuestra disciplina, a la cual incumbe estudiar los primeros principios, las primeras causas de las cosas, sus propiedades y oposiciones. Aquí discute ocasionalmente en qué sentido puede darse medio entre cosas opuestas privativamente, materia ya tratada en el lib. X, a propósito del c. 7. En los c. 4 y 5, defiende Aristóteles la verdad del principio: *es imposible que algo se pueda afirmar y negar de la misma cosa simultáneamente,* sin añadir nada a lo

sexus feminini vel masculini, de qua in particulari hoc capite Aristoteles quaestionem proposuit.

CAPUT XIII

Contrarietatem interdum esse inter ea quae differunt genere

Hic solum occurrit quaestio de illa propositione: *Corruptibile et incorruptibile differunt genere,* quo sensu vera sit; quae tractata est disp. XXXV, et in superioribus saepe notata est.

LIBER UNDECIMUS METAPHYSICAE

In toto hoc libro nihil novum Aristoteles docet, sed in summam quamdam redigit quae in superioribus libris tradiderat, adiungens multa ex iis quae in libris Physicorum docuerat, et ideo fere omnes interpretes et scriptores nullam quaestionem circa totum hunc librum movent, neque aliquid notant, praeter ea quae ad textus intelligentiam conferunt. Quae D. Thomas praeter alios satis perspicue docet.

In duobus ergo primis capitibus proponit iterum Philosophus quaestiones fere omnes quas libro tertio proposuerat, nihil definiens; quare iterum eas hic repetere supervacaneum duco.

In capitibus 3, 4, 5, ea resumit quae in toto lib. IV latissime tradit; nimirum in tertio capite proponit huius scientiae obiectum, et analogiam entis, secundum quam ait posse unum obiectum huius scientiae constitui, ad quam proinde pertinet prima principia primasque rerum causas, proprietates et oppositiones considerare. Ubi obiter attingit quo modo inter privative oposita possit esse medium, quod iam notatum est in lib. X, circa c. 7. In quarto vero et quinto defendit Aristoteles veritatem illius principii: *Impossibile est idem de eodem simul affirmari et negari*; nihilque addit iis quae in lib. IV dixerat. Obiter vero in

dicho en el lib. IV. De pasada en el c. 3 toca la cuestión de la continuidad de la alteración y aumento. Sobre esto desarrollamos algunas ideas en la disp. XLVI.

De nuevo en el c. 6 repite cuál es el cometido y objeto de esta ciencia, estableciendo la división de la ciencia en especulativa y práctica, y la de ésta en productiva o mecánica y activa o moral; y la de la especulativa en física, matemática y metafísica, división ya dada en el lib. VI. Explica con esta ocasión los diversos modos de definir física y metafísicamente por medio de la materia y sin la materia, cosas de las que había hablado largamente en el lib. VII. Pone aquí de nuevo la proposición que subrayamos en el lib. VI, c. 2: que si no existe sustancia alguna separada de la materia, la ciencia natural y física es la primera de todas, de lo cual también nos ocupamos en el lugar allí indicado. Tiene, finalmente, en el mismo capítulo esta proposición: *si existe en las cosas alguna naturaleza y sustancia separable e inmóvil, será en ese orden la divinidad, y será* —dice— *el principio primero y principal*. Son palabras dignas de notarse en orden a lo que discutimos en la disp. XXIX, sec. 2, sobre la mente de Aristóteles respecto del primer principio. A ésta se puede añadir la que propone en el c. 2, aunque no sea más que en plan de discusión, para afirmar que los filósofos más destacados admitieron dicho principio y sustancia. *¿Cómo,* dice, *podría darse el orden, si no existiese algo eterno, separado y permanente?*

Luego, en el c. 7, Aristóteles repite lo que había enseñado en el lib. VI de la *Metafísica*: que el ente *per accidens* y el ente verdadero están fuera del objeto de esta ciencia, lo cual le da ocasión para resumir cuanto sobre los efectos contingentes, el azar y la casualidad había dicho allí y en el lib. II de la *Física*. Sobre todos estos puntos ya quedaron señalados anteriormente los lugares de su tratamiento en las disputaciones, porque de la verdad hablamos en la disp. VIII, y de la contingencia en la XIX.

Los restantes capítulos, del 8 al 11, son una recapitulación de muchas materias tratadas por Aristóteles del lib. III al VI de la *Física*. En efecto, en el c. 8 estudia la definición del movimiento y su relación con el móvil y con el

c. 3 attingit quaestionem de continuitate alterationis et augmentationis. De qua re in disp. XLVI aliqua tractamus.

Rursus in sexto capite repetit quod sit munus et obiectum huius scientiae, attingitque divisionem illam scientiae in speculativam et practicam, et huius in factivam seu mechanicam et activam seu moralem, illius vero in physicam, mathematicam et metaphysicam; quam etiam tradiderat in lib. VI. Et hac occasione declarat diversos modos definiendi physice et metaphysice per materiam et sine materia, de quibus latissime in VII libro dixerat. Hic etiam repetit propositionem quam circa lib. VI, c. 2, notavimus, quod, scilicet, si nulla est substantia separata a materia, scientia naturalis ac physica est omnium prima, quam etiam declaramus loco ibi notato. Denique in eo capite habet propositionem hanc: *Si aliqua est in rebus natura et substantia separabilis et immobilis, in eo ordine divinitatem esse, et hoc* (inquit) *erit primum et principale principium*. Quae notanda est pro iis quae de mente Aristotelis de primo principio disputamus disp. XXIX, sect. 2; cui coniungi potest illa quam in c. 2 (licet disputando) proponit, ubi ait a peritioribus philosophis positum esse aliquod tale principium talemque substantiam. *Quo namque pacto*, ait, *ordo erit non existente aliquo perpetuo, separato et permanente?*

Deinde in c. 7 repetit Aristoteles quae libro VI Metaphysicorum docuerat, nimirum, ens per accidens et ens verum sub scientiam hanc non cadere, et huius occasione recolligit etiam quae de contingentibus effectibus, fortuna et casu, tum ibi, tum etiam II Physicorum docuerat; de quibus in superioribus iam sunt signata disputationum loca; nam de vero ente dicimus disp. VIII, de contingentia vero in disp. XIX.

In reliquis capitibus, ab 8 usque ad 11, recapitulat Aristoteles multa ex iis quae in Physic., a III libro usque ad VI, docuerat. In capite enim octavo definitionem motus investigat, et quo modo ad mobile, ad mo-

motor, con la acción y con la pasión, defendiendo la misma doctrina que en el lib. III de la *Física*, tratada por nosotros —en su aspecto metafísico— en las disp. XLVIII y XLIX, sobre la acción y la pasión. Con este motivo, toca algunas cuestiones sobre el acto y potencia, estudiadas ampliamente en la disp. XLIII.

En el c. 9 reitera lo que acerca del infinito había enseñado en el lib. III de la *Física* y en el lib. *De Caelo*. Sólo advierto que el Filósofo aborda aquí el problema con alguna amplitud, probando que no puede darse el infinito no sólo en los cuerpos sensibles, sino simplemente en los entes separados. No obstante da siempre por supuesto que el infinito es propiedad de una cosa cuanta, y no dice, por lo tanto, nada que sea óbice a la infinitud de Dios.

En el c. 10 continúa con el tema del movimiento, distinguiendo varias especies de movimientos y cambios. Una sola observación en esto: por análisis inductivo de todos los predicamentos demuestra que sólo hay cambio en la cualidad, cantidad y lugar; examinando los demás, omite el tiempo, el hábito y el sitio. Acaso por haber atribuído la misma esencia al tiempo y al movimiento o pasión, por ser el tiempo pasión del movimiento. Por lo que al hábito y al sitio se refiere, según hicimos notar antes en el lib. V, c. 7, los omite con frecuencia, por su poca importancia e impropiedad y porque apenas se distinguen de los demás.

Por fin, en el c. 11, hace Aristóteles un repaso de la explicación de algunas expresiones, que son de uso frecuente en las realidades relacionadas con el movimiento; por ejemplo, existir simultáneamente o separadamente, tocarse, ser resultado inmediato de, estar contiguo o continuo y otras parecidas, ya explicadas en el lib. V de esta obra y en el lib. V de la *Física*, c. 11, cosas que no necesitan exposición ni explicación.

LIBRO DUODECIMO DE LA METAFISICA

CAPS. I, II, III, IV, V

En estos cinco capítulos repite y resume Aristóteles lo que había tratado anteriormente en el lib. VII sobre la sustancia y sus principios, con otros muchos

ventem, ad actionem et ad passionem comparetur, et eamdem doctrinam habet quam in III Physicorum, quam nos prout ad metaphysicum spectare potest, tractamus in disp. XLVIII et XLIX, quae sunt de actione et passione. Hac occasione, aliqua tangit Philosophus de actu et potentia, quae in disp. XLIII fuse tractantur.

In nono autem capite repetit quae de infinito docet libro III Physic. et in lib. de Coelo. Solum adverto hic Philosophum extendere aliquantulum sermonem, et probare non posse esse infinitum, non tantum in corporibus sensibilibus, sed simpliciter in entibus etiam separatis. Verumtamen semper supponit infinitum esse passionem rei quantae, et ita nihil affert quod infinitati Dei obstare possit.

In capite decimo, materiam de motu prosequitur, varias species motuum ac mutationum distinguens. In quo solum observa, cum inductione omnium praedicamentorum ostendat solum ad quale, quantum, et Ubi esse mutationem, cumque per caetera discurrat, solum Quando, habitum, et situm omittere; fortasse quia de Quando et de motu seu passione eamdem rationem esse censuit, quod tempus sit passio motus; habitum autem et situm saepe praetermittit (ut supra lib. V, c. 7, notavimus) tamquam parvi momenti et impropria, parumque a caeteris diversa.

Tandem in c. 11 Aristoteles recolit explicationem quorumdam terminorum, quibus uti solemus in his rebus quae motum circumstant, ut esse simul vel separata, tangi, consequenter se habere, contiguum vel continuum esse, et similia, quae in lib. V huius operis, et lib. V Physicorum, c. 11 tradita sunt, et neque expositionem neque disputationem requirunt.

LIBER DUODECIMUS METAPHYSICAE

CAPUT I, II, III, IV ET V

In his quinque primis capitibus repetit Aristoteles, et in summam redigit ea quae

puntos que había desarrollado en el lib. I de la *Física*. En efecto, en el primer capítulo propone únicamente que la ciencia metafísica estudia primordial y principalmente las sustancias, cosa por sí misma clara y que repite reiteradamente, explicada con bastante amplitud por nosotros en la disp. I o proemial.

En el c. 2, después de dividir la sustancia en sensible y separable o no sensible, y en incorruptible y eterna, propone tres principios de las cosas naturales y de las sustancias sensibles, probando expresamente la existencia de la materia; añade que ésta es común a todos los cuerpos, pero no idéntica; cosas todas ya explicadas en los lugares citados y que nosotros tratamos en la disp. XIII.

Cuest. 1. Realmente en este lugar se podría discutir si es posible la creación en la doctrina aristotélica, ya que aquí manifiesta que del no ser absoluto nada se hace; de esto se habló en la disp. XXI.

Cuest. 2. Cabría también discutir si —según la opinión de Aristóteles— todas las sustancias inmateriales son inmóviles; él, en efecto, así las llama aquí. Se trata en la disp. XXXV.

Cuest. 3. Declara luego en el c. 3 que, además de la materia, se necesitan las formas, no separadas, como afirma Platón, sino informando la materia, porque, aunque propiamente no son ellas las que se generan, sino el compuesto de ellas y materia, sin embargo, no existen antes de que se produzcan las generaciones. Estas mismas ideas quedaron expuestas en el lib. VII y se tratan en la disp. XV. Además, plantea aquí Aristóteles un problema difícil: dado que la forma no exista antes de la generación, ¿permanece después de la corrupción del todo? Responde abiertamente que en algunos casos no hay obstáculo para que así sea, a saber, en el caso del alma racional, *porque en los demás,* dice, *acaso esto sea imposible.* Mas este problema lo dejamos para los libros *De Anima.*

Cuest. 4. Añade a continuación, en el c. 4, que los tres principios establecidos son analógica y proporcionalmente iguales en todo género de accidentes, puesto que en todos cabe considerar la potencia o el sujeto, la forma o el accidente mismo, y su privación. Cabe preguntar aquí si los accidentes, bien to-

superius, lib. VII, de substantia et principiis eius tractaverat, et multa quae in primo libro Physic. docuerat. Nam capite primo solum proponit metaphysicam scientiam primo ac praecipue de substantiis disputare, quae est res per se perspicua, et ab ipso saepissime repetita, quam in disputatione prima seu prooemiali fusius declaramus.

In capite secundo, post divisionem substantiae in sensibilem, et separabilem seu insensibilem, et incorruptibilem et aeternam, proponit tria principia rei naturalis et substantiae sensibilis, et ex professo probat dari materiam; additque eam communem esse omnibus corporibus, non tamen eamdem, quae omnia dictis locis dixerat; eaque tractamus in disp. XIII.

Quaest. 1. Hic vero disputari poterat an secundum Aristotelem sit possibilis creatio, quia hic significat ex non ente simpliciter nihil fieri, de quo in disp. XXI dictum est.

Q. 2. Item disputari poterat an secundum Aristotelem omnes substantiae immateriales sint immobiles; ita enim hic eas appellat; de quo in disp. XXXV.

Q. 3. Deinde in capite tertio ostendit, praeter materiam necessarias esse formas, non separatas, ut Plato ponebat, sed materiam informantes, quae licet non proprie generentur, sed composita ex illis et materia, non tamen antea sunt quam generatio fit; quae etiam in lib. VII dicta fuerant, et tractantur disp. XV. Proponit vero hic Aristoteles gravem quaestionem, scilicet, esto forma non sit ante generationem, an post corruptionem totius maneat; et absolute respondet in quibusdam nihil obstare quin ita sit, scilicet, in anima intellectiva, *nam in caeteris* (ait) *fortasse id impossibile est.* Sed hanc considerationem remittimus in libros de Anima.

Q. 4. Postea vero, c. 4, docet tria principia posita eadem esse secundum analogiam et proportionem in omnibus generibus accidentium; quia in omnibus considerari possunt potentia seu subiectum, forma seu ipsum accidens, et privatio eius. Ubi quaeri potest an accidentia constent propria

mados en abstracto, bien en concreto, constan de una potencia propia y un acto propio físicos. Estas cuestiones caen casi por completo fuera del plan de este libro, en que se hace una especie de resumen introductorio de todas estas cosas en orden al estudio de las sustancias superiores. Ni creemos que haya sido la intención de Aristóteles asignar a cada accidente una potencia propia y distinta receptiva de su género, sino sólo explicar proporcionalmente la existencia en ellos de aquellos tres principios objetivos. Nosotros tratamos estas cuestiones en la disp. XIV, cuest. 3. Extiende además el Filósofo su exposición a todas las causas, afirmando que existen de una manera proporcional y análoga en los accidentes, que son propios de las sustancias. Incidentalmente saca a colación aquí algunas ideas sobre principio, causa y elemento, expuestas con más amplitud en el lib. V, donde quedaron explicadas, habiendo sido tratadas más extensamente en las disputaciones sobre las causas, desde la XII a la XXVII. Añade aquí además una proposición notable, a saber: *que hay, además de todas las causas particulares, una que lo mueve todo como causa primera de todas las cosas.* A ella dedicamos las disp. XX, XXI y XXII, amén de ideas expuestas aquí y allá en las demás disputaciones, sobre todo en la XXIV y XXV.

Prosigue, finalmente, con esto mismo en el c. 5, demostrando con varios argumentos que los principios de todas las cosas son los mismos; bien porque las sustancias son causa de todos los accidentes, y, consecuentemente, los principios de la sustancia son principios de los demás seres; bien porque entre las sustancias hay algunas que son primeras y causas de las demás, por ejemplo, los cuerpos celestes y sus almas, es decir, como expone Santo Tomás, las inteligencias motoras (llámeseles almas propiamente, o sólo por metáfora), que por eso añade, *o entendimiento, apetito y cuerpo,* esto es, sustancias intelectuales o volitivas, y los cuerpos de los que usan inmediatamente o a los que mueven y causan por sí mismas. Para terminar, repite que el acto y la potencia son principios de todas las cosas, no con idéntico sentido, sino analógicamente. Todos estos puntos se dilucidan en las disputaciones referidas, y no se me ofrece nada nuevo que añadir.

potentia et proprio actu physicis, sive in abstracto, sive in concreto sumpta. Quae quaestiones satis sunt extra intentionem praesentis libri, in quo haec omnia cursim praemittuntur ad disputationem de superioribus substantiis. Nec Aristotelis mens fuerit tribuere singulis accidentibus proprias et distinctas potentias receptivas suorum generum; sed solum explicare proportionaliter in eis illa tria principia rerum; illae vero quaestiones tractantur a nobis disp. XIV, q. 3. Ulterius vero extendit Philosophus sermonem ad omnes causas, dicens easdem secundum proportionem seu analogam rationem esse in accidentibus quae sunt substantiarum. Et obiter nonnulla hic recolligit de principio, causa et elemento, quae in lib. V dixerat fusius, et ibi sunt exposita; latiusque tractata in disputationibus de causis, a XII usque ad XXVII. Addit vero hic propositionem notandam, nempe, *praeter causas omnes particulares esse causam cuncta moventem tamquam omnium primam*; de qua dicto loco disputationes XX, XXI et XXII instituimus, praeter alia quae in caeteris disputationibus, praesertim in XXIV et XXV, sparsim diximus.

Tandem in capite quinto hoc ipsum prosequitur, variis modis ostendens eadem esse principia rerum omnium, vel quia substantiae sunt causae omnium accidentium, et ita principia substantiarum sunt principia reliquorum entium; vel quia inter substantias quaedam sunt primae, et causae caeterarum, ut coelestia corpora et animae eorum, id est, ut D. Thomas exponit, motrices intelligentiae (sive proprie dicantur animae, sive per metaphoram), et ideo addit, *vel intellectus, appetitus, et corpus,* id est substantiae intelligentes et amantes, et corpora quibus proxime utuntur, seu quae movent, et per se causant. Ac tandem repetit actum et potentiam esse principia omnium, non tamen eadem, sed per analogiam; quae omnia ex disputationibus citatis constant, neque hic aliquid addendum occurrit.

CAP. VI

EXISTENCIA DE UNA SUSTANCIA ETERNA E INMÓVIL, ADEMÁS DE LAS SUSTANCIAS NATURALES

Cuest. 1. Lo primero que aquí se plantea es si el demostrar que existen tales sustancias es deber del físico o del metafísico; se trata en la disp. XXIX, sec. 3, disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 2. Legitimidad de la demostración que a tal fin usa Aristóteles en este caso. He aquí el argumento en resumen: es imposible que todas las sustancias sean corruptibles; por consiguiente, es necesaria una sustancia eterna. El antecedente es evidente, porque si todas las sustancias fuesen corruptibles, no habría nada eterno, ya que las sustancias son los seres primeros, sin los cuales no pueden existir los otros. Pero el consiguiente es falso, porque es necesario que por lo menos el movimiento sea eterno; por consiguiente. Prueba la menor, porque el tiempo no pudo empezar de nuevo, de manera que antes no hubiese existido, ya que sin el tiempo no habría antes y después; ahora bien, el tiempo no existe sin movimiento, porque o son lo mismo, o el tiempo es una propiedad del movimiento; por lo tanto, es necesario que el movimiento sea eterno y continuo con igual derecho que el tiempo, el cual —dice— *no puede predicarse de ninguno más que del* (movimiento) *circular y local.* En consecuencia, todo este razonamiento se reduce a la afirmación de que sin el tiempo no hay antes y después, y que, por ello, no puede haber principio del tiempo.

El argumento en esta última parte es bastante débil, ya que ajustándonos a nuestro modo de concebir, además de un antes y después real, se concibe uno imaginario, y puede, por lo tanto, el tiempo tener un comienzo real, antes del cual no haya existido; mas este "antes del cual" no significa un antes temporal, sino sólo imaginario. Si, por el contrario, nos ajustamos a la realidad, antes de este tiempo preexistió una eternidad infinita, con la cual no coexistió siempre este tiempo, y así aquel *antes* no significa un tiempo anterior, sino la eternidad que preexistía en Dios, cuando el tiempo no existía. Por todo ello, el proceso de Aristóteles ni es sólido, ni necesario; mas puede convertirse en eficaz por medio de un dilema: porque, o las sustancias corruptibles existieron siempre, o no; si lo primero, se requiere una sustancia eterna, más perfecta que ellas, de la que se originen; si, por el contrario, no existieron siempre, es igualmente necesaria dicha sustancia para que puedan recibir su origen de ella. Nos ocupamos largamente de esto en la disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 3. ¿Es suficiente la demostración aristotélica para probar que dicha sustancia no es potencia, sino acto, porque mueve constantemente? Se responde que ya consta de lo dicho que el argumento arranca de un principio falso y deficientemente probado. Pero aunque se suponga probado, no puede deducirse, a partir de él solamente, que esta sustancia sea acto puro; ya que una sustancia creada podría producir ese movimiento eterno, dado que sea posible. Lo único que se concluye de dicho movimiento es que la sustancia de tal motor está siempre en acto de mover. Pero además para esto hay que suponer que esa tal sustancia permanece siempre la misma, lo cual falta por probar; en efecto, pueden irse sucediendo en el movimiento diversos motores e ir cesando uno a uno. Por fin, aunque el mismo motor esté siempre en acto de mover, no se sigue que no pueda cesar, ya que su acción constante de mover puede deberse a la libertad y no a la necesidad. De esto tratamos más extensamente en la disp. XXX, sec. 8, y en la disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 4. Si demuestra eficazmente el Filósofo que estas sustancias son inmateriales por ser eternas. Ciertamente es difícil otorgar eficacia a este argumento, ya que la falta de consecuencia se echa de ver en seguida en los mismos cielos, que son eternos y no inmateriales. Consúltese la disp. XXX, sec. 4, y la disp. XXXV, sec. 1 y 2.

Cuest. 5. Si opinó Aristóteles acerca de todas las inteligencias lo mismo que acerca de la primera en cuanto a la necesidad de existir y a la simplicidad y actualidad de naturaleza. Se trata en la disp. XXXIX, sec. 2; disp. XXV, y se explica este pasaje en que Aristóteles parece hablar confusa e indistintamente del orden superior de las sustancias, aunque a veces use el singular y a veces el plural.

CAPUT VI

Praeter naturales substantias dari aliquam perpetuam et immobilem

Quaest. 1. Prima quaestio hic occurrit, an ostendere huiusmodi substantias esse sit physici muneris, an metaphysici; tractatur disp. XXIX, sect. 3, disp. XXXV, sec. 1.

Q. 2. An recte Aristoteles hoc demonstrarit in praesenti. Summa rationis eius est: Impossibile est omnes substantias esse corruptibiles; ergo necessaria est aliqua substantia aeterna. Antecedens patet, quia si substantiae omnes essent corruptibiles, nihil esset sempiternum, cum substantiae sint prima entia, sine quibus alia esse non possunt. Consequens autem est falsum, quia necesse est motum saltem esse sempiternum; ergo. Minorem probat, quia tempus non potuit de novo incipere, ita ut antea non fuerit; quia sine tempore non potest esse prius et posterius; sed tempus non est sine motu, quia vel sunt idem, aut tempus est quaedam passio motus; ergo perinde oportet motum esse sempiternum et continuum, sicut et tempus, *quod* (ait) *de nullo nisi de circulari et locali dici potest.* Itaque totus hic discursus revocatur ad illam propositionem, quod sine tempore non est prius et posterius, et ideo non potest dari initium temporis.

Quae ratio quoad hoc ultimum valde frivola est, quia, si modo nostro concipiendi loquamur, praeter prius et posterius reale, imaginarium concipitur, et ita potuit tempus reale habere initium, ante quod non fuerit; illud vero ante quod non significat prius tempus, sed imaginarium tantum. Si autem loquamur secundum rem, ante hoc tempus praecessit infinita aeternitas, cui hoc tempus non semper coextitit, et sic illud *ante* non dicit tempus prius, sed aeternitatem, quae in Deo praeextitit, quando tempus non erat. Itaque processus Aristotelis nec firmus est. nec necessarius. Potest autem per dilemma fieri efficax: quia vel substantiae corruptibiles semper fuerunt, vel non: si primum, necessaria est aliqua substantia aeterna illis perfectior, a qua manaverint; si vero non semper fuerunt, non minus necessaria est illa substantia, ut ab illa originem duxerint. De hac re disserimus late disp. XXIX, sect. 1.

Q. 3. An satis ostendat Aristoteles illam substantiam non esse potentiam, sed actum, quia perpetuo movet. Respondetur iam ex dictis constare rationem hanc ex falso principio, et insufficienter probato, procedere. Adhuc tamen illo posito, non potest ex solo illo colligi illam substantiam esse purum actum; nam substantia creata posset illum motum perpetuum efficere, si esset possibilis. Solum ergo colligitur ex illo motu substantiam illius motoris semper esse in actu movendi. Adde ad hoc etiam esse supponendum illam substantiam semper esse eamdem, quod probatum non est; possunt enim plures motores vicissim movere, et sigillatim cessare. Denique etiamsi idem motor sit semper in actu movendi, non sequitur non posse cessare; quia potest non ex necessitate, sed ex libertate perpetuo movere. De hac re latius disp. XXX, sect. 8, et disp. XXXV, sect. 1.

Q. 4. An satis probetur a Philosopho has substantias esse immateriales[1] quia sunt perpetuae. Difficile sane est huic rationi efficaciam tribuere, cum statim appareat defectus illationis in ipsis coelis, qui aeterni sunt et non sunt immateriales. Videatur disp. XXX, sect. 4, et disp. XXXV, sect. 1 et 2.

Q. 5. An idem senserit Aristoteles de omnibus intelligentiis quod de prima quoad necessitatem essendi et naturae simplicitatem et actualitatem; tractatur disp. XXXIX, sect. 2, disp. XXV, et exponitur hic locus, in quo videtur Aristoteles confuse et indifferenter loqui de illo supremo substantiarum ordine, quamquam interdum in singulari, interdum in plurali loquatur.

[1] Aunque en la ed. Vivès se lee *immortales,* consideramos que la expresión *immateriales,* que aparece en otras ediciones, está más de acuerdo con la idea desarrollada en este punto (N. de los EE.).

Los demás puntos que desarrolla aquí Aristóteles sobre el acto y la potencia fueron considerados con ocasión del lib. IX.

Cap. VII

Los atributos del primer motor

Cuest. 1. Eficacia de la prueba derivada del movimiento del cielo para demostrar la unicidad del primer motor inmóvil. Ampliamente en la disp. XXX, sec. 1 y 8.

Cuest. 2. Si en opinión de Aristóteles el primer motor mueve el cielo como fin o también como causa eficiente; en este lugar parece conferirle sólo el primer modo de causar; mas lo hace exclusivamente para poner de relieve su inmovilidad; por otra parte, reconoce su actividad eficiente, según exponemos con más amplitud en la disp. XXIII y disp. XXX, sec. 17.

Cuest. 3. Si en opinión de Aristóteles el primer motor mueve la primera esfera mediante otra inteligencia o por sí mismo. Aquí parece insinuar lo primero, a no ser que se explique que mueve en cuanto movido no por otro, sino por sí mismo; de esta suerte se hace más comprensible la inmovilidad del primer motor, porque mueve no sólo en el orden de la eficiencia, sino también en el del fin, en cuanto no es movido por otro, sino porque se tiene a sí mismo por motivo de su acción, sin recibir moción de otro. Pues tanto en el plano de la eficiencia como en el del fin, es lo primero y supremo. Mas en todo lo demás que dice, expresa Aristóteles su sentir de que no hay otro motor de dicho cielo fuera del primero e inmóvil. Pero de esto se habla más detenidamente en los libros *De Caelo*.

Cuest. 4. Si el primer motor es el primer inteligible en acto, en cuanto simplicísima y actualísima sustancia. Así opina aquí de él Aristóteles. Se trata en la disp. XXXVII, sec. 11.

Cuest. 5. ¿Es el primer motor lo primero apetecible? La pregunta equivale a preguntar si es el último fin. Nos ocupamos de esto en la disp. XXIV. De aquí se deduce la distinción de un doble fin, hecha por Aristóteles. Uno preexistente, el otro no. Conquistable el primero por medios, mientras el segundo incluso ha

Caetera quae Aristoteles hic tractat de actu et potentia, circa lib. IX sunt notata.

Caput VII

De attributis primi motoris

Quaest. 1. An ex motu coeli sufficienter colligatur unus primus motor immobilis; de hoc fuse disp. XXX, sect. 1 et 8.

Q. 2. An ex sententia Aristotelis primus motor solum moveat coelum ut finis, vel etiam ut efficiens; hic enim priorem tantum causandi modum illi attribuere videtur; sed hoc solum facit ut eius immobilitatem declaret, alioqui enim eius efficientiam agnoscit, ut latius tractamus disp. XXIII, et disp. XXX, sect. 17.

Q. 3. An secundum Aristotelem primus motor moveat primum orbem mediante alia intelligentia, vel per seipsum. Hic enim priorem partem insinuat, nisi exponatur quod moveat ut motus non ab alio, sed a se; ita enim melius explicatur immobilitas primi motoris, quia non solum in genere efficientis, sed etiam in genere finis movet, ut non motus ab alio, sed quia propter se operatur absque motione. Nam sicut in genere efficientis, ita in genere finis est primum et supremum. At vero in reliquis omnibus dictis Aristoteles sentit non esse alium motorem illius coeli praeter primum et immobilem; sed de hac re latius in libris de Coelo.

Q. 4. An primus motor sit primum intelligibile actu, tamquam simplicissima et actualissima substantia. Ita enim de illo hic sentit Philosophus. Tractatur disp. XXXVII, sect. 11.

Q. 5. An primus motor sit primum appetibile, quod perinde est ac quaerere an sit ultimus finis; de quo in disp. XXIV disserimus. Ex hoc vero loco habes ab Aristotele distinctionem duplicis finis. Unus est praeexistens, alter non praeexistens. Prior acquirendus per media, posterior etiam ef-

de ser realizado; por lo mismo dice que en el primer motor se cumple el primer concepto de fin, pero no el segundo.

Cuest. 6. Si el primer motor es la sustancia eterna de todas las cosas, simple, actual o acto puro. Disp. XXX, sec. 3.

Cuest. 7. Si el primer motor es un ser absolutamente necesario por su naturaleza, sin que pueda en modo alguno ser de otra manera, disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 8. Si —en opinión de Aristóteles— el primer motor mueve por necesidad de su naturaleza, o más bien por concepción previa del fin y por su necesidad; disp. XXX, sec. 16.

Cuest. 9. Si —en opinión de Aristóteles— el cielo y la naturaleza dependen del primer motor, no sólo en cuanto al movimiento, sino también en cuanto a la sustancia; disp. XX, sec. 1 y disp. XXIX, sec. 2.

Cuest. 10. Si posee el primer motor una vida perfecta, eterna y actual, dotada de sumo y perfectísimo goce, originada de su propia contemplación. Lo exponemos ampliamente en la disp. XXX, sec. 14. No cabe dudar de la elevación de pensamiento y expresión con que Aristóteles habla de Dios en este lugar. De él son aquellas notables palabras: *si Dios se encuentra tan bien siempre como nosotros alguna vez, es admirable*; *si se encuentra todavía mejor, es más admirable*; *y así efectivamente se encuentra.* Parece que realmente el Filósofo llegó a experimentar en ocasiones un gran placer en sus variadas elucubraciones sobre las sustancias separadas y, especialmente, sobre la primera, poniendo, por lo mismo, en ella la felicidad humana; desde aquí, pues, se eleva y se abisma en admiración de la perfección divina. Y razona así legítimamente. La intelección se realiza por cierta unión del entendimiento con la cosa entendida, contemplándola al poseerla en sí; esta operación es su mejor disposición, y en este orden la especulación es lo más grande y lo más deleitable; por consiguiente, si Dios es el sumo inteligible en suma unión consigo mismo, contemplándose a sí mismo por sí mismo eternamente, admirable tiene que ser su vida y goce interno.

Cuest. 11. Si Dios no es sólo el viviente eterno y más perfecto, sino que es también su propia vida, porque es su propia operación y acto puro; así, y con

ficiendus, et ideo priorem rationem finis ait habere locum in primo motore, non vero posteriorem.

Q. 6. An primus motor sit perpetua substantia omnium, simplex, et secundum actum, seu purus actus, disp. XXX, sect. 3.

Q. 7. An primus motor sit ens simpliciter necessarium natura sua, quod nullo modo possit aliter se habere, disp. XXIX, sect. 1.

Q. 8. An secundum Aristotelem primus motor moveat ex necessitate naturae, vel potius ex praeconcepto fine eiusque necessitate, disp. XXX, sect. 16.

Q. 9. An coelum et natura pendeant a primo motore secundum Aristotelem, non tantum quoad motum, sed etiam quoad substantiam; disp. XX, sect. 1, et disp. XXIX, sect. 2.

Q. 10. An primus motor optimam ac perpetuam et actualem vitam habeat, summa ac perfectissima iucunditate affectam, quae ex sui contemplatione nascitur. Tractamus late disp. XXX, sect. 14. Non est tamen dubium quin Aristoteles hoc loco optime de Deo sentiat ac loquatur. Cuius illa sunt verba notatione digna: *Si ita bene se habet Deus semper, sicut nos aliquando, admirabile est; quod si magis adhuc, admirabilius est; at ita se habet.* Videtur sane Philosophus expertus aliquando magnam quamdam iucunditatem in sua qualicumque speculatione substantiarum separatarum, et praesertim primae, in qua proinde humanam felicitatem alibi constituit; hinc ergo ascendit, et in admirationem venit divinae perfectionis. Sicque vere ratiocinatur. Intellectus intelligit per quamdam coniunctionem ad rem intellectam, et illam in se habens contemplatur, et haec operatio est optima dispositio eius, et in illo ordine speculatio est optima et maxime delectabilis; si ergo Deus est summum intelligibile, sibique coniunctissimum, et se per se ipsum perpetuo contemplatur, admirabilis est eius vita atque delectatio.

Q. 11. An Deus non solum sit sempiternum ac optimum vivens, sed etiam sit sua vita, quia est sua operatio, ac purus

toda razón, opina Aristóteles aquí de Dios, según exponemos en la disp. XXX, sec. 3 y 14.

Cuest. 12. Cómo puede ser verdad lo que aquí afirma Aristóteles, a saber, que en Dios se da un evo continuo y eterno; en la disp. XXX, sec. 8, y disp. L, sec. 1.

Cuest. 13. Si Dios, igual que es principio de todos los seres, es también el más bueno y bello de todos ellos. Trátase en la disp. que acabamos de citar. Y tiene su lugar propio en la exposición de este texto, ya que Aristóteles afirma todo esto al reprender a los pitagóricos y a Speusisso [sic], por negar que Dios sea el más bueno y el más bello, por más que sea principio; pues no siempre los principios son tan perfectos como lo que de ellos resulta, como es patente en el semen. Responde él que el principio próximo instrumental cierto que no es siempre igualmente perfecto; pero el principal y sobre todo el primero, es necesariamente el más perfecto.

Cuest. 14. Si admitió Aristóteles que Dios es absolutamente infinito; si lo probó debidamente por el hecho de que Dios mueva durante tiempo infinito; en la disp. XXX, sec. 2.

Cuest. 15. Si es inmaterial y absolutamente impasible el primer motor; y si esto se demuestra suficientemente por demostración racional, disp. XL, sec. 1 y 8.

CAP. VIII

NÚMERO DE SUSTANCIAS SEPARADAS

En este capítulo prueba Aristóteles el número de sustancias inmateriales motoras por el número de esferas móviles, deduciendo su orden y propiedades del orden de esas esferas móviles; y este razonamiento da pie a varias cuestiones.

Cuest. 1. Posibilidad de demostrar eficazmente que los cielos se mueven por una sustancia separada fuera de la primera. Compete esto a los libros *De Caelo*; lo abordaremos en la disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 2. Dado que así se muevan, necesidad de que se muevan los cielos por tantas sustancias separadas, cuantos son los mimos cuerpos celestes. Ibid.

actus; ita enim hic de Deo Aristoteles sentit et optime, ut disp. XXX, sect. 3 et 14, tractamus.

Q. 12. Quomodo verum sit id quod hic Aristoteles asserit, nempe Deo inesse aevum continuum et aeternum, disp. XXX, sect. 8, et disp. L, sect. 1.

Q. 13. An Deus, sicut est omnium entium principium, ita et sit optimum et pulcherrimum eorum. Tractatur a nobis in praedicta disputatione. Habetque locum circa textum hunc, nam haec omnia plane significat Aristoteles, dum reprehendit Pythagoricos et Speusissum, eo quod negaret Deum esse optimum et pulcherrimum, licet sit principium; non enim semper principia sunt aeque perfecta atque id quod ab illis fit, ut patet in semine. At ipse respondet principium proximum et instrumentarium non semper esse aeque perfectum; principale vero ac praesertim primum, necessario esse perfectissimum.

Q. 14. An senserit Aristoteles Deum esse simpliciter infinitum, recteque id probaverit ex eo quod infinito tempore movet; disp. XXX, sect. 2.

Q. 15. An primus motor immaterialis sit ac simpliciter impassibilis, idque satis demonstretur ratione naturali, disp. XL, sect. 1 et 8.

CAPUT VIII

De numero substantiarum separatarum

Aristoteles in hoc capite ex numero coelorum mobilium probat numerum immaterialium substantiarum moventium, et ordinem ac proprietates earum ex ordine coelorum mobilium colligit. Circa quem discursum variae quaestiones insurgunt.

Quaest. 1. An probari satis possit coelos moveri ab aliqua substantia separata praeter primam. Haec spectat ad libros de Caelo, illam vero attingemus disp. XXXV, sect. 1.

Q. 2. Esto ita moveantur, an necesse sit a tot substantiis separatis moveri coelos, quot sunt ipsa corpora coelestia, ibid.

Cuest. 3. Posibilidad de probar que el número de sustancias separadas no supera al de los cielos, o, al contrario, que el número de éstos es mayor que el de ellas, o imposibilidad de una prueba convincente de cualquiera de ambas cosas. Ibid.

Cuest. 4. Si el cielo superior es movido también por una inteligencia superior y más perfecta, y si esto se ha de referir a la perfección individual o específica. Suele acometerse aquí la cuestión de si es más perfecto el cielo del sol, que los cielos superiores de los planetas. Pero ni pertenece a este lugar, ni interesa para el asunto presente, pues, dejando a un lado la perfección sustancial, lo cierto es que, como móvil, cuanto más superior es un cielo, tanto es más perfecto en cuanto móvil, no sólo por su magnitud, sino por ser superior y contener a los inferiores.

Cuest. 5. Si la incorruptibilidad y eternidad de las sustancias separadas puede deducirse legítimamente de la incorruptibilidad del cielo y eternidad del mismo movimiento. Disp. XXXV, sec. 1 y 2.

Cuest. 6. Si por el movimiento eterno del cielo se puede llegar, en opinión de Aristóteles, a la conclusión de que dichas sustancias carecen de magnitud, y son, consecuentemente, infinitas. Ibid., y en la disp. XXX, sec. 4.

Cuest. 7. Si estimó Aristóteles que las sustancias motoras de los cielos inferiores son como la del primero, y en qué sentido llamó primera a la una y segunda a la otra. Todas estas cuestiones las abordamos en la disp. XXIX, sec. 2, y en la disp. XXXV, sec. 2. Los puntos que corresponden de suyo al metafísico se tratan ampliamente; pero los propios de la física, y que pertenecen a los libros *De Caelo*, son objeto de breve reseña.

Cuest. 8. Por este mismo motivo, omitimos la parte que queda del capítulo, en la que discute Aristóteles extensamente el número de las esferas celestes. Trata además de la unidad del cielo, es decir, de la esfera celeste completa y, en consecuencia, de todo el universo, mostrando que es efectivamente uno. Mas el argumento que pone no es convincente, es decir, que si hubiese muchos cielos, tendrían muchos principios distintos sólo numéricamente; y demuestra que esto es imposible, ya que sería preciso que tales principios tuviesen materia. Mas la primera consecuencia es infundada, porque pueden darse muchos mundos depen-

Q. 3. An probari possit numerum substantiarum separatarum non esse maiorem quam coelorum, aut e converso hunc numerum esse maiorem illo, vel neutrum possit satis ostendi, ibid.

Q. 4. An superius coelum a superiori et perfectiori intelligentia moveatur, idque intelligendum sit de perfectione individuali vel specifica. Quo loco attingi solet quaestio an coelum solis sit perfectius superioribus planetarum coelis. Sed non est huius loci, nec refert ad rem praesentem, nam quidquid sit de substantiali perfectione in ratione mobilis, certum est coelum, quo superius, eo habere rationem mobilis perfectioris, tum propter magnitudinem, tum quia est superius et continet inferiora.

Q. 5. An ex incorruptibilitate coeli, vel motus ipsius aeternitate, recte colligatur substantias separatas esse incorruptibiles et perpetuas, disp. XXXV, sect. 1 et 2.

Q. 6. An ex coeli motu aeterno colligi possit illas substantias esse sine magnitudine, et consequenter esse infinitas, secundum Aristotelem, ibidem, et disp. XXX, sect. 4.

Q. 7. An putaverit Aristoteles tales esse substantias motrices inferiorum coelorum ac primi, et quo sensu intellexerit hanc esse primam, illam vero secundam. Hae omnes quaestiones attinguntur a nobis in disp. XXIX, sect. 2, et in disp. XXXV, sect. 2. Et quae ad metaphysicum per se spectant, fuse tractantur; quae vero sunt proprie physicae et pertinent ad libros de Coelo, solum breviter expediuntur.

Q. 8. Et eadem ratione omittimus reliquam partem capitis, in qua Aristoteles fuse agit de numero orbium coelestium. Item agit de unitate coeli, id est, totius sphaerae coelestis, et consequenter totius universi, ostendens esse unum. Ratio autem eius frivola est, scilicet, quia si essent plures coeli, haberent principia plura solo numero diversa; quod impossibile probat, quia oporteret talia principia habere materiam. Sed illa prima sequela frivola est, quia possunt esse plures mundi ab eodem

dientes del mismo principio, según explicamos con más extensión en la disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 9. También la refutación de tal consecuencia se roza con la cuestión del principio de individuación, largamente tratada en la disp. V, sec. 2 y siguiente. Mas en todo este razonamiento de Aristóteles hay que tener presentes aquellas sus palabras bastante humildes: *así es racionalmente creíble; averiguar qué es lo que de hecho tiene que ser, dejemos que lo decidan quienes posean mayores fuerzas.* Hizo, pues, bien al entender que no se trataba de demostraciones, sino de razonamientos probables.

CAP. IX

CONTIENE ALGUNAS DUDAS SOBRE LA INTELIGENCIA DIVINA

Cuest. 1. La primera cuestión propuesta por Aristóteles es si la mente divina se encuentra siempre en acto de intelección. Plantea la duda en estos términos: si no es intelección siempre actual, *¿qué excelencia será la suya? Estará, pues, como dormida.* Por el contrario, si está siempre entendiendo en acto, le viene, consiguientemente, su dignidad del acto de intelección; por lo tanto, ya no es la sustancia más noble. La respuesta es que está siempre entendiendo en acto, no en virtud de una intelección sobreañadida a su sustancia, sino por su propia nobilísima sustancia. Así se responde suficientemente a ambos motivos de duda. Esta cuestión la tratamos expresamente en la disp. XXX, sec. 15. Aún añade aquí el Filósofo otra prueba de dicha respuesta, y es que si Dios no fuese su propia intelección, le sería difícil conservar continuidad en su actividad intelectiva. La razón, empero, no es convincente, porque, de lo contrario, probaría lo mismo respecto de otras inteligencias. Pues, aunque una acción no sea sustancia, puede no ser laboriosa la continuación de la misma, por no implicar ninguna contradicción con su naturaleza, ni causar alteración o mutación alguna contraria.

Cuest. 2. ¿Cuál es el objeto de intelección de la mente divina: ella misma o algo distinto, una cosa distinta en cada momento o siempre lo mismo? Respuesta: *es manifiesto que entiende lo más divino y más noble, de donde resulta que se entiende a sí mismo.* Virtualmente, pues, viene a exponer este argumento: la mente divina es la suprema y más excelente inteligencia o intelección misma; ahora bien, la excelencia de la intelección depende en gran parte de la excelencia de la cosa entendida; por ello, conviene más no ver algunas cosas que verlas, si son demasiado viles; por consiguiente, no es cualquier inteligencia la mejor, sino aquella cuyo objeto de intelección es el mejor; luego la divina inteligencia tiene el objeto más perfecto; luego tiene que conocerse a sí misma, porque de lo contrario existiría algo más digno que ella.

Cuest. 3. Surge de aquí la tercera cuestión: según el Filósofo, ¿no conoce Dios nada fuera de sí, sino sólo a sí mismo? A primera vista así parece opinar de Dios Aristóteles. Pero puede interpretarse con Santo Tomás que Dios no conoce nada distinto de sí esencial y primariamente, es decir, de manera que este conocimiento le perfeccione, o se vea impedido por ello y apartado del conocimiento de un objeto más excelente. Mas de esto hablamos con más detenimiento en la citada disp. XXX, sec. 15.

Cuest. 4. Se presenta otra cuestión por la respuesta a una duda que propone aquí el Filósofo, consistente en saber si en todos los seres que carecen de materia y, consecuentemente, en todas las inteligencias, se identifican la intelección y la cosa entendida, y si, por lo tanto, el ángel es su propia intelección. Aristóteles parece inclinarse por esto. En efecto, al plantearse cómo la mente divina puede ser su propio conocimiento, puesto que la intelección suele distinguirse de su objeto, responde que la intelección no se distingue de su objeto sino como la forma sin materia se distingue de una forma que está en la materia. De donde, al carecer de materia la mente divina, en ella no es necesario que la cosa entendida se distinga de la intelección; y si esta razón es eficaz, tiene que cumplirse en todas las inteligencias. Puede, empero, responderse que no se trata más que de cierta semejanza oportuna para explicar cómo en la ciencia divina, por su inmaterialidad y espiritualidad suma, no es necesario que el objeto propio se distinga del conocimiento mismo. No es, pues, preciso que esto se verifique igualmente en cualquier inteligencia, ni hay por qué afirmar que fue ésta la mente de Aristóteles; problema de que tratamos detenidamente en la disp. XXXIV, sec. 4.

principio, ut latius tractamus disp. XXIX, sect. 1.

Q. 9. Impugnatio etiam illius consequentis attingit quaestionem de principio individuationis, de qua late disp. V., sect. 2 et sequenti. In toto vero hoc discursu Aristotelis prae oculis habenda sunt illa verba eius satis modesta: *Ita rationabiliter arbitrandum est, quod enim necessarium est, relinquatur potentioribus dicendum.* Recte enim intellexit has non esse demonstrationes, sed discursus probabiles.

CAPUT IX

Dubia quaedam continens circa divinam intelligentiam

Quaest. 1. Prima quaestio ab Aristotele posita est an divina mens actu semper intelligat. Et rationem dubitandi proponit, quia si non actu semper intelligit, *quidnam praecellens erit? Erit enim ut dormiens.* Si autem semper intelligit actu, ergo ab actu intelligendi habet nobilitatem suam; non est ergo ipsa nobilissima substantia. Responsio vero est semper actu intelligere, non intellectione addita substantiae suae; sed per suammet nobilissimam substantiam. Et ita satisfit utrique rationi dubitandi. Quam rem ex professo tractamus disp. XXX, sect. 15. Addit vero hic Philosophus aliam probationem dictae responsionis, scilicet, quia si Deus non esset sua intellectio, laboriosa ei esset continuatio intelligendi. Sed ratio non est convincens, alias idem probaret de omnibus aliis intelligentiis. Quamvis ergo actio non sit substantia, potest non esse laboriosa continuatio eius; quia nullam repugnantiam habet cum natura, nec contrariam aliquam alterationem vel mutationem causat.

Q. 2. Quidnam intelligat divina mens, an se vel aliud; et an aliud semper vel semper idem. Responsio est: *Manifestum est illud intelligere quod divinissimum honorabilissimumque est, quo fit ut se ipsum intelligat.* Virtute ergo hunc conficit discursum. Divina mens est suprema ac nobilissima intelligentia seu intellectio ipsa; sed ad nobilitatem intellectionis multum refert nobilitas rei intellectae; propter quod melius est quaedam non videre quam videre, si vilissima sint; non ergo quaelibet intelligentia est optima, sed illa quae est optimae rei intellectae; ergo divina mens intelligit id quod optimum est; ergo intelligit se ipsam, alias esset quidpiam aliud dignius ipsa.

Q. 3. Hinc vero oritur quaestio tertia, an secundum Philosophum Deus nihil extra se intelligat, sed solum seipsum. Nam prima facie videtur Aristoteles ita de Deo sentire. Sed exponi potest cum D. Thoma, non cognoscere aliud a se per se primo, aut ita ut ab eo perficiatur, vel ita ut a nobilissimo obiecto cognoscendo impediatur vel distrahatur. Sed de hac re latius dicta disp. XXX, sect. 15.

Q. 4. Alia quaestio suboritur ex resolutione cuiusdam dubitationis, quam hic Philosophus proponit, an, scilicet, in omnibus quae carent materia, et consequenter in omnibus intelligentiis, idem sint intellectio et res intellecta, et consequenter angelus sit sua intellectio. Videtur enim hanc partem Aristoteles insinuare. Cum enim proposuisset dubium, quo modo divina mens possit esse intelligentia sui, cum soleat intellectio ab obiecto distingui, respondet intellectionem non distingui ab obiecto, nisi ut formam sine materia a forma quae est in materia. Unde cum divina mens careat materia, non oportet ut in ea res intellecta ab intellectione distinguatur, quae ratio si efficax est, in omnibus intelligentiis locum habet. Sed dici potest illam tantum fuisse accommodatam quamdam proportionem, ad explicandum quo modo in divina scientia propter summam eius immaterialitatem et subtilitatem necesse non sit obiectum proprium ab ipsa scientia distingui. Non est autem necesse ut id verum habeat in quavis intelligentia, neque est cur dicamus eam fuisse mentem Aristotelis, de qua re late disp. XXXIV, sect. 4.

Cuest. 5. La quinta cuestión es saber si Dios permanece siempre y necesariamente en conocimiento actual de sí mismo, como determina aquí el Filósofo. Lo prueba magníficamente: porque sufriría detrimento, bien porque cesase de tal manera que se quedase sólo en acto primero como dormido, según se dijo en la primera cuestión, o bien —por lo que a esta cuestión respecta— porque pasase de contemplarse a sí mismo a la contemplación de otras cosas, ya que siempre sería pasar a algo menos noble. De ello tratamos en la disp. XXX, sec. 15.

Cuest. 6. Si el conocimiento de Dios se realiza por simple inteligencia o por composición: acepta la primera parte; es una cosa indudable. Véase la disp. XXX, sec. 15.

CAP. X

QUE HAY UN SOLO SOBERANO Y RECTOR DEL UNIVERSO

Esta es la afirmación que Aristóteles sienta en este capítulo, la cual quiso también que fuese la conclusión de toda la obra, y una especie de epílogo digno de tan gran filósofo. La prueba con el siguiente razonamiento: el bien del universo consiste en la debida subordinación de sus partes, de modo que este bien sea a manera de un bien intrínseco e inherente al universo mismo; mas este bien no puede darse si no hay algún jerarca supremo y gobernador de él, que sea, al mismo tiempo, su fin extrínseco y último, del cual proceda y al cual tienda el bien extrínseco del universo: luego es necesario en el universo un solo soberano y gobernador supremo.

Explica el Filósofo su raciocinio en primer lugar con el ejemplo de un ejército, cuyo bienestar interno está en la debida subordinación; mas para esto se exige un caudillo, que es el bien mayor de todo el ejército, precisamente porque de él se deriva y por él existe el orden en el ejército. Expone luego la primera afirmación propuesta, explicando brevemente el orden de las partes del universo por comparación con una casa y familia bien ordenada: esto queda claro por sí solo.

Q. 5. Quinta quaestio est an Deus semper ac necessario permaneat in actuali cognitione sui, ut hic definit Philosophus. Quod probat optime, quia in deterius mutaretur, sive ita cessaret ut maneret in solo actu primo tamquam dormiens, ut in q. 1 dictum est, sive (quod ad hanc quaestionem pertinet) a sui contemplatione ad alia transiret; quia semper transiret ad aliud minus nobile; de hac quaestione agimus disp. XXX, sect. 15.

Q. 6. An Deus intelligat per simplicem intelligentiam, vel componendo, et definit priorem partem; et est res clara. Vide disp. XXX, sect. 15.

CAPUT X

Unum esse principem ac gubernatorem universi

Haec assertio est ab Aristotele in hoc capite intenta, quam etiam voluit esse totius operis conclusionem, et quasi perorationem tanto Philosopho dignam. Eam vero huiusmodi discursu demonstrat. Universi bonum consistit in debito ordine suarum partium, ita ut hoc bonum sit quasi bonum intrinsecum et inhaerens ipsi universo; sed non potest habere huiusmodi bonum, nisi in eo sit unus aliquis supremus princeps et gubernator eius, qui simul sit extrinsecus et ultimus finis illius, a quo emanet et ad quem tendat extrinsecum bonum universi; ergo necessarius est in universo unus supremus princeps et gubernator.

Hunc discursum primo declarat Philosophus exemplo exercitus, cuius intrinsecum bonum in debito ordine consistit; ad illum autem requirit ducem, qui maius bonum est totius exercitus, quia ab ipso et propter ipsum est ordo exercitus. Deinde declarat priorem propositionem assumptam, explicando breviter ordinem partium universi per comparationem ad domum et familiam bene ordinatam; et res est per se satis clara.

En cambio, no subsume expresamente la proposición menor, aunque a ella va dirigida su atención, y con esta ocasión hace de nuevo una digresión sólo para tocar ligeramente y refutar las opiniones de los antiguos sobre los principios, a fin de deducir de aquí que por ninguno de los modos propuestos se puede llegar a comprender debidamente cómo, en virtud de tales principios, puede subsistir y conservarse el orden admirable del universo, sin un supremo ordenador.

Y aún apunta incidentalmente unas valiosísimas razones, aunque de manera demasiado breve y con cierta oscuridad, como cuando dice que no basta afirmar que todo se produce de contrarios, si no se cuenta con un principio superior que los disponga de tal manera y regule sus alternativas de tal suerte, que ninguno de ellos absorba completamente al otro, sino que se perpetúe siempre la duración de las generaciones. La otra razón es, porque sin este principio no se llega a conocer la causa por qué este individuo participa ahora la especie y no antes, el uno primero y el otro después. Ambas razones, como dice muy bien Santo Tomás, están concebidas en aquellas palabras: *pero no sólo es necesario* (o sea, por la primera razón) *un principio más primordial que aquellos que constituyen los dos principios, sino también que aquellos que constituyen las formas* (es decir, las ideas), *porque hay otro principio más primordial; ¿pues por qué participó o participa?* Esta es la segunda razón. Por fin, al terminar el capítulo, añade esta prueba de dicha menor: *la pluralidad de gobiernos*, o de principios primeros, no es buena ni contribuye a un buen régimen; *mas los seres no quieren ser mal gobernados; luego existe un solo soberano.*

Cuest. 1. Sobre esta conclusión del Filósofo y sus pruebas se presentan diversas dudas. La primera es sobre la posibilidad de demostrar suficientemente por este razonamiento o por otros, a la sola luz natural, la existencia de un solo Dios; tratamos esto ampliamente en la disp. XXIX, sec. 1, y en la disp. XXX, sec. 10.

Cuest. 2. Si tiene Dios providencia de este mundo; sus características; opinión de Aristóteles sobre este punto, en la disp. XXX, sec. 16 y 17, amén de lo dicho en la disp. XXII.

Minorem autem propositionem non expresse subsumit, eam tamen revera intendit, et ea occasione divertit hic iterum ad attingendas leviter et reiiciendas antiquorum opiniones de principiis, ut inde colligat nullo ex dictis modis posse recte intelligi quo modo mirabilis ordo huius universi ex illis principiis subsistat et conservetur, sine ullo supremo gubernatore.

Et obiter optimas attingit rationes, quamvis brevissime et subobscure, qualis est illa, quod non satis est dicere omnia fieri ex contrariis, nisi ponatur aliud superius principium quod illa ita disponat, et ordinet vicissitudines eorum, ut neutrum eorum aliud prorsus absumat, sed successio generationum perpetuo duret. Est item alia ratio, quod sine hoc principio non potest assignari causa cur hoc individuum nunc participet speciem et non antea, et aliud prius, aliud posterius. Utramque vero rationem, ut optime D. Thomas notavit, habet in verbis illis: *At tum illis qui duo principia faciunt, aliud principalius principium necesse est esse* (scilicet, propter rationem primam), *tum illis qui formas* (id est, ideas), *quia aliud principalius principium est; cur enim participavit aut participat?* Ecce rationem secundam. Tandem vero in fine capitis hanc probationem illius minoris subiungit: *Pluralitas principatuum* seu primorum principiorum non est bona, nec confert ad bonum regimen; *at entia nolunt male gubernari; unus ergo princeps.*

Quaest. 1. Circa hanc Philosophi conclusionem eiusque probationes variae insurgunt quaestiones. Prima, an hoc discursu vel aliis naturalibus sufficienter demonstretur esse unum tantum Deum; quam late tractamus disp. XXIX, sect. 1, et disp. XXX, sect. 10.

Q. 2. An Deus habeat huius universi providentiam et qualem, quidque in hoc Aristoteles senserit, disp. XXX, sect. 16 et 17, praeter dicta disp. XXII.

Cuest. 3. Si se apellida a Dios sumo bien del universo sólo por ser fin último, o acaso también por ser causa eficiente. Este tema se tocó con frecuencia en todo lo anterior, señalándose los correspondientes pasajes de las disputaciones. Unicamente conviene advertir aquí, que Aristóteles en este capítulo junta con frecuencia ambas cosas y las incluye en las mismas conclusiones, censurando a los antiguos por haber pasado por alto la segunda razón. Hace un elogio especial de Anaxágoras por haber defendido la inteligencia como motor primero, esto es, eficiente, y añade a continuación: *mas por causa de algo tiene que mover, luego será el segundo, a no ser que sea tal como nosotros decimos*, a saber, que mueve por sí mismo.

Lo demás que puede echarse en falta sobre el conocimiento natural de Dios o de la primera causa y de las inteligencias, es objeto de larga discusión en nuestras disputaciones; en concreto, sobre Dios en cuanto causa primera, en las disp. XX, XXI y XXII; en cuanto fin último, en la XXV; en cuanto ejemplar primero, en la XXVI; en cuanto deidad propiamente, en la XXIX y XXX; sobre las inteligencias creadas a su vez en la disp. XXXV, según se dará a conocer con más detalle en el índice siguiente.

Q. 3. An Deus dicatur summum bonum universi solum tamquam finis ultimus eius, an vero etiam ut efficiens. Haec saepe tacta est in superioribus, et designata sunt disputationum loca. Hic solum notetur, Aristotelem in hoc capite saepe concludere et coniungere utrumque, et reprehendere antiquos, qui alteram rationem omiserunt. Specialiter tamen approbat Anaxagoram, quod posuerit mentem ut primum movens, id est, efficiens. Et subdit statim: *Verum alicuius gratia movet, quare alterum, nisi sit ut nos dicimus*, scilicet, quod propter se movet.

Caetera quae de naturali cognitione Dei seu primae causae et intelligentiarum desiderari possunt, disputamus late in nostris disputationibus, et de Deo quidem sub ratione primae causae, in disp. XX, XXI et XXII, sub ratione ultimi finis in XXV, sub ratione primi exemplaris in XXVI, sub propria ratione Dei in XXIX et XXX; de intelligentiis autem creatis in disp. XXXV, ut specialius sequens index monstrabit.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES Y SECCIONES CONTENIDAS EN ESTA OBRA

DISPUTACION PRIMERA

Naturaleza de la filosofía primera o metafísica

DISPUTACION II

La razón esencial o concepto del ente

INDEX DISPUTATIONUM ET SECTIONUM QUAE IN HOC OPERE CONTINENTUR

DISPUTATIO PRIMA

De natura primae philosophiae seu metaphysicae

DISPUTATIO II

De ratione essentiali seu conceptu entis

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DIRIGIDA POR ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

FRANCISCO SUAREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

VOLUMEN I

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE

SERGIO RÁBADE ROMEO
SALVADOR CABALLERO SÁNCHEZ
Y
ANTONIO PUIGCERVER ZANÓN



BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

Depósito Legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5 — Madrid-2 903-60

Francisco Suárez nació en Granada, el 5 de enero de 1548. Joven, casi un niño, pasó a estudiar cánones a la Universidad de Salamanca. Allí sintió a los dieciséis años el llamamiento de Dios para ingresar en las filas de la Compañía de Jesús, Orden ya entonces aureolada de méritos, pese a su aún corta existencia. El menguado talento de que entonces daba muestras Suárez estuvo a punto de impedirle el acceso a la familia religiosa de Loyola y fue causa de que el Provincial de Castilla le quisiera recibir sólo en calidad de "indiferente" —sacerdote o hermano coadjutor—, en función de que acreditase o no condiciones suficientes para el estudio.

Ingresó como novicio en Medina del Campo; de aquí se trasladó al Colegio que la Orden tenía en Salamanca. En él fue —según parece— donde despertó el genio hasta entonces latente en el joven escolar. Tan rotundo fue el cambio, que, después de su primera misa, celebrada el 25 de enero de 1572, hubo de emprender —sumiso a sus superiores y acorde con su vocación intelectual— una larga vida de actividad docente, que sólo incidentalmente hizo interrumpir su precaria salud y que no acabaría más que con su muerte. Hasta 1574 enseñó filosofía en los Colegios de Salamanca y Segovia. En 1575 comienza sus tareas de lector de Teología, explicando esta disciplina con general satisfacción en los Colegios de Segovia, Avila, Valladolid, Colegio Romano, Alcalá y Salamanca. En 1597, atendiendo la petición formulada por Felipe II a la Compañía, pasó a regentar la cátedra de "Prima" de la Universidad de Coimbra hasta el 1615. Dos años más tarde —2 de octubre de 1617— fallecía santamente en Lisboa.

Obras.— En 1590, en la imprenta de Pedro Madrigal, Alcalá de Henares, salió a luz la primera obra del ilustre jesuita: *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem divi Thomae. Tomus primus.* Así inauguraba una intensa labor de publicista, continuada póstumamente con varias obras que por diversas causas no se habían dado a la prensa durante su vida. De ella puede hacerse una idea el lector sólo con recordar que en la edición de las obras completas del jesuita, hecha por Sebastián Colleti en Venecia —1740 a 1751—, ocupan éstas veintitrés voluminosos tomos en folio [1].

En su copiosa producción teológica corresponde el puesto de preferencia a sus amplios comentarios a la *Summa* de Santo Tomás, completando su ideología en determinados puntos con múltiples *opuscula theologica* de orientación dogmático-moral. Si a esto se suma el *Opus de virtute et statu religionis* y el *Opus de triplici virtute theologica,* habremos abarcado prácticamente todo el pensamiento teológico

[1] Una lista completa de las obras de Suárez, con las fechas de publicación, puede verse en M. Solana: *Historia de la Filosofía española* —época del Renacimiento—. Tomo III, Madrid, 1941. Pág. 455 y ss.

del Eximio. Hay que mencionar, no obstante, dos obras ocasionales, surgida la una con motivo de la elección de Paulo V, cuya importancia no rebasa lo circunstancial, y escrita la otra como respuesta *Ad apologiam pro iuramento fidelitatis* de Jacobo I de Inglaterra: la *Defensio fidei* de Suárez mereció los más cálidos plácemes por parte del mundo católico y los honores del fuego por parte de Jacobo I en 1613 y del Parlamento regalista francés en 1614. Si a todo ello añadimos los fragmentos que se conservan del *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice iuste ac prudentissime defensa,* habremos totalizado las obras de Suárez en este aspecto de su pensamiento.

Obras filosóficas.— Hay que advertir, en primer lugar, que algunas de las obras incluídas en el acervo de la Teología encierran con frecuencia tanto de filosofía como de ciencia sagrada. Tal es el caso del *De angelis, De voluntario et involuntario, De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio,* etc. Algunos de estos opúsculos, por ejemplo el último citado, tienen, amén del intrínseco, un valor histórico considerable, por ser un trasunto de la famosa polémica "de auxiliis" entre molinistas y bañezianos.

Como obras propiamente filosóficas podemos considerar el *De legibus ac de Deo legislatore, De anima* y las *Disputationes metaphysicae.*

El *De legibus* nace también como un comentario a la *Summa,* aunque reducido a plan sistemático, que abarca desde el concepto general de ley hasta las más minuciosas cuestiones de la ley natural o de las leyes positivas divina y humana. De todos es harto conocida la influencia de esta obra en el desarrollo del entonces incipiente *ius gentium.*

El *De anima* es una de las obras póstumas. Todo estudioso de la psicología racional tiene que lamentar que tal circunstancia signifique en este caso concreto que Suárez la dejó no sólo sin los últimos retoques, sino manifiestamente incompleta. La labor del P. Baltasar Alvares —al pretender subsanar las lagunas mediante los apuntes de Suárez durante sus primeros años de docencia en Segovia— tiene a veces más de buena voluntad que de acierto. Por lo demás, el plan de la obra —el alma en sí misma, facultades del alma, su vida— se nos prometía exhaustivo en su sencillez. No se olvide que en la mente de Suárez esta obra se encuentra en el mismo plano que las *Disputaciones metafísicas*; si en éstas están ausentes los problemas psicológicos, es precisamente porque a ellos estaba reservado el tratado *De anima.*

LAS "DISPUTATIONES METAPHYSICAE".— En el año 1597 salía a la luz pública en Salamanca —imprenta de los hermanos Juan y Andrés Renaut— esta obra, filosóficamente la más importante del Eximio. Es el resumen más completo del pensamiento escolástico, encerrado en cincuenta y cuatro disputaciones de extensión varia. ¿Qué movió a Suárez —teólogo de profesión— a entregarse a este quehacer metafísico, cuya pasmosa erudición y profundidad denuncia una entrega total durante tantas horas de trabajo? "Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado con frecuencia o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, cosa que resulta incómoda al que lee y de utilidad dudosa; o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer

intempestivo; efectivamente se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas..." (*Proemio a la disp. I*). No se puede negar que, por lo menos en la causa ocasional de las *Disputaciones,* late el concepto auténticamente medieval de la filosofía subordinada y en servidumbre de la teología [1]. El mismo nos advierte en *Ratio et discursus totius operis:* "De tal manera desempeño en esta obra mi papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la teología." Por esto y por fomentar la piedad de sus lectores —según sus afirmaciones— hace repetidas incursiones en el ámbito teológico, no tanto para dar cumplida explicación de problema alguno, cuanto para indicar el procedimiento de relación y acomodación de los principios metafísicos a las verdades teológicas [2].

No nos dejemos, sin embargo, inducir por lo dicho al error de creer que la obra suareziana no pasa de ser un botón más en el muestrario de obras escolásticas que consideraban la filosofía —sobre todo la metafísica— como subordinada, por lo menos en su concepción y desarrollo, a la fe y ciencia teológica. Todo lo contrario: es la primera vez que tropezamos con un cuerpo de doctrina sistemático e independiente, cuyo estudio, por otra parte, resulta muy provechoso, por no decir necesario, para el teólogo.

Sin embargo, no estriba en esto la novedad mayor de las *Disputationes Metaphysicae.* Su mayor timbre está en la liberación del texto aristotélico. Es decir: todos los libros de metafísica de la escolástica —si es que alguno es acreedor a este título— no habían sabido nunca liberarse de la pauta forzada del texto de la *Metafísica* aristotélica. Es el viejo procedimiento que llega desde los escoliastas alejandrinos hasta nuestros días, por ejemplo, en libros de teología, cuya exposición se enhebra en la *Summa Theologica* del Aquinate. La metafísica de la Escuela, llegada la hora de tomar forma de libro, se convertía en un comentario a los doce libros del Estagirita. Todos los defectos de desorden, repeticiones, etc., de la obra aristotélica se proyectaban aumentados en las páginas de sus comentadores. En la introducción a la disp. II, nos explica Suárez cómo, en vez de seguir el texto de Aristóteles, buscó un método más en consonancia con los asuntos que se estudian —*ipsis magis consentanea*—. "Porque —continúa— en lo que se refiere al texto aristotélico en estos libros de metafísica, hay algunas partes que apenas tienen utilidad, bien por reducirse a proponer cuestiones y dudas que dejan sin resolver, como es el caso del tercer libro, bien por detenerse en la exposición y refutación de las opiniones de los antiguos, como se puede ver fácilmente en casi todo el primer libro y gran parte de los otros, bien, finalmente, porque repite o resume las mismas cosas dichas en los libros anteriores, según se echa de ver en el libro undécimo y otros." El carácter de Suárez —refractario, como veremos luego, a cualquier esclavitud intelectual— no se sometió a este yugo de servidumbre secular, se planteó en orden sistemático todos los problemas de la metafísica, convirtiéndolos en una exposición ordenada y coherente de todos ellos. Su labor no tuvo precedentes en ninguna obra de conjunto, y acaso no haya sido superada en este

[1] El P. Iturrioz, en un paciente análisis de los *Comentarios* a la I parte de la *Summa,* sorprende el momento del nacimiento en la mente de Suárez del opúsculo *De essentia, exsistentia et subsistentia,* embrión de las *Disputationes* (*Estudios sobre la Metafísica de F. Suárez.* Madrid, 1949).

[2] Cfr. ibid.: *Ratio et discursus...*

aspecto hasta nuestros días. Hacemos nuestras las palabras de Gilson: "las *Disputationes* de Suárez preséntanse ya como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo orden, o mejor desorden, le parecía encerrar muchos inconvenientes... Dirigirse así por los objetos mismos de la metafísica y no por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica en vez de escribir sobre Aristóteles. No carecía de audacia el proceder así; y si bien tuvo Suárez quien le precediera en esto, el hecho constituía una innegable novedad" [1].

Estaba consciente Suárez de la revolución que suponía tal innovación; por ello, a fin de satisfacer a los aferrados al texto aristotélico y de facilitar el manejo de sus *Disputaciones* a los partidarios del tradicional comentario, encabezó su obra con un *Index locupletissimus* de las cuestiones estudiadas o sugeridas en los libros del Estagirita. Viene a ser este índice una especie de concordia detallada de los problemas tratados por éste y por Suárez, a lo que se añade una breve exposición de algunos de raigambre inveterada en los comentarios, pero que Suárez juzga ajenos al contenido de una auténtica metafísica.

Previas estas observaciones, asomémonos, siquiera sea en ojeada panorámica, al plan y desarrollo de la obra. El plan es extraordinariamente sencillo: supuesta la primera disputación introductoria sobre el concepto y características de la metafísica, la materia se divide en tres partes:

1. El ser en general: concepto, principios y atributos (disp. II a disp. XI).
2. Las causas del ser: concepto, división, estudio de cada una (disp. XII a disp. XXVII).
3. Divisiones del ser. Discusión de su legitimidad y análisis detallado de sus miembros (disp XXVIII a disp. LIII).

Cierra, por fin, el tratado la disp. LIV, dedicada al estudio del ente de razón [2].

Cada una de las disputaciones suele ajustarse con ligeras variantes al proceso siguiente: se plantea el problema, indicando sus relaciones, en una breve introducción. Luego —en un desarrollo progresivo y sistemático— se van sucediendo las diversas secciones, divididas en números que las integran. Cada sección tiene su unidad particular encuadrada en la unidad general de la disputación a que pertenece. Suele abrir el título un *utrum* o un *an*, partículas que la semántica secular de la escolástica convirtió en vehículos pregnantes de problematicidad. A continuación, bajo epígrafes como *exponuntur variae sententiae, rationes dubitandi* u otros similares, e incluso sin epígrafe alguno, se exponen las opiniones históricas o posibles sobre el problema, se ponderan sus razones, se las discute y refuta; entonces con *exponitur vera sententia, quaestionis resolutio*, etc., se explica y demuestra la opinión defendida como verdadera, aceptada a veces de algún filósofo precedente, propuesta otras personalmente por Suárez, por más que siempre procure traer en su apoyo opiniones de maestros consagrados, preferentemente de Santo Tomás y Aristóteles. Esta pauta de desarrollo, ciertamente ordinaria, no es, sin embargo, rígida. Por eso, a requerimiento de la índole peculiar de cada problema, surgen nuevos epígrafes que dan paso a tratamientos o exposiciones características de determinadas cuestiones: *Punctus difficultatis aperitur, argumentorum solutio, corollaria ex superiori resolutione*, etc. Las sucesivas secciones nos van presentando

[1] *El ser y la esencia*. Trad. L. de Sesma. Buenos Aires, 1951; págs. 132-133. Cfr. Iturrioz: *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez*, Intr., 11 ss.

[2] Un resumen de las *Disputaciones* puede verse en Solana: *O. c.*, tomo III, págs. 466 ss.; Ueberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 14 Auflage. Band III. Basel/Stuttgart, 1957. Págs. 211-213.

las diversas facetas del problema con tal amplitud y profundidad, "que casi puede decirse que el entendimiento del lector queda totalmente satisfecho viendo que el Doctor Eximio lo agota todo, y que oyéndole a él apenas existe posibilidad de saber más" [1].

El más superficial lector de las *Disputaciones* no habrá podido menos de sorprenderse ante el acopio pasmoso de erudición de que da muestra en ellas Suárez. ¿Qué filósofo o qué Santo Padre no asoma una o reiteradas veces a esas páginas, densas de historia del pensamiento? El P. Iturrioz ha hecho un elenco de los autores citados. He aquí el resultado: son doscientos cuarenta y cinco nombres de los más diversos autores. Y no se trata de "nombres amontonados, sino que son catalogados oportuna, discreta y sobriamente, clasificados en una u otra tendencia respecto de cada uno de los problemas; con frecuencia son discutidos algunos de ellos aduciendo sus palabras textuales o al menos sintetizando el proceso de las ideas" [2].

La comparación entre los números de veces que son citados los distintos autores es un magnífico indicio de la dirección en que se brujula el pensamiento suareziano. La cantidad mayor corresponde a Aristóteles, citado 1.735 veces, a quien sigue Santo Tomás, que alcanza el número de 1.008. Los demás autores ni siquiera se acercan a estos dos que Suárez consideraba como sus verdaderos maestros, cuyas opiniones suele convertir en suyas o, a lo más, sugerir una nueva interpretación de su pensamiento, no siempre acorde con lo que la tradición había entendido.

El sistema filosófico de Suárez.— ¿Existe en realidad un sistema suareziano? ¿Es un escolástico más, cuyas aportaciones al acervo común y tradicional no pasan de detalles más o menos sutiles y oportunos? ¿Es Suárez un tomista más, un escotista o un nominalista? Son demasiados problemas los implicados en estas preguntas para que podamos aspirar a más que sugerir unas ideas o aducir unos testimonios que sirvan de respuesta.

Desde luego, hay que comenzar por evitar los extremos: ni considerar a Suárez como panacea universal de todo error filosófico, como el único sistema invulnerable a los impactos del error, según hacen algunos fervientes suaristas [3]; ni convertirle en un vulgar detector de opiniones intermedias, difusas y poco aristadas de contorno, falto de temperamento metafísico, confinado en el ámbito "cosista" de una experiencia miope, extremos a que llega —víctima acaso de un secular sentimiento antiespañol— Balthasar [4]. Se podrán admitir o discutir el planteamiento y solución que Suárez da a los problemas; pero lo que creemos que se desprende con evidencia de cualquier página de sus *Disputaciones* es el nivel metafísico en

[1] Solana: *O. c.*, III, 476-77.

[2] *Pensamiento*, núm. extraordinario, IV vol. Madrid, 1948; pág. 36 * 6. Cfr. Iturrioz: *O. c.*, todo el capítulo 2.

[3] Este sentido parecen tener algunas afirmaciones de Hellín: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid, 1947. Véanse las págs. 274, 276, 278, etc.

[4] "Son tempérament est celui d'un juriste casuiste. Il juge en critiquant les opinions existantes et il choisit entre elles; il est manifestement touché par l'empirisme occamiste. "Puisque jamais il n'a été établi qu'un être limité ait créé, il faut vraisemblablement conclure, pense-t-il, qu'il ne le peut absolument pas. L'analogie métaphysique de Saint Thomas s'éloigne trop, d'après lui, de l'expérience empirique. C'est pour s'aider de l'imagination que Suarez ne cesse de recourir à la marqueterie des modes. C'est un analyste, un éclectique, un chosiste. Il n'a pas le tempérament d'un métaphysicien. Ses fameuses, trop fameuses *Disputationes Metaphysicae* sont remarquables par leur volume sans doute, mais beaucoup moins par leur qualité philosophique. A mesure que passe le temps les métaphysiciens s'en persuadent davantage." *Mon moi dans l'être*. Louvain, 1946. Pág. 188. Hay, además, en este autor un afán morboso de poner siempre a Suárez en el campo del error, emparejado con Kant.

que los sitúa. Ni creemos que su vinculación a la experiencia haya de reputarse como defecto, sino como la virtud del reverente respeto a los hechos, cuya ausencia maldice de esterilidad tantos brillantes sistemas filosóficos.

¿Tiene Suárez un sistema propio? Nuestra respuesta es francamente afirmativa. Aun reconociendo todo el lastre de tradición que pesa en su filosofía, creemos que las novedades por ella aportadas no son incidentales o de mero detalle, sino que constituyen principios sistemáticos tan fecundos que cuantas ideas —personales o recibidas de la tradición— se estructuran en la arquitectura de su conjunto sistemático son insoslayable exigencia de esos principios fundamentales. Y si tuviéramos que elegir el elemento o concepto, cuyo despliegue y consecuencias se convierte en el sistema íntegro y coherente, lo encontraríamos sin duda alguna en el concepto de ser —*aptitudo ad exsistendum*—, dotado de unidad precisiva y con analogía de atribución intrínseca. De ahí surgirán los primeros principios lógico-ontológicos, en él descubriremos sus atributos trascendentales; ahí radica la exigencia de los cuatro géneros de causas con las características de cada uno; por él llegaremos a la fundamental división en *ens a se* y *ens ab alio*, imparticipado el uno y participado el otro, que no requiere distinción real de esencia y existencia, etcétera [1].

Intentemos adentrarnos en el desarrollo del sistema y sorprender la lógica interna que lo preside. Toda la metafísica suareziana es tensión entre los dos focos sobre que se sustenta: el ente trascendental y el Ser Trascendente, con la vinculación óntica entre ambos de la analogía de atribución intrínseca y la participación. De la experiencia concreta de los seres particulares —en alas de la abstracción total— ganamos el *ens participialiter sumptum* —*actu exsistens*— y el *ens nominaliter sumptum* —*aptum ad exsistendum*—. Esa misma abstracción nos entrega esa razón formal dotada de unidad objetiva y percibida en un único concepto formal. Si del plano conceptual descendemos al metafísico de su aplicabilidad a los inferiores, descubrimos que para poder predicar el ser —*aptitudo ad exsistendum*, esencia real precisamente porque *puede existir*—, necesitamos que el ente concreto a quien lo apliquemos —so pena de infringir el principio de no contradicción— sea: *uno*, en cuanto implica unidad positiva y es su esencia y no otra; *verdadero*: inteligible, "permeable" a mi inteligencia, precisamente por estar ejemplarizado de otra superior; *bueno:* esa unidad e inteligibilidad de su esencia sólo son comprensibles si todo en él conjura a su entidad —bueno para sí mismo— y al concierto universal de los seres —bueno para los demás—. Como el ser es esencia —posible o actual— y la esencia es límite, al actualizarse, ninguna esencia real necesitará de principio extrínseco que limite su ser existente; finita y limitada era en el orden de la posibilidad y finita es en el orden de la existencia actual. Tampoco necesitará ningún elemento ajeno para constituirse en individuo: lo será por sí misma.

Ahora bien, esa esencia real —de suyo pura potencia objetiva— la encontramos realizada, actualizada: ¿por qué?, ¿por quién?, ¿para qué? Entramos en el estudio de las causas.

La consideración de las causas intrínsecas y constitutivas y de las finales y eficientes próximas sólo servirá para descubrir cada vez más esa herida de deficiencia entitativa que se nos descubrió en el ser desde el momento que —sin contradicción— hemos podido considerar su esencia como meramente posible: no es, pero puede ser; es, pero pudo no ser; fue, pero ya no es... Así cada ser concreto y así cuantas causas descubro en el ámbito de lo finito. Luego si cada ser particular *es*, si *es*

[1] Cfr. Roig Gironella: "La síntesis metafísica de Suárez". *Pensamiento*, núm. extraordinario. Madrid, 1948. Págs. 175 *, 195 ss., 201 * ss; en el mismo número, Hellín: "Líneas fundamentales del sistema suareziano", 167 * ss.

el universo entero, se debe únicamente a una Causa trascendente, de la que se me descubren como esencialmente dependientes; se debe a un Ser trascendente y necesario del que se me descubren como esencialmente participados.

Estamos en otro momento decisivo y característico de la metafísica suareziana. Aquí se comprende perfectamente que el ser se predique del ente finito y de Dios con analogía intrínseca, sí, porque ambos son *ser*, pero de atribución, porque el ente finito sólo es en subordinación a Dios como causa ejemplar, eficiente y final.

Con la conquista del ser transcendente hemos completado el ámbito del ser trascendental y llegó la hora de considerar sus divisiones. La primera cae como fruto maduro del proceso que nos ha conducido hasta aquí: el *ente Infinito*, con plenitud de ser, sin dependencia de nada, *ens a se*; y el *ente finito*, limitado en su ser, dependiente en el orden esencial—ejemplar y en el orden existencial—eficiente, *ens participatum*. A partir de la "aseidad" —esencia metafísica de Dios— se derivarán sus atributos y las características de sus operaciones; igual que a partir de la "participación" —constitutivo del ente finito— se llegará a los predicados de las criaturas.

Con la segunda división encabeza Suárez el estudio del ente finito: sustancia y accidente. Profundiza en el primer miembro y buscando la perfección de la inseidad, llega al *supuesto* constituído por el "modo de subsistencia", que se puede dar en el mundo inmaterial y en el material.

El accidente lo estudiará primero en relación con la sustancia a la que le liga la *inhesión*, pasando luego al estudio concreto de los nueve predicamentos accidentales en sus aspectos más inmediatos o directamente vinculados a la metafísica.

Aun a riesgo de incurrir en las deficiencias e imprecisiones de un esquema, nos atrevemos a sintetizar el doble proceso ascendente-descendente de la metafísica suareziana en los siguientes pasos:

Vía ascendente, centrada principalmente en estas etapas:
- Datos empíricos del ser concreto.
  - Descubrimiento de su esencia real.
    - La participación total: ejemplar y eficiente.
      - Imitabilidad del primer Ser.
        - Eficiencia de la Primera Causa.
          - ENS A SE.

Vía descendente:
- *Ens a se.*
  - Infinitud y actualidad pura.
    - Ejemplaridad y actividad eficiente.
      - Posibilidad intrínseca y extrínseca.
        - SER PARTICIPADO.

Eclecticismo.— Es ya un tópico hablar del eclecticismo de Suárez. A nuestro juicio, mientras "eclecticismo" no se entienda con sentido peyorativo de sincretismo, hay en esto un elogio completamente justificado por un somero análisis de la filosofía del jesuita. Prescindiendo de Aristóteles, arsenal común de toda la escolástica postaquinatense, las fuentes de donde preferentemente se nutre su sistema son, sin duda, Santo Tomás y Escoto. ¿Quién tiene la primacía? Si nos fiamos del número de citas, inmensamente mayor a favor de Santo Tomás, la respuesta parece fácil; pero acaso, por ser demasiado fácil, se nos haga sospechosa. Desde luego, los suarezianos no pierden ocasión de subrayar que su maestro es un discípulo sumiso y fiel intérprete de Santo Tomás, aun so pena de aminorar las prerrogativas de originalidad e independencia del Eximio. Por ejemplo, Fuetscher dice: "Por el

desarrollo que ha sufrido la filosofía desde Santo Tomás hasta Suárez y desde Suárez hasta nuestros días, se ha aguzado lo suficiente nuestra mirada crítica para lograr un tomismo "depurado" tal como lo inició Suárez. Ahora comprendemos por qué este eminentísimo representante de la filosofía neoescolástica no fué el fundador de una *escuela* propia: es que únicamente fué FILÓSOFO, y no quiso ser más que filósofo" [1].

En cualquier manual escrito bajo el signo del suarismo se buscará siempre en un texto del Doctor Angélico la confirmación de la doctrina expuesta. Más aún, en doctrinas tan típicamente suaristas, como la no-distinción real de esencia y existencia y la negación de la *materia signata* como principio de individuación, han hecho algunos suarezianos prodigios de ingenio para hacerle decir a Santo Tomás lo mismo que Suárez. Mas frente a ellos está esta pléyade compacta de los "tomistas acordes en negar al jesuita español el título de *comentador fiel del Doctor Angélico* que la posteridad se ha complacido en otorgarle" [2]. Uno de los más destacados paladines del tomismo actual, N. del Prado, después de señalar en el sistema de Suárez nueve puntos fundamentales de divergencia respecto de Santo Tomás, concluye: "Por consiguiente, Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* no sigue los caminos de Santo Tomás. Pues de lo dicho hasta ahora se deduce que se aparta de la sólida doctrina de Santo Tomás en los principales puntos de la Filosofía Primera" [3]. Y no sólo es esto, sino que algunas veces desde el campo tomista se ha pretendido convertir a Suárez en un discípulo inconsciente de Escoto [4]. ¿Se inclina en realidad más hacia el Doctor Sutil que hacia el Angélico? Nuestra respuesta es negativa. Creemos que en esto se sufre la fascinación de unas cuantas soluciones concretas del suarismo, que por su terminología, acaso más que por sus conceptos, se hallan más cerca del escotismo: unidad del concepto de ser, problema de esencia y existencia, etc. A nuestro juicio, si a Suárez hubiera que calificarle con uno de estos dos epítetos —tomista o escotista—, nos decidiríamos sin vacilar por el primero. Mas en realidad el planteamiento de este dilema carece de sentido, ya que la originalidad y coherencia sistemática del suarismo hace que le sean inaplicables ambos apelativos.

La acusación nominalista.— Dos palabras nada más sobre la acusación de nominalismo que con frecuencia se hace recaer sobre el sistema del Eximio. La creemos absolutamente infundada. Si algunas coincidencias doctrinales bastan para enrolar a Suárez en las filas de los ockamistas, quisiéramos saber qué filósofo, por el mismo procedimiento, se libraba de ellas. Poco tiene que ver según nuestra opinión el *dilettantismo* del *Venerabilis Incoeptor* con las francas profesiones de realismo con que inicia el filósofo español sus *Disputationes: ... rerum ipsarum comprehensionem* [5], *resque ipsas... contemplari, rerum vero ipsarum examinationem trademus* [6]. Como no es el momento de hacer un estudio comparativo, permítasenos manifestar nuestra opinión con unas palabras del P. Iturrioz, después de concluir tal comparación: "es decir, en resumidas cuentas: entre Ockam y Suárez

[1] *Acto y potencia.* Epílogo. Trad. Ruiz Garrido, Madrid, 1948, pág. 302.
[2] De Wulf: *Histoire de la Philosophie médiévale.* 4ième période. Ch. III, pág. 527. Louvain, 1905.
[3] *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae,* lib. II, c. 11, págs. 205-206. Friburgi Helvetiorum, 1911.
[4] "Il reste, en somme, influencé (problema del ser) par Scot et plus près de lui qu'il ne le croit: la mentalité scotiste pénètre la mentalité suarézienne." *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure,* par A. Marc, S. J. (Archives de Philosophie, v. X), pág. 49. París, 1933.
[5] *Disp. Met.,* "Proemio".
[6] *Disp. Met.* 55, "Introducción".

no hay coincidencia en la mentalidad general, sino profundísima distancia. Hay coincidencia relativa, no simple y completa, y que envuelve más de discordia que de acuerdo, en afirmar la unidad del concepto de ser. No hay coincidencia respecto de si es o no universal ese concepto: lo concede Ockam, lo niega Suárez. No hay coincidencia en la univocidad del ser. La concede Ockam, la niega Suárez.

"No creemos que esa mínima coincidencia, y aun ella tan distanciada, baste para hablar de Suárez como opuesto al tomismo e inclinado hacia el nominalismo y propagador de él; al contrario, lleva a afirmar en Suárez un decidido y radical antagonismo con la filosofía de Ockam" [1].

Proyección histórica.— Si la influencia en el pensamiento de contemporáneos y venideros es certificado de valía en pro de un determinado sistema filosófico o de un pensador, pocos cuentan en su haber con uno tan laudatorio como Suárez. Pocos libros de filosofía han alcanzado mayor difusión que las *Disputaciones* del Eximio. Su considerable volumen no fue óbice para que, a partir de su primera publicación, en 1597, se sucedieran dieciséis ediciones en el breve lapso de cuarenta años. Obra nacida al calor de la densidad intelectual de la Salamanca del siglo XVI, su contenido está acorde con la edad a que pertenece. Sin renunciar a la tradición, sino cargando su pensamiento en la corriente que nace en Aristóteles y es cristianizada por Santo Tomás, recoge de ella, acaso en exceso, preferentemente la orientación que podemos llamar "esencialista". En el subsuelo de la filosofía europea se estaba incubando entonces el racionalismo, que en el orden religioso había sentado ya sus primeras premisas con algunas doctrinas protestantes.

Sin negar la perviabilidad de la existencia a la razón, es evidente que resulta más seguro para ésta el mundo de las esencias y de los puros posibles, libres incluso hasta cierto punto de ese predicado —tan razonable y a veces tan poco racionalizable— de las existencias concretas que es la contingencia. No resulta novedad ya afirmar que sobre toda la filosofía racionalista gravita la metafísica suareziana. Reconocer y ponderar el hecho no es hacer al jesuita responsable de sus erorres. Su influencia, manifiesta y confesada en algunos, oculta y disimulada en otros, es innegable desde Descartes a Wolf: no es fácil sustraerse a la tentación de establecer un paralelo entre la metafísica del *ente posible* y la del ente *aptum ad exsistendum.*

Protestantes y católicos lo convirtieron en su maestro, sobre todo en metafísica y derecho. Hubo de llegar Wolf —pensador en la encrucijada de Suárez y Descartes— para suplantar con sus obras en las universidades alemanas las *Disputationes* del Eximio. Esta misma función docente la había desempeñado la obra suareziana en los centros protestantes holandeses. Los españoles tenemos que lamentar que no se haya escrito aún una historia completa de esta influencia, más o menos descubierta y confesada, del jesuita en la filosofía del continente en los siglos XVII y XVIII. Abundan datos dispersos en las obras de Scorraille y C. Werner [2], pero falta una obra seria de conjunto. Descubriríamos afinidades ignoradas con muchos pensadores del racionalismo y de la ilustración, así como el desarrollo y transformación consciente de alguna de sus doctrinas, por ejemplo en Leibniz. La historia

[1] *Estudios sobre la Metafísica de F. Suárez,* págs. 276-77. Un estudio más completo de la polémica en torno a este problema: J. M. Alejandro: *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Comillas, 1948.
[2] Scorraille: *François Suarez de la Compagnie de Jésus.* Tom. I. París, 1912. Tom. II. París, 1913. K. Werner: *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte.* Ratisbona, 1861.

daría por bueno el apelativo que aplicó Heereboord al español: *omnium metaphysicorum papa atque princeps*" [1].

La vigencia del suarismo en nuestros días ha decrecido a todas luces. Si exceptuamos el bloque compacto de los jesuitas españoles, la fidelidad a su pensamiento de los mejores profesores de la Orden en Alemania y algunos núcleos aislados, aunque pujantes en Hispanoamérica, por ejemplo en Méjico, la totalidad de las doctrinas suarezianas —su sistema— ha perdido muchos adeptos. El tomismo ha reconquistado las posiciones que había perdido ante él. Sin embargo, el suarismo, como una de las determinantes más poderosas de la filosofía moderna, no ha perdido nada de su importancia. ¿Por qué entonces se hace al Eximio la injusticia del silenciamiento, negándole en la historia de la filosofía el puesto de primera línea que le corresponde? Ojalá esta nueva edición de su principal obra filosófica contribuya a renovar su conocimiento y a que este gran filósofo español ocupe el puesto de honor que le corresponde en la historia del pensamiento.

S. R.

Madrid, Colegio Mayor Antonio de Nebrija. Mayo de 1959.

OBSERVACIONES A LA PRESENTE EDICION

1. El texto latino de la presente edición sigue fundamentalmente la hecha en París por L. Vivès. Mas como también esta edición tiene erratas y aun errores, hemos realizado para toda la obra suareziana una labor previa de fijación del texto, confrontando siempre tres o cuatro ediciones distintas. Las variantes que hacen cambiar notablemente el sentido del texto las hacemos constar siempre en nota.
2. Aun a riesgo de que el castellano pudiera a veces parecer imperfecto, hemos preferido seguir siempre de cerca el sentido literal del texto, con todas las dificultades que acarrea el lenguaje escolástico, cargado de tecnicismos, a veces tan difíciles de traducir.
3. Hemos traducido "disputatio" por "disputación" por creer que la palabra castellana "disputa" tiene hoy un sentido notablemente distinto.
4. Cada disputación va precedida de una pequeña introducción o esquema, que sirve de ayuda al lector poco avezado a Suárez, a fin de no perderse en la ruta, aparentemente oscura, de las secciones y números de algunas disputaciones.

SIGLAS MAS IMPORTANTES

Disp.: disputación; sec. o sect.: sección, *sectio*; q.: cuestión, *quaestio*; a.: artículo; dist.: distinción.

[1] Cfr. Ueberweg, *Grundriss...* 14. Auflage. Band III, págs. 214-15.

MOTIVO Y PLAN DE TODA LA OBRA

Al lector

Como es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica, por lo mismo siempre creí importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que —debidamente elaborada— pongo ahora en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios. Mas, por justos motivos, no he podido retrasar mis especulaciones sobre la tercera parte de Santo Tomás, y fué preciso enviarlas a la imprenta antes que todas las demás. Cada día, sin embargo, veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y puesto que le corresponde. Y a pesar de que en la elaboración de esta obra me detuve más de lo que inicialmente había yo pensado y me habían pedido muchos que anhelaban ver terminados los *Comentarios a la Tercera Parte*, o —si cabe esperarlo— a toda la *Suma* de Santo Tomás, con todo jamás pude arrepentirme de la tarea emprendida, y tengo confianza en que el lector, siquiera sea convencido por la experiencia misma, aprobará mi decisión.

De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina. Este es el fin que me he propuesto no sólo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y doctrina revelada. Por este motivo,

RATIO ET DISCURSUS TOTIUS OPERIS

Ad lectorem

Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta, ita intellexi semper operae pretium fuisse ut, antequam Theologica scriberem Commentaria (quae partim iam in lucem prodiere, partim collaboro ut quam primum, Deo favente, compleantur) opus hoc, quod nunc, christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem. Verum, iustas ob causas, lucubrationes in tertiam D. Thom. partem differre non potui easque primum omnium praelo mandare oportuit. In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem. Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim quam initio putaveram, et quam multorum expostulatio, qui commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam D. Thom. Summam, perfecta desiderant, tamen suscepti laboris numquam me poenitere potuit, confidoque lectorem sententiam meam, vel ipso adductum experimento, comprobaturum.

Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur. Eamque

haciendo a veces un alto en la marcha filosófica, me ocupo marginalmente de algunos problemas teológicos, no tanto por detenerme a examinarlos o explicarlos minuciosamente —cosa que sería ajena a la materia de que ahora trato—, cuanto para señalar como con el dedo al lector con qué procedimiento se han de aplicar y adaptar los principios metafísicos a la confirmación de las verdades teológicas. Confieso que en el estudio de las divinas perfecciones —llamadas atributos— me he detenido más de lo que acaso crea alguno que exige el fin aquí pretendido; pero me impulsó a ello en primer lugar la dignidad y elevación de los problemas, luego el que jamás me pareció haber traspasado los límites de la razón natural, y mucho menos los de la metafísica.

Y por haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento, que sólo con dificultad y acaso ni así siquiera podría yo seguir, si —según la costumbre de los expositores— trataba todas las cuestiones ocasionalmente y como al azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo, por ello juzgué que sería más útil y efectivo, guardando un orden sistemático, investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría. Cuál sea dicho objeto lo explica la primera disputación de esta obra, y en ella al mismo tiempo explicamos la dignidad, utilidad y los demás puntos que los escritores suelen poner inicialmente en los proemios de las ciencias. Luego, en el primer tomo, se examinan cuidadosamente la razón de mayor extensión y universalidad de dicho objeto —que se llama ente— con sus propiedades y causas. En el estudio de las causas me detuve más de lo que suele hacerse, por juzgarlo no sólo muy difícil, sino extraordinariamente útil para toda la filosofía y teología. En cambio, en el segundo tomo hemos analizado las razones inferiores del mismo objeto, comenzando desde la división del ente en *creado* y *creador*, por ser la primera y más íntima a la quididad del ente y la más apta para el desarrollo de esta doctrina; desarrollo que avanza desde aquí a través

ob causam, philosophico cursu nonnunquam intermisso, ad quaedam Theologica diverto, non tam ut in illis examinandis aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re de qua nunc ago), quam ut veluti digito indicem lectori quanam ratione principia metaphysicae sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda et accommodanda. Fateor me in divinis perfectionibus, quae attributa vocant, contemplandis, immoratum fuisse diutius quam alicui fortasse praesens institutum exigere videretur; at compulit me rerum imprimis dignitas et altitudo, deinde quod mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire.

Et quoniam iudicavi semper magnam ad res intelligendas ac penetrandas, in eis convenienti methodo inquirendis et iudicandis, vim positam esse, quam observare vix aut ne vix quidem possem, si, expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine, ea omnia inquirere et ante oculos lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae obiecto investigari et desiderari poterant. Illud vero obiectum quodnam sit, explanat prima huius operis disputatio, simulque in ea praefamur dignitatem, utilitatem et caetera quae in prooemiis scientiarum scriptores praemittere consueverunt. Deinde, in priori tomo eiusdem obiecti amplissima et universalissima ratio, quae [1], videlicet, appellatur ens, eiusque proprietates et causae diligenter expenduntur. Et in hac causarum contemplatione latius quam fieri soleat immoratus sum, quod et perdifficilem illam, et ad omnem philosophiam et Theologiam utilissimam esse existimaverim. In tomo autem altero inferiores eiusdem obiecti rationes prosecuti sumus, initio sumpto ab illa entis divisione *in creatum et creatorem*, utpote quae prior est, et entis quidditati vicinior, et ad huius doctrinae decursum aptior; qui

[1] Aceptamos la lección *quae* como más probable, frente a otras ediciones en las que se lee *qua* (N. de los EE.).

de las divisiones contenidas bajo estos (miembros) hasta todos los géneros y los grados de ser contenidos dentro de las fronteras o límites de esta ciencia.

Mas como habrá muchos que deseen tener toda esta doctrina en cotejo con los libros de Aristóteles, no sólo por ver cuáles son los principios de tan gran Filósofo que le sirven de fundamento, sino también para que su uso les sea más fácil y útil para entender a Aristóteles, también en este punto procuré ser útil al lector mediante un índice elaborado por mí, en el que —con una lectura atenta— se podrá comprender y retener en la memoria con suma facilidad —si no me engaño— cuantas cosas Aristóteles trató en sus libros de metafísica; y a su vez se podrán tener a la mano todas las cuestiones que suelen suscitarse en la exposición de dichos libros.

Nos pareció, por fin, oportuno avisar al benévolo lector que ésta es efectivamente una sola obra, y que no hubiésemos separado las disputaciones en más de un volumen si no existiese alguna razón que nos hubiese obligado a ello. Pues, en primer lugar, la hemos dividido en dos tomos para que no resulte molesta por su tamaño; y, en segundo lugar, para hacer, en cuanto sea posible, un merecido servicio a los que están pendientes de nuestros trabajos, lanzamos primeramente este tomo tan pronto como salió de la imprenta, aunque el otro se encuentra ya tan avanzado que creo que no estará esta parte completamente leída, antes que aquélla haya sido publicada. Ojalá que ambas y las demás obras que proyectamos redunden en mayor gloria de Dios Optimo Máximo y utilidad de la Iglesia Católica. Vale.

subinde procedit per contentas sub his partitiones ad usque genera omnia et gradus entis, qui intra huius scientiae terminos seu limites continentur.

Quia tamen erunt permulti, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupient, tum ut melius percipiant quibus tanti philosophi principiis nitatur, tum ut eius usus ad ipsum Aristotelem intelligendum facilior sit ac utilior, hac etiam in re lectori inservire studui, indice [quem toti operi praescripsimus] [1] a nobis elaborato, quo, si attente legatur, facillime (ni fallor) poterunt omnia, quae Aristoteles in libris Metaphysicae pertractavit, et comprehendi et memoria retineri; rursusque prae manibus haberi quaestiones omnes quae inter illos libros exponendos excitari solent.

Demum, benignum lectorem admonendum duximus, unum quidem opus hoc esse, nec eius disputationes fuisse ab uno volumine seiungendas, nisi aliqua nos ratio coegisset. Nam imprimis ne mole sua nonnihil afferret molestiae, in duo volumina illud divisimus; deinde vero, ut, quoad fieri posset, nostrorum laborum studiosis debitum officium praestaremus, hoc prius emisimus statim ac e praelo prodiit; quamvis aliud eo iam processerit, ut existimem non prius hanc partem perlectam fore, quam illa fuerit in lucem edita. Utinam utraque et caetera quae molimur in magnam Dei Optimi Maximi gloriam, et Ecclesiae Catholicae utilitatem cedant. Vale.

[1] Esta frase aparece añadida en algunas ediciones, por ejemplo en la de J. B. Colosino, Venecia, 1605 (N. de los EE.).

DISPUTACION LIV

EL ENTE DE RAZÓN

DISPUTATIO LIV

DE ENTE RATIONIS

DISPUTACIONES METAFISICAS

QUE ABARCAN TODA LA DOCTRINA DE LOS DOCE LIBROS DE ARISTÓTELES

P R O E M I O

Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia. Por esta razón, pues, a pesar de haber estado yo ocupado en la composición y publicación de tratados y disputaciones de sagrada teología más importantes, me vi obligado de momento a interrumpir o, mejor, remitir su cuidado para revisar de nuevo, y enriquecer al cabo de los años, los apuntes acerca de la sabiduría natural que muchos años antes, siendo aún joven, había elaborado y profesado públicamente, para que ahora pudieran ser difundidos en utilidad pública. Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales,

DISPUTATIONES METAPHYSICAE

UNIVERSAM DOCTRINAM DUODECIM LIBRORUM ARISTOTELIS COMPREHENDENTES

PROOEMIUM

Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant. Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus sacrae theologiae commentationibus ac disputationibus pertractandis et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos iuvenis elaboraveram et publice dictaveram, saltem successivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent. Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebar saepe aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et

cosa que resulta incómoda al que lee y de escasa utilidad, o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón intempestivo; efectivamente, se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría revelada. Por todo ello, no será preciso distribuir o dividir esta obra en varios libros, ya que en un breve número de disputaciones pueden ser abarcadas y agotadas todas las cuestiones que son propias de esta doctrina o que pertenezcan a su objeto desde el punto de vista aquí adoptado. En cambio, los temas que pertenecen a la pura filosofía o a la dialéctica (en los que otros autores metafísicos se detienen con pormenor), los apartaremos en cuanto podamos como ajenos al presente tema.

Pero antes de empezar a tratar de la materia contenida en la presente ciencia, comenzaré, con la ayuda de Dios, explicando la misma sabiduría metafísica, su objeto, utilidad, necesidad y sus atributos y fines.

parum utile; aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit. His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis. Quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri; nam brevi disputationum numero, ea omnia, quae huius doctrinae sunt propria, quaeve subiecto eius sub ea ratione, qua in ipsa consideratur conveniunt, comprehendi et exhauriri possunt; quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixe immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus. Prius vero quam de materia huic doctrinae subiecta dicere incipiam, de ipsamet sapientia seu metaphysica eiusque obiecto, utilitate, necessitate, attributisque illius atque muneribus, Deo auspice, disserere aggrediar.

DISPUTACION PRIMERA

NATURALEZA DE LA FILOSOFIA PRIMERA O METAFISICA

RESUMEN

El carácter introductorio de esta disputación no resta importancia alguna a su contenido; por ella conocemos el concepto que Suárez tenía de la metafísica. Son claramente discernibles tres partes, de las que cada una comprende dos secciones:

I. Objeto y contenido de la metafísica (Sec. 1 y 2).
II. La metafísica es ciencia (Sec. 3 y 4).
III. Características de la ciencia metafísica (Sec. 5 y 6).

SECCIÓN I

Previa enumeración de los nombres habidos históricamente por esta disciplina, entra el Eximio en la exposición y refutación de seis opiniones erróneas sobre el objeto de la metafísica:

1) El ente en su mayor abstracción, incluyendo —en consecuencia— el ente "per accidens" y el ente de razón (1-3).

2) El ente real en toda su amplitud. Se diferencia de la anterior principalmente en la exclusión del ente de razón (4). Refutación de ambas (5-7).

3) Dios, supremo ente real (8-13).

4) Las sustancias o seres inmateriales: Dios, inteligencias... (14-17.)

5) El ente predicamental (18-20).

6) La sustancia en cuanto sustancia (21-25). A continuación expone su sentencia: "El ser, en cuanto ser", es el objeto adecuado de la metafísica, con sus "propiedades, principios y causas" *(26-30). Hemos subrayado estas palabras porque son la pauta que va a seguir Suárez en el desarrollo de sus "Disputaciones".*

SECCIÓN II

En esta sección, una vez refutada la opinión de quienes creen que la metafísica debe estudiar todas las cosas, con sus propiedades, especies y diferencias (1-11), se completa su objetivo, señalando también como integrantes de su objeto total, además del ente en su precisión no total y de las propiedades implicadas en dicha abstracción (12-13):

1) Las razones de sustancia y accidente en cuanto tales (14).

2) Las razones de ente creado e increado; accidente absoluto y relativo, cualidad, acción, etc. (15).

3) "A fortiori" los predicados exclusivos de los seres inmateriales (16), la razón de causa y sus cuatro géneros (17-18).
4) El alma racional (19-29).

SECCIÓN III

La metafísica es una ciencia en sentido estricto; una ciencia "que estudia el ente en cuanto ente, o sea, en cuanto abstrae de la materia según el ser (1).
Una vez demostrado el carácter científico de la metafísica, plantea el problema de su unidad; analizada la unidad genérica y declarada insuficiente (2-8), se defiende la unidad específica, compatible con pluralidad de hábitos subordinados (8-12).

SECCIÓN IV

Se analizan en ella las funciones, fin y utilidad de esta ciencia. Consideradas las causas material, formal y eficiente del hábito metafísico (1), pasa al examen de su fin puramente contemplativo (2-3), del que, sin embargo, se derivan grandes utilidades en orden del perfeccionamiento intelectual (4), y de la función rectora sobre las otras ciencias (5-14), a las que aporta los primeros principios (15-27), sin invadir por eso las fronteras de la dialéctica (28-34).

SECCIÓN V

Como consecuencia, la metafísica es la ciencia especulativa suprema (1-5) y es sabiduría (6). Las propiedades de ésta (7-13) son todas aplicables a nuestra disciplina (14-43), que obtiene así la jerarquía suprema entre las ciencias (44-45). Con tal ocasión, se plantea el problema de la subalternación de las ciencias (46-50) y del puesto que le corresponde a la metafísica (51-53).

SECCIÓN VI

Arrancando de la afirmación aristotélica —"todo hombre tiende, por naturaleza, al saber"—, entra Suárez en el estudio de la tendencia innata del hombre al conocimiento especulativo que le ofrece la metafísica (1-2). Una vez explicadas las nociones de "apetito" y "natural" (3-5), afirma el apetito innato y elícito de ciencia en el hombre (6-9), y lo explica detenidamente, acudiendo incluso a ejemplos afines de Aristóteles (10-15). Recoge luego incidentalmente algunas cuestiones tratadas por el Estagirita en el comienzo de su "Metafísica" —memoria de las moscas, prudencia de los brutos, etc. (16-31)—, para terminar subrayando en el hombre una inclinación mayor a las ciencias especulativas que a las prácticas, convirtiéndose así la metafísica —cumbre de las ciencias especulativas— en el saber más apetecido por el hombre (32-34).

DISPUTACION PRIMERA

NATURALEZA DE LA FILOSOFIA PRIMERA O METAFISICA

Varios nombres de la metafísica.— Para comenzar, como es debido, por el nombre, son varios los impuestos a esta doctrina, parte tomados de Aristóteles, parte de otros autores. En primer lugar, ha sido llamada *sabiduría,* lib. I *Metafísica,* c. 2, ya que trata acerca de las primeras causas de las cosas y de las cuestiones más elevadas y difíciles y, en cierto modo, de todos los seres. Ni importa para esto el que en el libro I de la *Metafísica* se la llame *prudencia,* ya que se le aplica este nombre no con propiedad, sino por una cierta analogía, pues de la misma manera que en el orden práctico es la prudencia lo que ha de ser más buscado, en el especulativo lo ha de ser esta sabiduría. En segundo lugar, se la llama también absolutamente, y como por antonomasia, *filosofía,* en el lib. IV de la *Metafísica,* texto 5, en donde también se la llama *filosofía primera* en el texto 4, y en el libro VI, texto 3; pues siendo la filosofía el afán por la sabiduría, necesariamente se ha de usar de este afán en gran manera para la adquisición de nuestra ciencia dentro del orden natural, supuesto que ella no es otra cosa que la misma sabiduría y se ocupa del conocimiento de las cosas divinas. De aquí que también sea llamada *teología natural,* tomándolo del lib. VI de la *Metafísica,* c. 1, y del lib. XI, c. 6, ya que estudia a Dios y a las cosas divinas en cuanto es posible con la luz natural; por ello, ha sido también llamada *metafísica,* no ya por Aristóteles, sino por sus intérpretes, tomándolo del título que el mismo Aristóteles antepuso a sus libros de Metafísica, a saber, τῶν μετὰ τὰ φυσικά, es decir, acerca de aquellas cosas que vienen a continuación de las ciencias o cosas naturales. Prescinde, pues, esta ciencia de las cosas sensibles o ma-

DISPUTATIO I

DE NATURA PRIMAE PHILOSOPHIAE SEU METAPHYSICAE

Varia metaphysicae nomina.— Ut a nomine, ut par est, sumatur exordium, varia sunt nomina, partim ab Aristotele, partim ab aliis auctoribus, huic doctrinae imposita. Primo enim appellata est *sapientia,* I Metaph., c. 2, quoniam de primis rerum causis, et supremis ac difficillimis rebus, et quodammodo de universis entibus disputat. Nec refert quod I Metaph. *prudentia* appelletur; id enim cognomen non proprie, sed per analogiam quamdam illi accommodatum est; quia sicut in practicis prudentia, ita in speculativis haec sapientia maxime expetenda est. Deinde dicitur absolute et quasi per antonomasiam *philosophia,* IV libro Metaph., text. 5, ubi etiam text. 4, et lib. VI, text. 3, *prima philosophia* nominatur; est enim *philosophia* studium sapientiae: hoc autem studium intra naturae ordinem in hac scientia acquirenda maxime adhibetur, cum ipsa sapientia sit et in divinarum rerum cognitione versetur. Hinc rursus *naturalis theologia* vocatur ex lib. VI Metaph., c. 1, et lib. XI, c. 6, quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet quantum ex naturali lumine haberi potest; ex quo etiam *metaphysica* nominata est, quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab eius interpretibus habuit; sumptum vero est ex inscriptione quam Aristoteles suis Metaphysicae libris praescripsit, videlicet: τῶν μετὰ τὰ φυσικά, id est, de his rebus quae scientias seu res naturales consequuntur. Abstrahit enim haec scientia

teriales (que se denominan físicas, porque de ellas se ocupa la filosofía natural) y considera las cosas divinas y separadas de la materia, y las razones comunes del ser que pueden existir sin la materia; y, por ello, es llamada *metafísica*, como colocada después o más allá de la física; y digo después, no en cuanto a la dignidad, o según el orden de la naturaleza, sino por el de adquisición, generación o invención; y si queremos entender esto desde el objeto mismo, se dice que las cosas de que trata esta ciencia están después de los entes físicos o naturales, porque superan el orden de éstos y se hallan colocados en un orden de realidades más elevado. Y, por ello, finalmente, ha sido también llamada esta ciencia *príncipe y señora* —lib. VI de la *Metaf.*, c. 1, y lib. XI, c. 6—, porque aventaja en dignidad a las restantes ciencias, y de algún modo establece y confirma sus principios. Todos estos nombres se han tomado del objeto o materia sobre que versa esta doctrina, tal como fácilmente puede verse por las interpretaciones y motivos de los mismos. En efecto, suelen los sabios, como enseñó Platón en el *Cratilo*, imponer el nombre a las cosas después de considerar su naturaleza y dignidad; y como la naturaleza y dignidad de una ciencia depende principalmente de su objeto, es necesario investigar primeramente el objeto de esta doctrina o su materia y, conocido éste, fácilmente se hará patente cuáles sean sus funciones, cuál sea su necesidad o utilidad y cuán grande su dignidad.

SECCION PRIMERA

CUÁL ES EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

1. Son varios los pareceres sobre esta cuestión que individualmente, y con brevedad, tenemos que reseñar y examinar para darnos cuenta cabal de cuáles son los problemas de que tenemos que tratar en el desarrollo de esta doctrina, de tal manera, que ni nos salgamos de sus límites ni dejemos tampoco de estudiar cosa alguna incluída en ellos.

a sensibilibus seu materialibus rebus (quae physicae dicuntur, quoniam in eis naturalis philosophia versatur), et res divinas et materia separatas, et communes rationes entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur; et ideo *metaphysica* dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte obiecti illud intelligamus, res de quibus haec scientia tractat dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt. Ex quo tandem appellata est haec scientia aliarum *princeps et domina*, VI Metaph., c. 1, et lib. XI, c. 6, quod dignitate antecellat, et omnium principia aliquo modo stabiliat et confirmet. Haec autem universa nomina ex obiecto seu materia circa quam haec doctrina versatur, sumpta sunt, ut ex eorum rationibus et interpretationibus facile constare potest. Solent enim a sapientibus unicuique rei nomina imponi, spectata prius cuiusque natura et dignitate, ut Plato in Cratilo docuit; uniuscuiusque autem scientiae natura et dignitas ex obiecto potissimum pendent, et ideo primum omnium inquirendum nobis est huius doctrinae obiectum seu subiectum, quo cognito, constabit facile quae sint huius sapientiae munera, quae necessitas vel utilitas, et quanta dignitas.

SECTIO I

QUOD SIT METAPHYSICAE OBIECTUM

1. Variae sunt de hac re sententiae quae sigillatim ac breviter sunt annotandae et examinandae, ut intelligamus exacte de quibus rebus in discursu huius doctrinae nobis disserendum sit, ita ut neque illius fines transgrediamur neque aliquid intra eos contentum relinquamus intactum.

Exposición de la primera y segunda opinión

2. La primera opinión, pues, es que el objeto adecuado de esta ciencia es el ente tomado en su mayor abstracción, de forma que comprenda bajo su extensión no sólo a todos los entes reales, tanto a los entes *per se* como a los *per accidens*, sino también a los entes de razón. Se prueba primeramente esta opinión, porque el ente, de tal modo tomado, puede ser objeto adecuado de una ciencia; luego, con mayor motivo de ésta, que es la más abstracta de todas. El antecedente es claro, ya porque el ente se ofrece al entendimiento en toda aquella amplitud; luego, igualmente puede ser objeto de una ciencia única, puesto que existe la misma razón; ya también porque, del mismo modo que el entendimiento extiende su consideración sobre todas las cosas, así también esta ciencia trata de todas ellas, a saber, de los entes de razón y reales, y de los entes *per se* y *per accidens*; luego, si por esta causa quedan contenidas bajo el objeto del entendimiento, por causa semejante han de quedar igualmente contenidas bajo el objeto adecuado de esta ciencia; luego, el ente, considerado como objeto de esta ciencia, ha de tomarse con una abstracción y amplitud tal que directamente comprenda en sí todas estas cosas, y de igual modo habrán de tomarse los atributos comunes de que trata esta ciencia, como son la unidad, la multitud, la verdad y otros semejantes. De todo lo cual, tomo el segundo argumento, a saber, que pertenece a la perfección y amplitud de esta ciencia separar y distinguir todas estas cosas y enseñar acerca de todas ellas cuanto puede saberse con conocimiento cierto, por ser esto algo que pertenece, como lo que más, a la razón de sabiduría; luego, todos estos entes, según sus razones comunes, quedan directamente contenidos en el objeto adecuado de esta ciencia. En tercer lugar, porque si algo pudiese impedir que el ente así tomado pudiese ser objeto de la ciencia, sería sobre todo que no es unívoco; sin embargo, esto no importa, ya que basta con que sea análogo, pues, de lo contrario, tampoco podría ser común a los accidentes reales y a las sustancias creadas e increada, siendo así que el ente, por ser análogo, comprende hasta los entes de razón, como puede verse en el libro IV de la *Metafísica*, texto 2, donde Aristóteles incluye en la analogía del ser a las privaciones y negaciones, o no

Prima et secunda opiniones exponuntur

2. Prima igitur sententia est ens abstractissime sumptum, quatenus sub se complectitur non solum universa entia realia, tam per se quam per accidens, sed etiam rationis entia, esse obiectum adaequatum huius scientiae. Quae opinio suadetur primo, quia ens sic sumptum potest esse obiectum adaequatum alicuius scientiae; ergo maxime huius quae est omnium abstractissima. Antecedens patet, tum quia ens in tota illa amplitudine intellectui obiicitur; ergo et potest obiici uni scientiae, est enim eadem ratio; tum etiam quia sicut intellectus illa omnia intelligit, ita haec scientia de omnibus illis disserit, nempe de entibus rationis et realibus, et de entibus per se et per accidens; ergo, si propter illam causam continentur sub obiecto intellectus, propter similem contineri debent sub obiecto adaequato huius scientiae; ergo ens prout obiicitur huic scientiae, sumi debet sub ea abstractione et latitudine qua haec omnia directe comprehendat; et eodem modo sumenda erunt communia attributa, de quibus haec scientia tractat, qualia sunt unitas, multitudo, veritas, et similia. Unde argumentor secundo, quia ad perfectionem et amplitudinem huius scientiae pertinet ut haec omnia separet ac distinguat, et de universis doceat quidquid certa cognitione de his sciri potest; nam hoc maxime pertinet ad rationem sapientiae; ergo haec omnia entia secundum communes rationes suas directe continentur sub obiecto adaequato huius scientiae. Tertio, nam, si quid impediret quominus ens sic sumptum posset esse obiectum, maxime quia non est univocum; sed hoc non refert, satis enim est quod sit analogum; alias nec commune esse posset accidentibus realibus et substantiis creatis ac increatae, ens autem quatenus analogum est, etiam rationis entia complectitur, ut ex IV Metaph., text. 2 sumi potest; ubi Aristoteles privationes, negationes seu non entia, subiicit analogiae entis, quatenus

entes, en cuanto que son inteligibles; luego, el ente, de esta forma análogo, puede ser objeto adecuado de esta ciencia, tanto más cuanto que todas aquellas cosas se comprenden bajo la abstracción adecuada de esta ciencia, que prescinde de toda materia sensible e inteligible, ya que todas aquellas razones de entes pueden ser halladas independientemente de tal materia. Por último, de tal manera se incluyen los entes de razón en las mismas propiedades que se demuestran en esta ciencia acerca del ente común, que sin ellos no pueden ser entendidas, como veremos después; luego, es menester que esta ciencia trate de ellos.

3. Ni basta con decir que ciertamente trata esta ciencia de tales entes, pero no por sí mismos y de propósito en calidad de objeto, sino de paso y mientras se ocupa de otras cosas, bien para explicar mejor sus objetos, bien porque el conocimiento de éstos se adquiere fácilmente a través del conocimiento de su objeto propio. Esto, como digo, no basta, ya que las razones aducidas parece que prueban algo más, pues, de lo contrario, podría ello aplicarse igualmente a los accidentes y hasta incluso a las sustancias creadas, mayormente siendo tales entes de razón y otros semejantes, cognoscibles por sí mismos, y pudiéndose conocer y demostrar naturalmente muchas cosas acerca de ellos, y no habiendo, por lo demás, ninguna otra ciencia a la que tales cosas pertenezcan por derecho propio. Pues aunque hay algunos que reservan esto a la dialéctica, a pesar de todo, ni puede ello afirmarse así en general de todos los entes de razón, sino, a lo sumo, de ciertas relaciones que siguen a las operaciones del entendimiento, ni sobre ellos investiga tampoco el dialéctico de propósito cómo participan de la razón de ente y de sus propiedades, sino que se ocupa de ellos sólo de paso, cuanto es necesario para explicar los conceptos del entendimiento y las denominaciones que surgen de ellos.

4. La segunda opinión puede ser que el objeto de esta ciencia es el ser real en toda su extensión, de tal manera que directamente no comprenda los entes de razón, porque carecen de entidad y de realidad, y se extiende, en cambio, no sólo a los entes *per se*, sino también a los entes *per accidens*, ya que también éstos son reales y participan verdaderamente de la razón de ente y de sus pasiones, y respecto de éstos, aún urgen más las razones aducidas en confirmación

intelligibilia sunt; ergo ens sic analogum esse potest adaequatum obiectum huius scientiae, eo vel maxime quod omnia illa comprehenduntur sub abstractione adaequata huius scientiae, quae est ab omni materia sensibili et intelligibili; nam omnes illae rationes entium possunt absque huiusmodi materia reperiri. Tandem in ipsismet proprietatibus, quae de ente in communi demonstrantur in hac scientia ita includuntur entia rationis ut sine his illae intelligi non possint, ut postea videbimus; ergo necesse est ut haec scientia de illis disputet.

3. Nec satis est si quis dicat disserere quidem hanc scientiam de his entibus, non tamen per se et ex instituto ut de obiecto, sed obiter et dum aliud agit, vel ad melius explicanda sua obiecta, vel quia horum cognitio facile comparatur ex obiecti cognitione; hoc (inquam) satis non est, quia rationes factae plus probare videntur; alioqui idem posset dici de accidentibus, immo et de substantiis creatis. Praesertim quia huiusmodi entia rationis et similia, sunt per se scibilia, multaque de illis naturaliter cognoscuntur et demonstrantur; nulla est autem alia scientia ad quam hoc per se pertineat. Licet enim nonnulli hoc tribuant dialecticae, tamen neque in universum dici hoc potest de omnibus entibus rationis sed ad summum de quibusdam respectibus qui consequuntur operationes intellectus, nec de eis per se inquirit dialecticus quomodo rationem entis et proprietates eius participent sed solum obiter ea attingit, quantum ad explicandas conceptiones intellectus et denominationes ab eis provenientes necessarium est.

4. Secunda opinio esse potest obiectum huius scientiae esse ens reale in tota sua latitudine ita ut directe non comprehendat entia rationis quia entitatem et realitatem non habent, complectatur vero non solum entia per se, sed etiam entia per accidens, quia etiam haec realia sunt vereque participant rationem entis et passiones eius; et de his urgentius procedunt rationes factae

de la sentencia precedente. Y puede confirmarse además, porque hay ciencias particulares que tienen como objetos entes *per accidens*; mas el objeto de nuestra ciencia comprende directamente en sí todos los objetos de las ciencias particulares; luego...

Se rechazan las dos primeras opiniones

5. Sin embargo, estas dos opiniones están manifiestamente en contra de lo que afirma Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*. Porque, en primer lugar, refiriéndonos de momento a los entes *per accidens*, éstos, en cuanto tales, no pueden tener cabida en ninguna ciencia, como allí mismo prueba Aristóteles en el texto 4, pues se denomina un ente *per accidens* aquí, no en razón de efecto, sino en razón de ente; es decir: no porque sea producido accidental y contingentemente y como fuera de la intención del agente, sino porque verdaderamente no es uno en sí mismo, sino un cierto agregado de muchos; de esta distinción ya trataremos más extensamente después, al ocuparnos de la unidad. Ahora bien: no siendo uno este ser *per accidens*, sino un agregado de muchos, ni puede tener definición propia, ni pasiones reales que se demuestren del mismo y, por ello, no cae en el ámbito de la ciencia. Y si tal ente se considera en cuanto que de algún modo es uno y su unidad de algún modo está en la realidad, entonces no se considera ya tal ente como enteramente *per accidens*, sino en cuanto comprendido de alguna manera bajo el ámbito del ser *per se*, aunque quizás en él tenga un grado deficiente, pues ya declararemos oportunamente, al tratar de la unidad, que hay efectivamente varios modos de ser *per se* o *per accidens*. Por esta razón, dije que aquí se trataba del ser *per accidens* en cuanto tal, pues éste, como tal, no es ente sino entes y, por tanto, directamente no queda comprendido en el objeto de una sola ciencia, sino de varias, a las cuales pueden pertenecer los seres *per se* de que consta tal ser *per accidens*, como notó Santo Tomás en el dicho libro VI de la *Metafísica*, lec. 4. Pero si aquella unidad no es real, sino que sólo es efecto de la aprehensión o concepción mental, este ente no habría de llamarse, en cuanto tal, verdaderamente real y, por ello, le será aplicable la misma regla que a los demás entes

in confirmationem superioris opinionis. Et potest confirmari quia aliquae scientiae particulares habent entia per accidens pro obiectis; sed obiectum huius scientiae directe complectitur omnia obiecta particularium scientiarum; ergo.

Refutantur duae primae opiniones

5. Hae vero duae opiniones manifeste repugnant Aristoteli, VI Metaph. Nam imprimis, quod ad entia per accidens attinet quatenus talia sunt, sub scientiam cadere non possunt, ut ibidem Aristoteles probat, text. 4; appellatur enim hic ens per accidens non in ratione effectus, sed in ratione entis, id est, non quod ex accidente seu contingenter et praeter intentionem agentis efficitur, sed quod in se vere unum non est, sed quoddam aggregatum ex multis; de qua distinctione dicemus plura inferius agentes de unitate. Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales quae de illo demonstrentur et ideo sub scientiam non cadit. Quod si tale ens consideretur quatenus aliquo modo unum est eiusque unitas aliquo modo est in re, iam non consideratur tale ens ut omnino per accidens, sed ut aliquo modo comprehensum sub latitudine entis per se quamvis fortasse in illa imperfectum aliquem gradum teneat; sunt enim varii modi entis per se et per accidens, ut suo loco declarabimus, de unitate tractantes. Propterea enim dixi sermonem esse de ente per accidens quatenus tale est; nam illud, ut sic, non est ens, sed entia, et ideo directe non comprehenditur sub obiecto unius scientiae, sed plurium, ad quas pertinere possunt entia per se ex quibus tale ens per accidens constat, ut D. Thom. notavit dicto lib. VI Metaph., lect. 4. Si autem illa unitas non sit in re, sed tantum in apprehensione vel conceptione, tale ens ut sic non vere dicetur reale: unde eadem erit de illo ratio quae de caeteris entibus

de razón. Y éstos fueron excluídos de la consideración directa de esta ciencia por el mismo Aristóteles, libro VI de la *Metafísica,* hacia el fin, como advirtieron allí todos sus intérpretes; y la razón está en que los mencionados entes ni son verdaderamente entes, sino a lo sumo de nombre, ni convienen con los entes reales en el mismo concepto de ente, sino sólo por una cierta analogía de proporcionalidad imperfecta, como veremos después; en cambio, el objeto adecuado de una ciencia requiere alguna unidad objetiva.

6. *Por qué se excluyen los entes de razón del objeto de esta ciencia.*— De aquí que no se oponga a lo dicho el que Aristóteles, en ocasiones, haya explicado la analogía del ente como extendiéndola a estos entes, porque allí no pretendía asignar objeto a esta ciencia, sino explicar solamente la significación del nombre para evitar la equivocidad. Sin embargo, después, en su lugar propio, declaró que el ente no se constituye en objeto, entendido según toda aquella analogía, que estriba más en la unidad de la voz que en la del objeto. Y también por esto no existe una razón semejante acerca de los accidentes reales, pues éstos verdaderamente son entes, y quedan comprendidos de algún modo en la unidad del concepto objetivo del ente, como después veremos. Ni es tampoco necesario que todo cuanto de alguna manera se considera en una ciencia, quede contenido directamente bajo el objeto adecuado de la misma, ya que muchas cosas se consideran sólo de paso y por una cierta analogía o reducción, bien sea para que el mismo objeto propio quede más claro con su conocimiento, bien porque, conocido el objeto, se logra por analogía con el mismo el conocimiento de otras que, sin aquél, quedarían tal vez inasequibles. Del mismo modo, las propiedades que se demuestran acerca del sujeto no es menester que queden contenidas directamente en el objeto mismo, al menos, según todo cuanto encierran. Así, pues, aunque esta ciencia estudia muchas cosas relacionadas con los entes de razón, sin embargo con todo derecho quedan éstos excluídos del objeto pretendido por sí y directamente (excepto si se discute sólo acerca del nombre) por una y otra de las causas dichas. Efectivamente, en primer lugar, si esta ciencia dedica de alguna forma su atención a los entes de razón, no es por sí mismos, sino por cierta proporcionalidad que tienen con los entes reales, y esto con el

rationis. Haec autem excluduntur a consideratione directa huius scientiae ab eodem Aristotele, libro VI Metaph., in fine, ut ibidem omnes interpretes notarunt. Et ratio est, quia talia neque vere sunt entia sed fere nomine tantum, neque cum entibus realibus conveniunt in eodem conceptu entis, sed solum per quamdam imperfectam analogiam proportionalitatis, ut infra videbimus; obiectum autem adaequatum scientiae requirit unitatem aliquam obiectivam.

6. *Entia rationis quare excludantur ab obiecto huius scientiae.*— Unde non refert quod aliquando Aristoteles analogiam entis declaraverit prout se extendit ad haec entia, quia ibi non assignabat huius scientiae obiectum sed explicabat vocis significationem ad aequivocationem tollendam. Postea vero in proprio loco docuit ens non esse obiectum secundum totam illam analogiam, quae magis in unitate vocis quam obiecti consistit. Et propter hoc etiam non est similis ratio de accidentibus realibus; nam illa revera sunt entia et sub unitate conceptus obiectivi entis aliquo modo comprehenduntur, ut postea videbimus. Neque necesse est omnia quae aliquo modo considerantur in scientia, directe contineri sub adaequato obiecto eius, nam multa considerantur obiter per quamdam analogiam seu reductionem, vel ut eorum cognitione obiectum ipsum magis illustretur, vel quia, cognito obiecto per analogiam, ad illud caetera cognoscuntur, et fortasse aliter cognosci non possunt. Item proprietates subiecti quae de ipso demonstrantur, non est necesse directe contineri sub ipso obiecto, saltem secundum omnia quae includunt. Sic igitur, quamvis haec scientia multa consideret de entibus rationis, nihilominus merito excluduntur ab obiecto per se et directe intento (nisi quis velit de nomine contendere), propter utramque causam dictam. Nam imprimis entia rationis considerantur aliquo modo in hac scientia, non tamen per se, sed propter quamdam proportionalitatem quam habent

fin de distinguirlos de ellos y dar a entender mejor y más claramente qué es lo que tiene entidad y realidad en los entes y qué es lo que no tiene sino apariencia. De modo que se dirige la consideración sobre estos entes de razón más que para adquirir ciencia o conocimiento acerca de los mismos, para —por así decirlo— advertir que no son verdaderamente entes. Además, se estudian también para explicar las propiedades del ente real y del objeto de esta ciencia, propiedades que no podemos concebir ni declarar suficientemente sino por medio de tales entes de razón; por este motivo, pues, trata también esta ciencia de algún modo del género y la especie para explicar las unidades de las cosas, y así por el estilo en otros temas, como puede verse por el libro IV de la *Metafísica,* c. 1 y 2, y por los libros VI y VII, y aparecerá más claramente a lo largo de este tratado. Por último, con frecuencia se trata también de estos entes a causa de algún fundamento real que tienen en las cosas, o incluso porque tal fundamento mismo no puede conocerse suficientemente, ni quedar su realidad bastante declarada, si no se explica antes qué denominaciones de razón se hallan allí mezcladas.

7. *Se refutan los fundamentos de las precedentes opiniones.*— Por consiguiente, los argumentos de las opiniones precedentes prueban ciertamente que tales entes se estudian en esta ciencia, pero no porque sean partes contenidas direcmente bajo su objeto. Más todavía, en mi parecer no pertenecen por sí y primariamente a ninguna ciencia, ya que no siendo entes, sino privaciones de entidad, no son cognoscibles por sí más que como cosas que se apartan de la verdadera razón de ente, que es la que por sí misma se estudia, o también en cuanto que de algún modo parecen acompañar a aquélla. En el primer sentido, trata el Filósofo de la ceguera, de las tinieblas y del vacío como defectos y privaciones de la vista, de la luz y del lugar real. En el segundo, tratan muchos de las relaciones o denominaciones de razón. El dialéctico por cuanto que a él le pertenece dirigir y ordenar los conceptos reales de la mente de los que se sacan las denominaciones de razón y en los que estas relaciones de razón se fundan; pero también son estudiadas por el filósofo, o pueden serlo al menos, puesto que es él quien investiga por sí mismas y propiamente las operaciones del entendi-

cum entibus realibus, et ut ab eis distinguantur, et ut melius et clarius concipiatur quid habeat in entibus entitatem et realitatem, quid vero non habeat nisi solam speciem eius. Unde (ut sic dicam) magis considerantur haec rationis entia ut cognoscantur non esse entia, quam ut eorum scientia vel cognitio acquiratur. Deinde considerantur ad declarandas proprietates entis realis et obiecti huius scientiae, quae a nobis non satis concipiuntur et explicantur, nisi per huiusmodi entia rationis; ita enim agit haec scientia aliquo modo de genere et specie ad explicandas rerum unitates, et sic de aliis, ut sumitur ex IV Metaph., c. 1 et 2, et ex lib. VI et VII, ex discursuque materiae id magis constabit. Deinde saepe tractatur de his entibus ratione alicuius realis fundamenti quod habent in rebus, vel certe quia fundamentum ipsum non potest satis cognosci, neque eius realitas a nobis declarari, nisi prius explicemus quaenam denominationes rationis ibi misceantur.

7. *Solvuntur fundamenta praecedentium opininum.*— Argumenta igitur praecedentium opinionum probant quidem huiusmodi entia considerari in hac scientia, non vero quod sint partes directe contentae sub obiecto eius. Immo, ut ego existimo, ad nullam scientiam per se et primario pertinent, quia, cum non sint entia, sed potius defectus entium, non sunt per se scibilia, sed quatenus deficiunt a vera ratione entium, quae per se consideratur, vel quatenus aliquo modo illam comitari videntur. Priori modo agit Philosophus de caecitate, et de tenebris ac vacuo, quatenus sunt defectus privationesque visus, lucis ac realis loci. Posteriori modo tractant multi de relationibus seu denominationibus rationis. Dialecticus, in quantum ad illum pertinet dirigere et ordinare reales conceptus mentis, a quibus denominationes rationis sumuntur, et in quibus hae relationes rationis fundantur: a Philosopho vero etiam considerantur, vel considerari possunt, quatenus ipse et per se

miento, no sólo las directas, sino también las reflejas, y los objetos de ellas. Y en esta ciencia, finalmente, se estudian por las razones antes dichas.

Exposición de la tercera opinión

8. Abandonadas, pues, ya estas opiniones que dilataban excesivamente el objeto de esta ciencia, nos encontramos con varias más que lo restringen también demasiado. Así, pues, la tercera opinión, diametralmente opuesta a las anteriores, considera sólo objeto adecuado de esta ciencia el supremo ser real; es decir: Dios. Refiere esta opinión San Alberto Magno al principio de la *Metafísica*, tomándolo de Alfarabí en su libro *De Divisione Scientiarum*, y puede atribuirse asimismo a Averroes, I *Physicorum*, comentario último. En él reprende a Avicena por cuanto afirma éste que pertenece al metafísico demostrar la existencia de un primer principio; sin embargo —objeta Averroes—, no hay ciencia alguna que demuestre la existencia de su objeto, y Dios, o el primer principio, es el objeto de toda filosofía. Aristóteles también, al comienzo de su libro I de la *Metafísica*, afirma que esta ciencia estudia la primera causa de las cosas, por lo cual es la más divina y, por ello, como hemos visto, la llama *teología*. Y como la teología no es otra cosa que la ciencia de Dios, será, por consiguiente, Dios el objeto de esta ciencia: porque es del objeto precisamente de donde cada ciencia adquiere su dignidad y prestancia y los atributos y nombres con que tal dignidad se significa, y como Dios es el objeto más elevado, El tendrá que ser el objeto de la más elevada y digna de las ciencias.

9. *Solución de una objeción.*— Ni basta con decir que Dios es el objeto principal de esta ciencia, y que esto basta ya para conferirle tal dignidad y denominación, aunque no sea precisamente su objeto adecuado, pues a esto se opondría el argumento aducido. Primero, porque es más noble y excelente tener a Dios por objeto adecuado que sólo por objeto principal, y al ser esta ciencia la más noble de cuantas pueden adquirirse con la luz natural del entendimiento, ha de ser Dios su objeto adecuado. Se prueba el primer antecedente según su propia razón, porque Dios es algo más noble de lo que pueda ser cualquier razón común a

proprie speculatur operationes intellectus, non solum directas, sed etiam reflexas, et obiecta earum. In hac vero scientia considerantur ob rationes iam dictas.

Tertia opinio exponitur

8. Praetermissis ergo his sententiis quae nimium amplificabant huius scientiae obiectum, sunt plures aliae quae nimium illud coarctant. Tertia itaque opinio, et per extremum opposita, solum supremum ens reale (Deum videlicet) facit obiectum huius scientiae adaequatum. Hanc opinionem refert Albertus in principio Metaphysicae ex Alpharabio, lib. de Divisione scientiarum, potestque tribui Averroi, I Physicorum, comm. ult.; reprehendit enim Avicennam eo quod dixerit ad primum philosophum pertinere demonstrare primum principium esse: at (obiicit Averroes) nulla scientia demonstrat suum obiectum esse; Deus autem seu primum principium est obiectum totius philosophiae. Aristoteles etiam, libro I Metaph., in principio, ait

causam, et ideo esse maxime divinam, quare, ut vidimus, *theologiam* illam appellat; theologia autem nihil aliud est quam scientia de Deo; erit ergo Deus huius scientiae obiectum; nam ex obiecto accipit scientia suam dignitatem et praestantiam, eaque attributa vel nomina quibus talis dignitas indicatur; sed praestantissimum obiectum est Deus; ergo hoc debet esse obiectum praestantissimae ac dignissimae scientiae.

9. *Occurritur obiectioni.*— Neque satisfaciet qui respondeat Deum esse praecipuum huius scientiae obiectum, idque satis esse ad illam scientiae dignitatem et appellationem, licet obiectum adaequatum non sit. Contra hoc enim urgetur argumentum. Primo, quia nobilius et excellentius est habere Deum pro obiecto adaequato quam solum pro principali; est autem haec scientia nobilissima omnium quae possunt naturali intellectus lumine acquiri; ergo Deus est adaequatum obiectum eius. Primum antecedens probatur, quia Deus secundum propriam rationem quid nobilius est quam esse possit

Dios y a la criatura, como consta evidentemente, ya que Dios es un ser infinitamente perfecto, según su propia razón, y cualquier otra razón más abstracta ni dice de sí ni requiere tampoco la infinita perfección. Ahora bien: aquella ciencia que tiene a Dios por objeto adecuado, tiende hacia El inmediatamente y esencial y primariamente según su propia razón, y, en cambio, la ciencia que sólo considera a Dios como su objeto principal, puede versar, a lo sumo, esencial y primariamente, sobre alguna razón entitativa común a Dios y a las criaturas. Luego, aquella primera ciencia será mucho más noble, puesto que la nobleza de una ciencia se toma de aquel objeto al cual tiende esencial y primariamente.

Esto mismo puede también quedar declarado y confirmado con ejemplos, pues el entendimiento divino, porque es el más noble de todos, tiene sólo a Dios como objeto adecuado, y no alcanza ninguna otra cosa sino en cuanto se manifiesta en Dios mismo o por medio de Dios. De modo semejante, es más noble la visión beatífica que tiene a Dios por objeto adecuado, que aquella que inmediatamente alcanzase a Dios y a otras cosas bajo alguna razón común a ambas. Y, finalmente, por esta razón se dice que la teología sobrenatural tiene por objeto adecuado a solo Dios, en cuanto sobrenaturalmente revelado; luego, por el mismo motivo, Dios, en cuanto cognoscible por la luz natural de nuestro entendimiento, será el objeto adecuado de esta teología natural.

Más todavía, podemos argumentar que Dios no puede ser el principal objeto de esta ciencia si no es su objeto adecuado, porque Dios y la criatura no pueden coincidir en una misma razón común de objeto cognoscible; luego, o hay que decir que Dios es el objeto adecuado de esta ciencia, o hay que excluirle enteramente de su objeto. El antecedente se ve claro, ya que, en primer lugar, Dios es un objeto inteligible de orden muy diferente y más elevado de lo que pueda serlo cualquier objeto creado, y dista Dios más de cualquier objeto creado, en el orden de la abstracción e inmaterialidad, de lo que distan entre sí todos los objetos creados, considerados según sus propias razones; y como no pueden convenir todos los objetos creados, según sus propias razones, bajo el único objeto adecuado de

ut per se constat, quia Deus secundum propriam rationem est ens infinite perfectum; omnis autem alia ratio abstractior ex se non dicit neque requirit infinitam perfectionem; sed illa scientia quae habet pro obiecto adaequato Deum, immediate et per se primo tendit in ipsum secundum propriam rationem eius; illa vero scientia quae solum respicit Deum ut principale obiectum, ad summum potest per se primo versari circa aliquam rationem entis communem Deo et creaturis; ergo illa prior scientia erit longe nobilior, quia nobilitas scientiae sumitur ex illo obiecto in quod per se primo tendit. Quod etiam potest exemplis declarari et confirmari, quia divinus intellectus nobilissimus omnium est, et ideo solum Deum habet pro adaequato obiecto, nihilque aliud attingit, nisi in quantum in ipsomet Deo, seu per ipsum manifestatur. Similiter visio beata nobilior est habens Deum pro adaequato obiecto quam si immediate attingeret Deum et aliquid aliud sub aliqua ratione communi. Et denique

propter hanc causam theologia supernaturalis censetur habere pro adaequato obiecto solum Deum ut supernaturaliter revelatum; ergo eadem ratione Deus, ut naturali lumine intellectus nostri cognoscibilis, erit adaequatum obiectum huius naturalis theologiae. Quin potius argumentari possumus Deum non posse esse principale obiectum huius scientiae, si non est adaequatum, quia Deus et creatura non possunt convenire sub aliqua communi ratione obiecti scibilis; ergo, vel Deus dicendus est adaequatum obiectum huius scientiae, vel omnino excludendus ab obiecto illius. Antecedens patet, primo, quia Deus est obiectum intelligibile longe alterius rationis et eminentioris, quam sit omne obiectum creatum, magisque distat Deus ab obiecto quovis creato, in abstractione et immaterialitate, quam distent omnia entia creata secundum proprias rationes suas; sed non possunt omnia obiecta creata convenire secundum proprias rationes sub uno adaequato obiecto huius scientiae; ergo multo

esta ciencia, mucho menos podrán convenir Dios y las criaturas. Además, porque el objeto común tiene prioridad de naturaleza sobre aquellos que bajo el mismo se contienen, por ser superior a ellos y no admitir reciprocidad en el orden de la subsistencia; ahora bien: nada puede ser anterior por naturaleza a Dios, luego, no puede ser éste el objeto principal contenido bajo uno común. Ha de ser, pues, el objeto adecuado.

10. *Se resuelve una objeción.*— Y si se objeta que la metafísica no sólo trata de Dios, sino de muchas cosas más, responden que las demás cosas no son estudiadas directamente en razón de sí mismas, sino en cuanto que pueden contribuir al conocimiento de Dios. Y de este mismo modo, Aristóteles, en el libro XII de la *Metafísica*, concluye el tratado de Dios, y todas las cosas que estudió en los libros anteriores quedan referidas a esto último como a conclusión preferentemente pretendida. De aquí también que Santo Tomás, I-II, q. 56, a. 2, y Cayetano en el mismo sitio, afirmen que esta ciencia trata de aquello que es último respecto de todo conocimiento, y que juzga de todos los principios por reducción a las causas primeras, lo cual interpreta Cayetano referido a la primera causa o más elevada que contiene eminentemente las razones primeras de la causación, las cuales no sólo son universales, sino que además dicen perfección absoluta, como son la causa final, la eficiente y la ejemplar; ya que la materia y la forma no son universales e incluyen imperfección.

Se rechaza la tercera opinión

11. Sin embargo, esta opinión no puede ser admitida, pues está en contra de Aristóteles y casi los restantes filósofos e intérpretes suyos, como veremos; está en contra también, por decirlo así, de la experiencia y de la doctrina que en esta ciencia suele darse, y que se juzga necesaria para su perfección y complemento: pues en ella se contienen y enseñan muchas cosas que por sí mismas son necesarias para el conocimiento de las cosas que no son Dios y para la perfección del entendimiento humano, en cuanto es capaz de ocuparse en el conocimiento de dichas cosas o en las razones y principios comunes, y que, por el contrario,

minus poterunt convenire Deus et alia entia creata. Deinde, quia commune obiectum est prius natura iis quae sub ipso continentur, quia est superius ipsis et cum eis non convertitur subsistendi consequentia; sed nihil potest esse prius natura Deo; ergo non potest esse obiectum principale contentum sub aliquo communi; erit ergo adaequatum.

10. *Solvitur obiectio.*— Quod si obiicias scientiam hanc non de solo Deo, sed de multis aliis rebus disserere, respondent alia non tractari in hac scientia per se seu propter se, sed quatenus ad Dei cognitionem conferre possunt. Et ita Aristoteles in XII lib. Metaphysicae concludit scientiam de Deo, omnia vero quae in superioribus libris tradit, ad illum ultimum tamquam ad conclusionem praecipue intentam referuntur. Unde D. Thomas, I-II, q. 56, a. 2, et Caietanus ibi, dicunt hanc scientiam versari circa id quod est ultimum respectu totius cognitionis, et iudicare de omnibus principiis per resolutionem ad primas causas, quod Caietanus interpretatur de prima seu altissima causa, quae eminenter continet primas rationes causandi, quae et universales sunt et ad perfectionem simpliciter pertinent, ut sunt finis, efficiens, exemplar; nam materia et forma universales non sunt, et imperfectionem includunt.

Reiicitur tertia opinio

11. Nihilominus haec sententia probanda non est; repugnat enim Aristoteli et reliquis fere philosophis et interpretibus eius, ut videbimus; repugnat etiam ipsi (ut sic dicam) experientiae et doctrinae quae in hac scientia tradi solet, et ad eius perfectionem et complementum necessaria censetur: nam in ea multa continentur et docentur, quae per se sunt necessaria ad alias res cognoscendas praeter Deum, et ad perfectionem intellectus humani, quatenus in huiusmodi rebus vel in rationibus ac principiis communibus cognoscendis versari potest, et

para el conocimiento de Dios poco o nada conducen, ni se refieren tampoco a esto, ya por el modo, ya por la razón misma de esta ciencia, cualquiera que sea, por lo demás, la intención del cognoscente.

Hay finalmente una razón *a priori*, y es que esta ciencia, al proceder por discurso natural, no alcanza a Dios como es en sí, sino tal como puede manifestarse con la luz natural del entendimiento humano, a partir de las criaturas; y por esto, no puede haber ciencia alguna natural que le alcance y tenga como objeto adecuado, ya que la razón por la que se le alcanza es siempre común con las demás cosas creadas. Por lo cual, consta que es verdad lo que se ha dicho tratando del fundamento de la sentencia anterior; a saber: que Dios queda contenido en el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado.

12. Vamos ahora, pues, a responder a las instancias o réplicas. Respecto de la primera, ciertamente confesamos que es una gran excelencia para una ciencia tener a Dios de tal forma por objeto, que se dirija, esencial y primariamente, sólo hacia El, y por El a las restantes cosas; pero, con todo, decimos que esta perfección supera las fuerzas naturales del ingenio humano y las de la ciencia que, por medio de ellas, puede adquirirse; y, por consiguiente, aunque la metafísica sea la ciencia más noble dentro de su orden, no por ello hay que atribuirle tan grande perfección. Ni en esto ha de ser comparada con el entendimiento divino y la visión beatífica; más todavía, ni siquiera con la teología sobrenatural, que procede siempre guiada por una luz más elevada y desde principios más altos. Y, a pesar de todo, ni siquiera de la teología sobrenatural consta que sólo tenga a Dios por objeto adecuado, ya que hay muchos que juzgan que no es Dios, sino el ente revelado, el objeto adecuado de esta ciencia, pues la revelación divina, que es la razón formal *sub qua* de dicho objeto, puede recaer igualmente en Dios y en las otras cosas, en cuanto a la fuerza y razón del conocimiento, aunque por razón del fin y excelencia de la cosa revelada, supere Dios a todas las cosas y, por ello, suela ser llamado u objeto principal o simplemente objeto, considerando las cosas prácticamente y en orden a las costumbres. Pero de esto en otra ocasión se hablará.

ad Deum cognoscendum vel nihil vel parum conducunt, neque ex modo aut ratione talis scientiae ad hoc referuntur, quidquid sit de intentione scientis. Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae ipsum attingat et respiciat ut adaequatum obiectum, quia ratio sub qua attingitur semper communis est aliis rebus creatis. Unde constat recte dictum esse, tractando fundamentum superioris sententiae, Deum contineri sub obiecto huius scientiae ut primum ac praecipuum obiectum, non tamen ut adaequatum.

12. Ad instantias vero seu replicas respondetur. Ad primam quidem, fatemur esse magnam excellentiam scientiae habere Deum pro obiecto, in quod solum per se ac primario tendat et per illud in reliqua; dicimus tamen hanc perfectionem superare naturales vires ingenii humani et scientiae quae per illas acquiri potest; et ideo, quamvis haec scientia sit nobilissima intra suum ordinem, non propterea illi tribuenda est tanta perfectio. Neque in hoc est comparanda cum intellectu divino ac visione beata; immo nec cum theologia supernaturali, quae sub altiori lumine, et ex altioribus principiis procedit. Quamquam nec de supernaturali theologia constet solum Deum esse obiectum adaequatum illius; multi enim censent non Deum, sed ens revelatum esse obiectum adaequatum illius doctrinae; quia divina revelatio, quae est ratio formalis sub qua illius obiecti, aeque cadere potest in Deum et res alias, quod attinet ad vim et rationem cognoscendi, quamvis in ratione finis et in excellentia rei revelatae Deus omnia superet, et ideo dici soleat vel principale obiectum, vel simpliciter obiectum, practice et in ordine ad mores res considerando. Sed de hoc alias.

13. *¿Puede convenir Dios con la criatura en la razón de objeto?*— A lo último se puede responder que no repugna que Dios, en cuanto conocido por las criaturas, convenga con ellas en alguna razón común de objeto, pues aunque en su misma entidad, y según su naturaleza, dista más de cualquier criatura de lo que pueden distar éstas entre sí, con todo, teniendo presente lo que puede conocerse acerca de El con ciencia natural, y la razón y modo con que se puede manifestar a partir de las criaturas, puede hallarse mayor proporción y conveniencia entre Dios y las criaturas que entre cualesquiera criaturas entre sí.

Ni se requiere tampoco para constituir semejante objeto adecuado que incluya bajo sí a Dios, que exista alguna cosa o alguna razón de ente que sea por naturaleza anterior a Dios, sino que es suficiente que se dé según la abstracción o consideración del entendimiento, lo cual no envuelve repugnancia, como mostraremos después tratando del concepto de ente. Pues del mismo modo que puede entenderse una cierta conveniencia o semejanza imperfecta entre Dios y las criaturas en la razón de ente, sustancia o espíritu, así también pueden darse algunos conceptos que, según la razón, sean anteriores a Dios en la universalidad de la predicación; y esta prioridad no es de naturaleza, ni por razón de la causalidad, como consta evidentemente, ni por razón de la independencia o prioridad en la subsistencia, pues cualquier razón común a Dios y a las criaturas, por más abstractamente que se considere, de tal manera se refiere a Dios, que no puede existir en la realidad, sino en el mismo Dios o con dependencia de Dios, y, por ello, no puede ser anterior en naturaleza a Dios.

Se refuta la cuarta opinión

14. *Dos testimonios de Aristóteles en favor de esta opinión.*— Por lo dicho contra la opinión precedente, fácilmente quedan excluídas otras dos, ciertamente poco probables.

La cuarta opinión es, por consiguiente, que la sustancia o ente inmaterial, en cuanto que incluye en sí sólo a Dios y a las inteligencias, es el objeto adecuado de esta ciencia; opinión que suele atribuirse al Comentador en el libro

13. *Deus an cum creaturis in ratione obiecti possit convenire.*— Ad ultimum respondetur non repugnare Deum, ut cognitum per creaturas, convenire cum illis in aliqua ratione communi obiecti; nam, licet in suo esse et secundum se magis distet a creatura qualibet quam ipsae inter se, tamen secundum ea quae de ipso manifestari possunt scientia naturali, et iuxta rationem et modum quo manifestari possunt ex creaturis, maior proportio et convenientia inveniri potest inter Deum et creaturas quam inter aliquas creaturas inter se. Neque ad huiusmodi obiectum adaequatum constituendum, quod Deum sub se comprehendat, necesse est dari aliquid vel aliquam rationem entis quae sit prior natura Deo, sed satis est ut detur secundum abstractionem vel considerationem intellectus, quod non repugnat, ut infra ostendemus tractando de conceptu entis. Sicut enim intelligi potest convenientia aliqua vel similitudo imperfecta inter Deum et creaturas in ratione entis, substantiae, vel spiritus, ita possunt dari aliqui conceptus secundum rationem priores Deo in universalitate praedicationis; haec autem non est prioritas naturae nec ratione causalitatis, ut per se constat, nec ratione independentiae seu prioritatis in subsistendo; nam omnis ratio, quantumvis abstrahatur, communis Deo et creaturis, ita comparatur ad Deum ut existere non possit in rerum natura nisi in ipsomet Deo vel dependenter a Deo, et ideo non potest esse prior natura ipsomet Deo.

Refutatur quarta opinio

14. *Aristotelis duo testimonia pro hac sententia afferuntur.*— Atque ex dictis contra praecedentem sententiam facile excluduntur duae aliae parum certe probabiles. Quarta ergo opinio sit substantiam aut ens immateriale, prout in se includit solum Deum et intelligentias, esse adaequatum obiectum huius scientiae. Quae opinio solet tribui Commentatori, I Phys., comm. ultimo.

I de la *Física,* comentario último. Pero allí sólo dice que las inteligencias, por sí mismas, pertenecen al objeto de esta ciencia, no que sean el objeto adecuado.

Puede esta opinión defenderse fijándose en el desarrollo o división de las ciencias, pues omitidas las ciencias racionales, que más bien son como artes y se ocupan de las voces o de los conceptos, y las ciencias matemáticas, que no tratan de la sustancia, sino de la sola cantidad, entre las ciencias que se ocupan de la sustancia, la filosofía trata de todas las sustancias generables y corruptibles, y de las sustancias corpóreas incorruptibles, y de la sustancia compuesta de materia y forma inmaterial, como es el hombre, y de la misma forma inmaterial, es decir, del alma racional, y finalmente, de los cinco grados u órdenes de sustancias materiales, a saber: de los cuerpos simples, de los compuestos inanimados, de los compuestos con sola vida vegetativa, con sola vida sensitiva y con vida racional, y de todas sus propiedades. Nada queda, pues, por estudiar en la realidad, excepto las sustancias inmateriales; ellas son, pues, las que cubren el objeto adecuado de esta ciencia.

Todo este razonamiento puede confirmarse, en primer lugar, con un doble testimonio de Aristóteles. Uno está en el libro IV de la *Metafísica,* texto 4, donde dice que son tantas las partes de la filosofía cuantas son las sustancias; por lo cual, como son dos las clases de sustancia, material e inmaterial, así son dos las ciencias que filosofan acerca de ellas, de donde concluye que la filosofía primera es la que considera la primera sustancia, esto es, la inmaterial.

El segundo testimonio está en el libro VI de la *Metafísica,* texto 3, donde afirma Aristóteles que si no existiesen sustancias que prescindiesen de la materia según el ser, la filosofía natural sería la primera y no habría otra ciencia necesaria fuera de ella; luego, toda la razón objetiva de esta ciencia, que la constituye a su modo y la distingue de las demás, es la sustancia inmaterial; ésta ha de ser, por tanto, su objeto adecuado.

En segundo lugar se confirma esta opinión porque comúnmente se distinguen la filosofía natural, la matemática y la metafísica por la abstracción de sus objetos, ya que la física estudia las cosas que constan de materia sensible;

Sed ibi solum dicit intelligentias per se pertinere ad obiectum huius scientiae, non vero esse adaequatum obiectum. Potest autem haec opinio suaderi ex discursu seu partitione scientiarum; omissis enim scientiis rationalibus, quae potius sunt artes quaedam et de vocibus seu conceptibus tractant, et scientiis mathematicis, quae non agunt de substantia sed de sola quantitate, inter scientias quae agunt de substantiis, philosophia tractat de omnibus substantiis generabilibus et corruptibilibus, et de substantiis etiam corporeis incorruptibilibus, et de substantia etiam composita ex materia, et immateriali[1] forma, qualis est homo, et de ipsa etiam forma immateriali, anima scilicet rationali, ac denique de quinque gradibus seu ordinibus materialium substantiarum, scilicet simplicium corporum, mixtorum inanimatorum, vegetabilium tantum, sentientium tantum, et rationalium, et de omnibus proprietatibus eorum. Nihil ergo sciendum superest in rebus praeter inmmateriales substantias; illae ergo complent obiectum adaequatum huius scientiae. Qui totus discursus primo confirmari potest duplici testimonio Aristotelis. Unum est IV Metaph., text. 4, ubi dicit tot esse partes philosophiae quot substantiae. Unde, sicut duplex est substantia, materialis scilicet et immaterialis, ita duplex est scientia quae de substantiis philosophatur; unde concludit illam esse primam philosophiam quae primam substantiam, id est, immaterialem contemplatur. Alterum testimonium est VI Metaph., text. 3, ubi Aristoteles ait, si non essent substantiae secundum esse abstrahentes a materia, naturalem philosophiam fore primam, neque praeter illam fore aliam scientiam necessariam; ergo tota ratio obiectiva huius scientiae, quae illam suo modo constituit et ab aliis distinguit, est substantia immaterialis; haec ergo est adaequatum obiectum eius. Secundo confirmatur, quia communiter distinguuntur philosophia naturalis, mathematica et metaphysica, ex abstractione obiectorum; nam physica considerat res materia sensibili constantes; ma-

[1] *Immortali,* en algunas ediciones (N. de los EE.).

la matemática prescinde de aquella materia, según la razón, no según el ser y, por eso, se dice que no abstrae de la materia inteligible; la metafísica, en cambio, abstrae de la materia tanto sensible como inteligible, no sólo según la razón, sino también según el ser. Y como sola la sustancia inmaterial abstrae de la materia según el ser, es ella el objeto adecuado de esta ciencia.

15. Pero esta opinión, como he dicho, no tiene mayor probabilidad que la precedente, y de aquí que no haya ningún autor serio que la defienda, ya que en todo el razonamiento expuesto procede con criterio poco amplio. Acertadamente prueba el argumento que las sustancias inmateriales pertenecen como las que más al objeto de esta ciencia. Prueba también que de las cosas que existen en el orden real, ningunas otras caen por sí y por propias razones bajo el objeto de esta ciencia, más que las sustancias inmateriales, como diremos contra Egidio poco después. Pero no prueba ni concluye rectamente que la sustancia inmaterial, como tal, sea el objeto adecuado de esta ciencia, ya que en la misma sustancia inmaterial pueden considerarse otras razones o conceptos objetivos más universales y comunes, acerca de los cuales, según su concepto adecuado, puede darse una ciencia, puesto que a tales razones corresponden sus propios principios y sus propiedades; y como ninguna otra ciencia, fuera de la metafísica, considera dichas razones, por consiguiente, el objeto adecuado de la metafísica ha de ser señalado desde un punto de vista más universal. Por tanto, aunque concedamos al discurso e inducción referidos que todas las cosas materiales, en los aspectos en que no convienen con las inmateriales, se conocen suficientemente por las demás ciencias distintas de la metafísica, no se concluye rectamente que la sustancia inmaterial, como tal, sea el objeto adecuado de la metafísica, pues todavía quedan razones comunes a unas y otras cosas o sustancias, en las que pueden llevarse a cabo sus propias demostraciones.

16. *Exposición de los testimonios de Aristóteles alegados en favor de la opinión precedente. Qué quiere decir abstraer de la materia según el ser.*—Y, por tanto, tampoco de los testimonios aducidos de Aristóteles puede concluirse algo

thematica abstrahit ab illa materia secundum rationem, non autem secundum esse, et ideo dicitur non abstrahere a materia intelligibili; metaphysica vero abstrahit a materia tam sensibili quam ab intelligibili, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse; sed sola substantia immaterialis abstrahit a materia secundum esse; ergo illa est obiectum adaequatum huius scientiae.

15. Haec vero sententia, ut dixi, non habet maiorem probabilitatem quam praecedens; unde nullus est gravis auctor qui illam defendat, nam in toto discursu facto diminute procedit. Probat quidem recte ille discursus substantias immateriales maxime pertinere ad obiectum huius scientiae. Probat etiam ex rebus subsistentibus in rerum natura nullas alias cadere per se et secundum proprias rationes sub obiectum huius scientiae praeter substantias immateriales, ut paulo inferius contra Aegidium dicemus. Non tamen probat nec recte concludit, substantiam immaterialem ut sic esse obiectum adaequatum huius scientiae, quia in ipsa immateriali substantia considerari possunt aliae rationes seu conceptus obiectivi universaliores et communiores, de quibus secundum adaequatam rationem potest aliqua scientia tradi, nam his rationibus respondent propria principia et proprietates; nulla autem alia scientia praeter metaphysicam has rationes contemplatur; igitur adaequatum metaphysicae obiectum sub aliqua universaliori ratione designandum est. Quamvis ergo discursui et inductioni factae concedamus omnes res materiales, secundum eas rationes in quibus cum immaterialibus non conveniunt, sufficienter sciri per alias scientias a metaphysica distinctas, non recte concluditur immaterialem substantiam ut sic esse obiectum huius scientiae adaequatum, quia adhuc supersunt rationes utrisque rebus seu substantiis communes, in quibus propriae demonstrationes fieri possunt.

16. *Aristotelis testimonia pro praecedenti opinione allata exponuntur.— Quid sit abstrahere a materia secundum esse.—* Et ideo ex testimoniis etiam Aristotelis nihil

en contra, ya que, como veremos inmediatamente, frecuentemente asigna éste a la metafísica un objeto más universal que la sustancia inmaterial.

En el primer lugar citado, sólo dice que las sustancias materiales e inmateriales, según sus propios conceptos, pertenecen a ciencias diversas, y que la ciencia que estudia las sustancias inmateriales goza de prioridad por su naturaleza y dignidad; y una y otra cosa es muy verdadera, aunque la sustancia inmaterial, como tal, no sea el objeto adecuado de esta ciencia, sino, de algún modo, el objeto propio en cuanto que sólo por esta ciencia es estudiado, tanto según su razón inmediata como según toda razón superior incluída en ella, y también según toda razón inferior o parte subjetiva que bajo tal aspecto pueda considerarse.

Y en el último texto, aquella oración condicional —*Si no hubiese otra sustancia superior a las materiales, la filosofía natural sería la primera y no sería necesaria ninguna otra ciencia*— es verdadera, no porque la sustancia inmaterial sea el objeto adecuado de la filosofía primera, sino porque, quitada esta sustancia, se arrebataría juntamente el objeto adecuado y el propio de la filosofía primera, porque no sólo desaparecería la sustancia inmaterial, sino también todas las razones de ente o de sustancia, comunes a las cosas materiales e inmateriales, y en esta hipótesis, al no haber ningunos entes inmateriales, tampoco habría ningunas razones de ente que prescindiesen de la materia según el ser y, por consiguiente, no habría necesidad de ninguna ciencia distinta. Por lo cual, también se ve que la segunda confirmación no concluye rectamente, puesto que no sólo la sustancia inmaterial como tal, sino también toda razón de ente más abstracta o elevada que aquélla, prescinde igualmente de la materia sensible e inteligible según el ser, ya que abstraer de la materia según el ser no es otra cosa que poder existir verdadera y realmente en la naturaleza sin materia; y esto es verdad no sólo de la sustancia inmaterial como tal, sino también de cualquier razón superior, ya que bastándole para existir la misma sustancia inmaterial, es claro que puede también existir en la realidad sin materia.

in contrarium colligi potest; ipse enim, ut statim videbimus, saepe assignat huic scientiae universalius obiectum quam sit substantia immaterialis. In priori autem loco citato solum dicit substantias materiales et immateriales secundum proprias rationes suas ad diversas scientias pertinere, et eam scientiam quae substantias immateriales contemplatur priorem esse natura et dignitate; utrumque autem verissimum est, etiamsi substantia immaterialis ut sic non sit adaequatum obiectum talis scientiae, sed aliquo modo proprium, in quantum a sola hac scientia consideratur, tam secundum immediatam rationem suam, quam secundum omnem rationem superiorem in illa inclusam, atque etiam secundum omnem rationem inferiorem seu partem subiectivam, quae sub tali ratione considerari possit. In posteriori autem loco conditionalis illa: *Si non esset alia substantia superior praeter materiales, naturalis philosophia esset prima, neque esset alia scientia necessaria,* verissima est, non quia substantia immaterialis sit adaequatum obiectum primae philosophiae, sed quia, hac substantia ablata, auferretur tam proprium quam adaequatum obiectum primae philosophiae, quia non solum auferretur immaterialis substantia, sed etiam omnes rationes entis vel substantiae communes rebus immaterialibus et materialibus, et data illa hypothesi, sicut nulla essent entia immaterialia, ita nullae etiam essent rationes entium abstrahentes a materia secundum esse, et ideo non esset necessaria alia scientia distincta. Ex quo etiam constat secundam confirmationem non recte concludere, quia non solum substantia immaterialis ut sic, sed etiam omnis ratio entis abstractior vel superior illa, abstrahit a materia sensibili et intelligibili secundum esse; nihil enim aliud est abstrahere a materia secundum esse, quam quod possit in rerum natura vere ac realiter existere absque materia; hoc autem verum est non tantum de substantia immateriali ut sic, sed etiam de quacumque ratione superiori, quae cum sufficienter existere possit in substantia ipsa immateriali, constat posse etiam in rebus existere sine materia.

17. Podrá alguno decir que, aun concediendo que sea esto verdad, sin embargo, dicho género de abstracción conviene de diverso modo a la sustancia inmaterial como tal y a las razones superiores, ya que a la sustancia o ente inmaterial le conviene por sí mismo, de modo positivo y necesario, puesto que ni la razón común de sustancia inmaterial ni ninguna cosa contenida bajo ella puede existir en la materia; en cambio, las razones más comunes, como son la de ente, sustancia, accidente y semejantes, sólo permisivamente —por decirlo así—, y como por razón ajena, participan de aquella abstracción; pueden, pues, efectivamente, existir sin materia en razón de una de las partes sometida a aquéllas, pero no les repugna existir en la materia por razón de otra parte. A esto se responde que lo dicho no es impedimento para que tales razones se hallen contenidas bajo el objeto de la metafísica y participen suficientemente de su abstracción, ya que por el mismo hecho de poder estas razones existir sin materia, no pueden pertenecer a una filosofía inferior o a la ciencia, como es claro. Ni requieren tampoco otra ciencia distinta de la metafísica, pues ésta o bien sería anterior a la metafísica, lo cual no puede afirmarse por ser la metafísica la filosofía primera, como vimos en Aristóteles, y por no haber objeto cognoscible alguno más noble que la sustancia inmaterial que abarca incluso a Dios; o bien sería una ciencia posterior e inferior a la metafísica, y esto tampoco puede decirse, ya porque la ciencia que estudia las sustancias inmateriales según sus propias razones, mucho más puede estudiar las otras razones que se encuentran en ellas, aunque sean comunes a otras cosas inferiores; ya también porque la ciencia humana y natural apenas puede alcanzar las sustancias inmateriales, si no es partiendo de las razones que son comunes a dichas sustancias y a otras cosas. Por lo cual, al objeto de esta ciencia le basta con no incluir en su concepto objetivo materia alguna, ni sensible ni inteligible. Si incluye además algún elemento que repugne a la materia, esto puede pertenecer ya a una mayor excelencia o propiedad del objeto, pero no es lo que le constituye como objeto adecuado.

17. Dices, esto hoc verum sit, diverso tamen modo convenire hoc abstractionis genus substantiae immateriali ut sic, et rationibus superioribus; nam substantiae seu enti immateriali convenit per se, positive ac necessario, quia nec communis ratio immaterialis substantiae, neque aliquid sub illa contentum potest in materia existere; at vero rationes communiores, ut sunt ratio entis, substantiae, accidentis, et similes, solum permissive (ut sic dicam) et quasi per aliud participant illam abstractionem; possunt enim existere absque materia ratione unius partis illis subiectae, non tamen eis repugnat esse in materia ratione alterius partis. Respondetur hoc nihil obstare quominus rationes illae sub obiecto huius scientiae contineantur sufficienterque illius abstractionem participent, quia, hoc ipso quod rationes illae possunt sine materia existere, nequeunt ad inferiorem philosophiam vel scientiam pertinere, ut per se notum est. Neque etiam requirunt aliam scientiam praeter hanc; vel enim esset prior quam metaphysica, quod non est asserendum, cum metaphysica sit prima philosophia, ut ex Aristotele vidimus, et cum nullum sit nobilius obiectum scibile quam sit substantia immaterialis, ut Deum comprehendit; vel esset scientia aliqua posterior et inferior, et hoc etiam dici non potest, tum quia scientia quae contemplatur substantias immateriales secundum proprias rationes potest multo magis contemplari rationes alias quae in eis sunt, licet sint communes aliis rebus inferioribus; tum etiam quia scientia humana et naturalis vix potest attingere substantias immateriales, nisi incipiendo a rationibus quae communes sint illis substantiis et aliis rebus. Quocirca ad obiectum huius scientiae satis est quod in conceptu obiectivo suo materiam non includat, neque sensibilem, neque intelligibilem. Quod vero includat etiam aliquid repugnans materiae, hoc potest pertinere ad maiorem quamdam excellentiam vel proprietatem obiecti, non tamen adaequatum obiectum constituit. Atque ad hanc et praecedentem sententiam reduci

Y a ésta y a la precedente opinión puede reducirse también la que Avicena recoge al principio de su *Metafísica*; a saber: la de aquellos que decían que el objeto adecuado de esta ciencia era la primera o primeras causas de las cosas; opinión que, así tomada, en absoluto es de sí improbable. Por lo demás, en qué grado pertenezca a esta ciencia el conocimiento de las causas, se dirá en la sección siguiente.

Exposición y refutación de la quinta opinión

18. La quinta opinión, que por lo que hemos adelantado queda *a fortiori* excluída, es enteramente diferente de las dos precedentes, según los diversos sentidos que puede tomar.

Dice que el ente dividido en diez predicamentos es el objeto adecuado de la metafísica; ahora bien: este ente puede ser concebido en dos sentidos diferentes, según las diversas opiniones. La primera supone que las sustancias inmateriales finitas y sus accidentes se colocan entre los predicamentos y, de este modo, el objeto será sólo el ente finito, y únicamente quedará Dios excluído de la razón de objeto, aunque no haya de quedar absolutamente excluído de la investigación de esta ciencia, al menos como causa primera de su objeto. En este sentido defiende esta opinión Flandria, I *Metaph.*, q. 1.

Otro sentido puede ser el que supone, según la opinión de algunos, que ninguna sustancia inmaterial queda colocada entre los predicamentos. Admitido esto, todas aquellas quedan excluídas de tal objeto, si dejamos sentado que éste es solamente el ente dividido en diez predicamentos. A la cual conclusión llegan así estos autores, partiendo de Aristóteles, pues éste, después que en el libro IV de la *Metafísica* determina al ente como objeto de esta ciencia, inmediatamente en el libro V lo divide en diez predicamentos. Añaden también el testimonio de Santo Tomás, que en algunos pasajes enseña que Dios y las inteligencias son estudiadas por el metafísico como principios y causas de su objeto, y no como partes del mismo. Traen también en favor de esto algunas conjeturas, que en parte han sido ya refutadas al tratar de la tercera opinión, pues aquellas razones con las que parecía probarse que Dios no podía ser el objeto principal de esta cien-

potest ea quam Avicenna attingit in principio suae Metaphysicae, eorum, scilicet, qui dicebant primam vel primas rerum causas esse obiectum adaequatum huius scientiae. Quae opinio ita absolute sumpta per se improbabilis est; qualiter autem causarum cognitio ad hanc scientiam pertineat, dicetur sectione sequenti.

Quinta opinio proponitur et confutatur

18. Quinta opinio, quae a fortiori etiam manet ex dictis improbata, est omnino diversa a duabus praecedentibus, iuxta diversos sensus illius; dicit enim ens divisum in decem praedicamenta esse adaequatum obiectum huius scientiae; dupliciter autem potest concipi hoc ens iuxta diversas opiniones. Primo, supponendo immateriales substantias finitas et accidentia earum in praedicamentis collocari, et hoc modo obiectum erit ens finitum, solumque excludetur Deus a ratione obiecti, quamvis non omnino excludatur a consideratione huius scientiae, saltem quatenus causa prima est obiecti eius, et hoc modo defendit hanc opinionem Flandria, I Metaph., q. 1. Alter sensus esse potest, si supponamus, iuxta aliorum opinionem, substantias omnes immateriales in nullo praedicamento collocari; hoc enim supposito, omnes illae ab huiusmodi obiecto excludentur, si statuamus illud esse solum ens in decem praedicamenta divisum. Quod hi auctores sic ex Aristotele colligunt: nam postquam ille, in lib. IV Metaphysicae, ens constituit obiectum huius scientiae, statim illud in lib. V divisit in decem praedicamenta. Addunt etiam D. Thomae testimonium, qui interdum docet Deum et intelligentias considerari a metaphysico ut principia et causas sui subiecti, non ut partes eius. Afferunt etiam nonnullas coniecturas, quae partim tractando tertiam opinionem solutae sunt; illae enim rationes quibus probari videbatur non posse Deum esse

cia si no era objeto adecuado, son empleadas por estos autores para probar que no puede ser objeto de ellas en modo alguno; pero a aquello ya se respondió. La parte que queda se solucionará al examinar la verdadera opinión.

19. *Dios pertenece al estudio de la metafísica, no sólo como causa de su objeto, sino también como parte principal del mismo.*— La opinión referida arriba es, por tanto, falsa e improbable en uno y otro sentido, y omito sobre todo el segundo sentido, que presupone una sentencia abiertamente falsa e impertinente para el presente caso, como es que las sustancias inmateriales finitas y sus propiedades no se colocan entre los predicamentos. Esto se ha afirmado sin ningún fundamento, puesto que en tales cosas hay verdaderos géneros y diferencias, y conveniencias unívocas con las cosas inferiores, como mostraremos después en su lugar adecuado. Además, nada tiene esto que ver en la determinación del objeto de una ciencia, pues, ¿qué importa que la cosa esté o no en un predicamento para que sea o no colocada bajo el objeto de una ciencia?

Además, por esta misma razón, se excluía ilegítimamente a Dios de este objeto, según la primera interpretación, a saber, precisamente porque no queda colocado entre los predicamentos; y esto está enteramente fuera de lugar. Es, además, falso que esta ciencia no trate de Dios como de su primario y principal objeto, sino como de un principio extrínseco únicamente. Y lo mismo hay que decir de las inteligencias, como claramente se deduce de Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, texto 7, donde afirma que la metafísica supera a la filosofía natural porque estudia la primera sustancia precisamente como objeto principal, pues como un principio extrínseco es también estudiada por la filosofía, como consta por el libro VIII de la *Física*. Además, en el libro VI, c. 1, dice Aristóteles que, como además de las sustancias naturales se da otra sustancia superior, también tiene que existir otra ciencia superior a la filosofía natural que extienda sus consideraciones sobre aquélla. Se entiende, pues, que trata de aquélla como de objeto principal, y lo mismo persuaden suficientemente todos los argumentos traídos en favor de la tercera y cuarta opinión. Pues Dios es un objeto de algún modo naturalmente cognoscible (y lo mismo se ha de entender siempre dicho

principale obiectum huius scientiae, nisi sit adaequatum, usurpantur ab his auctoribus ad probandum non posse ullo modo esse obiectum; sed illis iam responsum est. Alia autem earum pars solvetur examinando veram sententiam.

19. *Deus non solum ut causa obiecti metaphysicae, sed etiam ut pars illius praecipua ad hanc scientiam pertinet.*— Haec itaque opinio in utroque sensu falsa est et improbabilis, et imprimis omitto posteriorem sensum, qui supponit sententiam plane falsam et ad rem praesentem valde impertinentem, scilicet, substantias immateriales finitas et proprietates earum non collocari in praedicamentis; est enim hoc sine fundamento dictum, cum in rebus illis sint vera genera et differentiae, et convenientiae univocae cum inferioribus rebus, ut in sequentibus propriis locis ostendemus. Nihil etiam hoc refert ad obiectum scientiae assignandum; quid enim interest quod res sit vel non sit in praedicamento, ut sub obiecto scientiae collocetur, necne? Deinde ob hanc etiam rationem sine causa excluditur Deus ab hoc obiecto, iuxta priorem sensum, propterea quod in praedicamentis non collocetur; est enim id impertinens. Falsumque subinde est hanc scientiam non agere de Deo ut de primario ac principali obiecto suo, sed tantum ut de principio extrinseco. Idemque de caeteris intelligentiis dicendum est, ut aperte colligitur ex Aristotele, IV Metaphysicae, text. 7, ubi ait metaphysicam superare philosophiam naturalem, quia considerat primam substantiam, nimirum, ut praecipuum obiectum, nam ut extrinsecum principium etiam a philosophia aliquo modo consideratur, ut ex VIII Phys. patet. Praeterea, lib. VI, c. 1, dicit Aristoteles, quoniam praeter substantias naturales datur alia superior, dari etiam superiorem scientiam quam sit philosophia naturalis, quae de illa consideret. Intelligit ergo considerare de illa ut de obiecto praecipuo. Idemque satis convincunt omnia argumenta in favorem tertiae et quartae opinionis adducta. Nam. Deus est obiectum naturaliter scibile aliquo modo (idemque semper de caeteris intelligentiis dictum intelligatur); ergo pot-

de las restantes inteligencias); luego, puede entrar en el ámbito de una ciencia natural, no sólo como principio extrínseco, sino también como objeto principal; luego, tal dignidad pertenece a esta ciencia. Se prueba esta consecuencia no sólo porque es la primera y más digna de todas las ciencias naturales, dignidad de la que no se la puede privar sin causa, sino también porque no se puede investigar acerca de Dios por un camino y modo más elevado que el que esta ciencia emplea. Con lo que se confirma que la metafísica no sólo estudia a Dios bajo la exclusiva relación de principio, sino que además, después que llegó a El y le conoció bajo esta razón, investiga ya independientemente su naturaleza y atributos cuanto le es posible con la luz natural, como consta por el libro XII de la *Metafísica;* luego, absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia. Se confirma esto en segundo lugar, porque la metafísica es la más perfecta sabiduría natural; luego, trata de las realidades y causas primeras y más universales y de los primeros principios más generales, que abarcan incluso al mismo Dios, tales como *Una cosa es o no es,* y semejantes; luego, es menester que abrace a Dios en su mismo objeto.

20. Ni tampoco Santo Tomás enseñó nunca cosa alguna en contra de esto, pues al decir que esta ciencia llega al conocimiento de Dios bajo la razón de principio, no niega que la misma ciencia trate de Dios como de su objeto principal, como fácilmente puede constar en los mismos pasajes, y por lo que después diremos.

El hecho de que Aristóteles haya dividido el ente en diez predicamentos, tampoco se opone, pues si tal división se entiende referida sólo a aquellas cosas que sólo directamente quedan colocadas entre los predicamentos, se ve que lo dividido no es el ente, en cuanto objeto adecuado de esta ciencia, ya que éste no sólo incluye los entes que están directamente incluídos en los predicamentos, sino también otras razones trascendentales y análogas, como las de accidente, forma y parecidas, y también las diferencias de los entes. Pero si bajo tal división se entienden incluídas aquellas cosas que pueden reducirse a dichos capítulos, en este sentido también Dios puede reducirse a la sustancia; por

est cadere sub aliquam naturalem scientiam, non solum ut principium extrinsecum, sed etiam ut obiectum praecipuum; ergo haec dignitas pertinet ad hanc scientiam. Probatur consequentia, tum quia haec est omnium naturalium scientiarum prima et dignissima, quae non est sine causa hac excellentia privanda; tum etiam quia non potest altiori via et modo Deus naturaliter investigari quam in hac scientia fiat. Unde confirmatur quia haec scientia non solum considerat Deum sub praeciso respectu principii, sed postquam ad Deum pervenit ipsumque sub dicta ratione principii invenit, eius naturam et attributa absolute inquirit, quantum potest naturali lumine, ut ex XII lib. Metaphysicae constat; ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae. Confirmatur secundo, quia haec scientia est perfectissima sapientia naturalis; ergo considerat de rebus et causis primis et universalissimis, et de primis principiis generalissimis, quae Deum ipsum comprehendunt, ut: *Quodlibet est vel non est,* et similibus; ergo necesse est ut sub obiecto suo Deum complectatur.

20. Nec D. Thomas unquam oppositum docuit, sed solum hanc scientiam pervenire ad cognitionem Dei sub ratione principii; non tamen negat eamdem scientiam tractare de Deo ut de praecipuo obiecto, ut ex eisdem locis facile constare potest, et ex his quae infra dicemus. Quod autem Aristoteles diviserit ens in decem praedicamenta, nihil obstat; nam si illa divisio intelligatur de his quae directe tantum in praedicamento collocantur, sic constat divisum eius non esse ens prout est adaequatum obiectum huius scientiae, nam illud non solum complectitur entia quae in praedicamentis directe collocantur, sed etiam alias rationes transcendentales et analogas, ut accidentis, formae, et similes, atque etiam differentias entium. Si autem sub ea divisione intelligantur ea quae ad illa capita revocantur, sic etiam Deus dici potest ad substantiam reduci; ens ergo, vel substantia, prout est huius

tanto, el ente o la sustancia, en cuanto objeto de esta ciencia, no excluye a Dios o a las inteligencias.

Se propone la sexta opinión y se da juicio sobre ella

21. La sexta opinión, que se atribuye a Buridano, afirma que el objeto adecuado de esta ciencia es la sustancia en cuanto sustancia; es decir: en cuanto prescinde de la materialidad o inmaterialidad, finitud o infinitud. Que este objeto no puede contraerse más, lo prueba suficientemente cuanto se dijo contra las tres opiniones inmediatamente anteriores; y que tampoco puede tomarse con más abstracción, puede verse en Aristóteles, libro VII de la *Metafísica*, texto 5, donde después de dividir al ente en sustancia y accidente y de decir que sólo la sustancia es ente simplemente, concluye así: *Por lo cual, nosotros tenemos que investigar en primer lugar, y sobre todo y únicamente —por decirlo así—, qué es el ente en este sentido.* Las cuales palabras parecen indicar que el objeto propio de esta doctrina lo constituye la sustancia. Por ello, en el libro XII, al comienzo, escribe así: *Nuestro estudio versa sobre la sustancia, ya que se buscan los principios y causas de las sustancias.* De los dos pasajes se puede tomar también el argumento: la sustancia y el accidente de tal forma se relacionan, que la sustancia existe por sí, y el accidente, como propiedad de la sustancia; luego, esta ciencia trata de la sustancia como de su objeto propio, y del accidente como de una propiedad de su objeto; luego, el objeto adecuado de esta ciencia no es preciso que esté situado en algo más abstracto que la sustancia como tal. La consecuencia es clara, ya que nada puede ser más abstracto a no ser algo que fuera común directamente o *in recto* a la sustancia y al accidente; pero no debe hacerse esta determinación, ya que el objeto adecuado de una ciencia no es lo común al sujeto del que se demuestran las propiedades y a las propiedades mismas, sino que el objeto adecuado es aquel sujeto del que se demuestran las propiedades, pues, de lo contrario, entrarían en el campo de la ciencia con igual derecho el sujeto y las propiedades que se dicen acerca de él, y sobre la razón común a uno y otro (que vendría a ser el objeto adecua-

scientiae obiectum, non excludit Deum aut intelligentias.

Proponitur sexta opinio, ferturque de illa iudicium

21. Sexta opinio, quae Buridani esse dicitur, est obiectum adaequatum huius scientiae esse substantiam, quatenus substantia est, id est, ut abstrahit a materiali et immateriali, finita et infinita. Quod enim hoc obiectum non possit esse contractius, probant satis ea quae contra tres proximas praecedentes opiniones dicta sunt. Quod autem neque abstractius esse possit, sumi potest ex Aristotele, VII Metaphysicae, text. 5, ubi post divisionem entis in substantiam et accidentia, cum dixisset solam substantiam esse simpliciter ens, ita concludit: *Quapropter nobis maxime et primum, et solum (ut ita dicam) de ente hoc pacto quidnam sit, speculandum est.* Quibus verbis solam substantiam videtur constituere huius doctrinae subiectum. Unde in lib. XII, in principio, iterum sic scribit: *Speculatio de substantia est, siquidem substantiarum principia et causae quaeruntur.* Ex quibus locis ratio etiam desumitur: nam substantia et accidens ita comparantur ut substantia propter se sit, accidens vero sit proprietas substantiae; ergo haec scientia tractat de substantia ut de subiecto, et de accidenti ut de proprietate subiecti; ergo subiectum adaequatum huius scientiae non abstractius constituendum est quam sit substantia ut sic. Patet consequentia, quia nihil potest esse abstractius, nisi aliquid commune directe seu in recto ad substantiam et accidens; hoc autem assignandum non est, quia subiectum adaequatum scientiae non est commune illi subiecto de quo demonstrantur passiones, et passionibus ipsis; sed obiectum adaequatum est illud subiectum de quo passiones demonstrantur, alias aeque caderent sub scientiam subiectum et proprietates quae de illo dicuntur; de ratione autem communi utrique (quae assignaretur ut obiectum adaequatum), nihil posset demonstrari, quod est

do), no podría demostrarse nada, lo cual es muy absurdo. Por consiguiente, como la sustancia y el accidente se comportan como el sujeto y la propiedad, no hay que asignar como objeto de esta ciencia algo que sea más abstracto que ambos, y que además sea directamente y por sí mismo común a ambos; el objeto habrá de ser, pues, únicamente la sustancia como tal, ya que el accidente es cosa clara que no puede serlo; sin embargo, éste será estudiado por la metafísica como una afección adecuada de la sustancia.

22. Puede declararse y confirmarse esto con algunos ejemplos: la ciencia que dirige su consideración al hombre y demuestra sus propiedades, no tiene por objeto adecuado algo común al hombre y sus propiedades, sino sólo al hombre. De modo semejante, la filosofía natural tiene por objeto adecuado la sustancia natural cuyas propiedades demuestra, y no algo común a aquélla y a sus propiedades. Luego, hay que afirmar lo mismo en el caso presente acerca de la sustancia y el accidente en cuanto tal.

Y si contra este parecer se objeta que la metafísica considera la razón de ente en cuanto tal, que tiene más amplitud que la de sustancia, y que acerca de ella demuestra las propiedades, las cuales tienen asímismo más extensión y son comunes a los accidentes, puede responderse que todas estas cosas son análogas, y que primaria y simplemente son convertibles con la sustancia y, por tanto, da lo mismo demostrar estas cosas acerca del ente que de la sustancia, porque el ente, considerado simplemente en cuanto tal, no es otra cosa que la sustancia, máxime si es verdad que al ente, en cuanto tal, no le corresponde un solo concepto objetivo, sino varios.

23. Esta sentencia no deja de tener algo de verosimilitud y apariencia; y ciertamente, quienes niegan el concepto objetivo de ente, hablan muy consecuentemente de esta forma, puesto que si no hay ningún concepto objetivo común a la sustancia y al accidente, no se concibe nada real más abstracto que pueda ser objeto adecuado de esta ciencia. Sin embargo, tal opinión es enteramente falsa y ajena al pensamiento de Aristóteles, ya que, como después se demostrará, es simplemente más verdadero que hay un concepto objetivo de ente según una razón que puede abstraerse tanto de la sustancia como del accidente. Y de

valde absurdum. Igitur, cum substantia et accidens se habeant ut subiectum et proprietas, non est assignandum obiectum huius scientiae, quod sit abstractius utroque, et directe ac per se illis commune; erit ergo sola substantia ut sic; accidens enim esse non potest, ut per se notum est; sed considerabitur ab hac scientia, ut adaequata affectio substantiae.

22. Potestque hoc exemplis declarari ac confirmari, nam scientia quae considerat de homine et proprietates eius de illo demonstrat, non habet pro adaequato obiecto aliquid commune homini et proprietatibus eius, sed tantum ipsum hominem. Similiter philosophia naturalis habet pro adaequato obiecto substantiam naturalem, de qua demonstrat proprietates, et non aliquid commune ipsi et proprietatibus eius. Ergo idem est in praesenti dicendum de substantia et accidenti ut sic. Quod si contra hanc sententiam obiicias hanc scientiam considerare rationem entis ut sic, quae latius patet quam substantia, et de illa demonstrare proprietates latius etiam patentes et communes accidentibus, responderi potest haec omnia esse analoga et primo ac simpliciter cum substantia converti, et ideo perinde esse haec demonstrare de ente ac de substantia; quia ens simpliciter dictum nihil aliud est quam substantia, praesertim si verum est, enti ut sic, non unum, sed plures conceptus obiectivos respondere.

23. Haec sententia habet nonnihil verisimilitudinis et apparentiae; et revera qui negant conceptum obiectivum entis, satis consequenter hoc modo loquerentur, quia si nullus est communis conceptus obiectivus substantiae et accidenti, nihil reale abstractius concipitur, quod possit esse huius scientiae adaequatum obiectum. Nihilominus haec opinio simpliciter falsa est et a mente Aristotelis aliena, quia, ut inferius ostendetur, simpliciter verius est dari conceptum obiectivum entis secundum rationem abstrahibilem a substantia et accidenti, circa quem

éste, por sí mismo y en cuanto tal, puede tratar una ciencia explicando su concepto y unidad y demostrando algunos de sus atributos; y esto es lo que se hace en la metafísica, como se verá por su desarrollo. Además, no puede pertenecer a otra, pues ninguna hay que sea anterior a ésta, ni tampoco hay otra, excepto ella, que considere las razones de los entes que abstraen de la materia según el ser, y como la razón objetiva del ente como tal abstrae de la materia según el ser, y más todavía, es la primera y más abstracta de todas, debe consiguientemente pertenecer a la primera ciencia o filosofía.

Por consiguiente, la razón de sustancia como tal no puede ser la razón adecuada del objeto de esta ciencia, pues no contiene en sí a la razón del ente como tal, antes al contrario, queda contenida en aquélla. Y como dicha razón es conceptual y objetivamente diversa de la razón de sustancia y más extensa que ella, tiene correspondientemente atributos y principios más universales y abstractos; y, por tanto, no puede fácilmente reducirse a ella en cuanto objeto cognoscible, pues aunque es análoga, es con todo una y común, no sólo con unidad de nombre, sino también con la de su concepto objetivo y su abstracción.

24. Por lo cual se ve también que esta opinión no procede rectamente en su fundamento o desarrollo. Primero porque supone que el accidente es el atributo adecuado que esta ciencia demuestra de su objeto propio, cosa que es falsa, porque demuestra primeramente acerca de su objeto otros atributos que son más universales que el accidente como tal, como *la unidad, verdad y bondad;* además, porque no se demuestra que el accidente sea afección adecuada ni siquiera de la sustancia en cuanto tal, puesto que existe una sustancia que no puede tener ningún accidente. Por tanto, si la sustancia fuese el objeto adecuado de esta ciencia, por ser como el sujeto adecuado del accidente, no cabría ya poner como objeto adecuado suyo a la sustancia como tal, sino a la sustancia finita, cosa que es falsa, como ya demostramos. Y por tanto, recíprocamente, si se considera a la sustancia, en cuanto tal, objeto adecuado, hay que señalar cuáles son las propiedades que pueden demostrarse universalmente y convenir a todas las sustancias, y éstas quizá no son otras que las que son comunes al ente en

per se et ut sic, potest aliqua scientia versari, eius rationem et unitatem explicando, et nonnulla attributa de illo demonstrando; hoc autem fit in hac scientia, ut ex discursu eius constat, nec potest ad aliam pertinere, quia nulla est prior hac scientia, nullaque praeter illam considerat rationes entium, quae abstrahunt a materia secundum esse; ratio autem obiectiva entis ut sic abstrahit a materia secundum esse; immo est prima et abstractissima omnium, ideoque ad primam scientiam seu philosophiam pertinere debet. Non ergo potest ratio substantiae ut sic esse adaequata ratio obiecti huius scientiae, quia non continet sub se rationem entis ut sic, sed sub illa potius continetur; et sicut illa ratio est secundum conceptus et obiective diversa a ratione substantiae, et latius patet quam illa, ita universaliora et abstractiora habet principia et attributa; et ideo non potest commode ad illam revocari in ratione obiecti scibilis, quia, licet analoga sit, est tamen una et communis, non tantum in unitate vocis, sed etiam obiectivi conceptus et abstractionis eius.

24. Ex quo etiam intelligitur in discursu seu fundamento huius sententiae non recte procedi. Primo quidem, quia supponitur accidens esse adaequatum attributum, quod haec scientia de subiecto demonstrat, quod tamen falsum est, tum quia prius demonstrat de suo subiecto alia attributa universaliora quam sit accidens ut sic, qualia sunt *unum, verum, bonum;* tum etiam quia nec de substantia ut sic demonstratur accidens ut adaequata passio; nam datur aliqua substantia quae nullum potest habere accidens; unde, si illud esset adaequatum obiectum huius scientiae quod est veluti subiectum adaequatum accidentis, non substantia ut sic, sed substantia finita, ponendum esset adaequatum obiectum huius scientiae, quod tamen falsum est, ut ostendimus. Unde e converso, si substantia ut sic ponitur adaequatum obiectum, assignandae sunt proprietates quae de illa possint adaequate demonstrari et conveniant omnibus substantiis; hae autem fortasse nullae sunt praeter eas quae enti, ut ens est,

cuanto ente y que le convienen esencial y primariamente, pues la sustancia finita y la infinita no parece que tengan más atributo común que la razón de subsistir y la negación de inhesión que acompaña intrínsecamente a ella.

A esto se suele añadir que, aunque todo accidente se llama propiedad de la sustancia, en cuanto que es una afección de la misma, con todo, no siempre es tal esta propiedad que por sí misma se siga de la razón de sustancia; y por tanto, no siempre se considera como propiedad la que se demuestra de la sustancia como de su sujeto adecuado, pues sólo pueden admitir tal demostración las propiedades que por sí mismas se siguen del concepto del sujeto.

Y, finalmente, aunque el mismo accidente sea algo propio de la sustancia, sin embargo, considerado en sí mismo, puede estudiarse a veces en él algo como en absoluto, y por esto hay ciencias que pueden versar únicamente sobre accidentes, como las matemáticas, sobre la cantidad.

25. *El accidente puede ser objeto propio de alguna ciencia.*— Por consiguiente, esta ciencia, que es la más universal de todas, no considera al accidente sólo como una propiedad demostrable de la sustancia, sino como algo que participa en sí mismo de la razón y propiedades del ente, aunque participe de ellas siempre en orden a la sustancia. Por lo cual, no hay paridad en los ejemplos que más atrás se aducían. Tampoco las palabras de Aristóteles están en contra de lo que él enseñó en otros pasajes, como en seguida veremos; no pretende con ellas, en efecto, excluir al accidente, sino anteponer a él la sustancia y conceder a ésta el lugar primero y principal, como expuso Santo Tomás, y se ve también por Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica,* texto 20, e incluso por las palabras del mismo en el lugar citado del libro VII, si se consideran atentamente. Pues lo que dice es: *Hay que tratar de la sustancia principalmente y en primer término,* y cuando añade *y sólo,* pone inmediatamente esta limitación *por decirlo así,* como queriendo significar que aquello lo dijo exagerando, puesto que absolutamente hablando es claro que no hay que tratar sólo de ella. Sin embargo, en cierto modo es verdad que sólo ella ha de ser estudiada, puesto que ella es la única que se estudia por sí, mientras que al accidente casi sólo se le trata por razón de la sustancia.

communes sunt, ac per se primo conveniunt; nam substantia finita et infinita nullam communem et adaequatam passionem habere videntur praeter rationem subsistendi et negationem inhaerendi, quae illam intrinsece comitatur. Accedit quod, licet omne accidens dicatur proprietas substantiae, quatenus est affectio eius, non tamen semper ita est talis haec proprietas, quae per se consequatur rationem substantiae; et ideo non semper consideratur ut proprietas quae de substantia ut subiecto adaequato demonstretur, quia solum illae proprietates quae per se consequuntur rationem subiecti, hoc modo demonstrantur. Ac denique quamvis ipsum accidens aliquid substantiae sit, tamen in illo ut sic potest interdum aliquid veluti absolute considerari; et ideo aliquando potest aliqua scientia in solis accidentibus versari, ut mathematica in quantitate.

25. *Accidens esse potest subiectum alicuius scientiae.*— Haec igitur scientia, quae universalissima est, non considerat accidens solum ut proprietatem de substantia demonstrabilem, sed ut ipsum in se participat rationem et proprietates entis, quamvis illas semper participet in ordine ad substantiam. Quapropter non sunt similia exempla quae ibi adducuntur. Neque etiam verba Aristotelis repugnant his quae aliis locis ipse docuit, ut statim videbimus; non enim intendit accidens excludere, sed substantiam ei praeferre primumque ac principalem locum substantiae attribuere, ut D. Thomas recte exposuit, et ex eodem Aristotele sumitur, lib. IV Metaph., text. 20, et ex verbis eiusdem in praedicto loco, lib. VII, si recte ponderentur; ait enim *maxime et primum de substantia esse speculandum;* cum vero addit *et solum,* subiungit illam limitationem: *Ut ita dicam,* veluti significans illud esse per exaggerationem dictum, quia simpliciter non de illa solum speculandum est; quodammodo tamen dici potest illam solam esse contemplandam, quia illa solum propter se, accidentia vero fere tantum propter illam inquiruntur.

Definición del objeto adecuado de la metafísica

26. Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica. Esta es la sentencia de Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica,* casi al principio, la cual siguen al tratar de este tema Santo Tomás, Alejandro de Hales, Escoto, Alberto Magno, Alejandro de Afrodisia y varios más; y el Comentador, en este pasaje y en el libro III, comentario 14, y en el libro XII, comentario 1; Avicena, en el libro I de su *Metafísica,* c. 1; Soncinas, en el libro IV de la *Metafísica,* cuestión 10; Egidio Romano, en el libro I, cuestión 5, y casi todos los demás autores. Además, ha sido ya probada esta aserción con lo afirmado hasta ahora contra las demás sentencias, pues se ha mostrado que el objeto adecuado de esta ciencia debe comprender a Dios y a las demás sustancias inmateriales, pero no sólo a éstas. Y así debe comprender no sólo a las sustancias, sino también a los accidentes reales, pero no a los entes de razón ni a los que sean totalmente *per accidens,* y como tal objeto no puede ser otro más que el ente como tal; luego éste es el objeto adecuado.

27. *Solución de una dificultad contra esta afirmación.*— Para explicar más esta afirmación, tenemos que salir al paso de una objeción que en seguida aparece: para que algo se constituya en objeto de una ciencia, es menester que tenga determinadas propiedades que puedan demostrarse acerca de él, y principios y causas por medio de los cuales pueda hacerse la demostración; ahora bien: el ente, en cuanto tal, no puede tener tales propiedades, principios y causas; luego... La mayor es clara, porque éste es el oficio de una ciencia, a saber: demostrar las propiedades de su objeto, las cuales debe demostrar por sus causas para que sea una ciencia perfecta, como consta en el libro I de los *Analíticos Segundos.* La primera parte de la menor es también evidente, porque el ente, en cuanto ente, en este grado de abstracción, es algo que está incluído por sí y esencialmente en todo ente y en todo modo o propiedad de cualquier ente; luego, no puede tener una propiedad tan adecuada y propia, ya que el sujeto no puede pertenecer a la esencia de su propiedad. En cuanto a la segunda parte, se prueba porque el ente, en cuanto tal, incluye a Dios, que

Definitur quod sit metaphysicae adaequatum obiectum

26. Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae. Haec est sententia Aristotelis, IV Metaph., fere in principio, quam ibi D. Thomas, Alensis, Scotus, Albert., Alex. Aphrod., et fere alii sequuntur, et Comment. ibi, et lib. III, comm. 14, et lib. XII, comm. 1; Avicen., lib. I suae Metaph., c. 1; Sonc., IV Metaph., q. 10; Aegid., lib. I, q. 5, et reliqui fere scriptores. Probataque est haec assertio ex dictis hactenus contra reliquas sententias. Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum.

27. *Dissolvitur obiectio contra assertionem.*— Sed, ut haec assertio amplius declaretur, occurrendum est obiectioni quae statim sese offert, nam ad constituendum aliquod obiectum scientiae, necesse est ut habeat proprietates quae de illo demonstrari possint et principia ac causas per quas possint demonstrari; sed ens, in quantum ens, non potest habere huiusmodi proprietates, principia et causas; ergo. Maior constat, quia hoc est munus scientiae, demonstrare, scilicet, proprietates de subiecto suo, quas debet per causas demonstrare ut sit perfecta scientia, ut constat ex I Poster. Minor autem quoad priorem partem patet, quia ens in quantum ens ita abstractum includitur per se et essentialiter in omni ente et in omni modo vel proprietate cuiuslibet entis; ergo non potest habere proprietatem ita adaequatam et propriam, quia subiectum non potest esse de essentia suae proprietatis. Quoad posteriorem autem partem probatur, quia ens in quantum ens complectitur Deum, qui est sine principio et sine

existe sin principios ni causa; luego, el ente, en cuanto tal, no puede tener principios y causas, porque, de lo contrario, tales principios y causas deberían convenir a todo ente, pues lo que conviene a lo superior en cuanto tal, debe convenir a todo lo contenido en él. Se confirma esto porque la metafísica es la ciencia más noble; luego, ha de tener el objeto más noble; sin embargo, el ente en cuanto tal es el más imperfecto, porque es el más común y está incluído hasta en los seres ínfimos; en cambio, sería mucho más perfecto objeto la sustancia, o la sustancia espiritual, o Dios.

28. *Qué propiedades demuestra la metafísica acerca de su objeto.*— A esto se responde negando la primera parte de la menor, pues ciertamente el ente tiene propiedades distintas de sí mismo, si no realmente, al menos conceptualmente, como son la unidad, la verdad y la bondad, según mostraremos después en la Disputación III, donde discutiremos si el ente queda incluído intrínsecamente y por sí en tales propiedades; y si aquel principio, que el sujeto no puede pertenecer a la esencia de la propiedad, ha de restringirse a las propiedades realmente distintas, o a los sujetos que no dicen razones trascendentales, o si más bien hay que decir que tales propiedades no son enteramente reales en cuanto a lo que añaden al ente, y que basta, por tanto, que el ente no quede incluído en ellas precisamente en cuanto a lo que ellas le añaden; opinión, como veremos, que es la más probable. De aquí que el argumento propuesto pueda retorcerse así contra el adversario: varias propiedades de las que demuestra esta ciencia, no le convienen inmediatamente, sino al ente en cuanto tal, y en la explicación de ellas se ocupa gran parte de la metafísica; luego, éste es el objeto adecuado de esta ciencia, porque el objeto de una ciencia es aquello cuyas propiedades más comunes se demuestran por sí e inmediatamente en esa ciencia.

29. *Qué principios demuestra.*— A la última parte de la menor se responde primero, que en una ciencia se requieren dos clases de principios: unos se llaman complejos o compuestos, como son los que sirven para establecer una demostración; otros son simples, y están representados por los términos que

causa; ergo ens in quantum ens non potest habere principia et causas, quia alioqui talia principia et causae deberent convenire omni enti, quia quod convenit superiori in quantum tale est, debet convenire omni contento sub illo. Et confirmatur, quia haec scientia est nobilissima; ergo debet habere obiectum nobilissimum: sed ens in quantum ens est imperfectissimum obiectum, quia est communissimum, et in infimis etiam entibus includitur, multoque perfectius esset substantia, vel substantia spiritualis vel Deus.

28. *Quas proprietates de suo obiecto demonstret metaphysica.*— Respondetur negando priorem partem minoris, nam revera ens habet suas proprietates, si non re, saltem ratione distinctas, ut sunt unum, verum, bonum, quod ostendemus statim disputatione tertia ubi declarabimus an ens includatur intrinsece et per se in huiusmodi proprietatibus; et an illud principium quod subiectum non sit de essentia proprietatis, limitandum sit vel ad proprietates realiter distinctas, vel ad subiecta quae non dicunt rationes transcendentales, vel potius dicendum sit has proprietates non esse omnino reales quantum ad id quod addunt supra ens, satisque esse quod ens non includatur in illis quantum ad id quod supra ens addunt, quod probabilius est, ut videbimus. Unde potest argumentum factum in contrarium retorqueri, quia plures proprietates, quas demonstrat haec scientia, immediate non conveniunt nisi enti in quantum ens, et in eis explicandis magna ex parte versatur, ergo illud est adaequatum obiectum huius scientiae, quia illud est subiectum scientiae de quo proprietates communiores in scientia immediate et per se demonstrantur.

29. *Quae item principia.*— Ad posteriorem partem respondetur imprimis duplicia principia posse in scientia requiri: quaedam dicuntur complexa seu composita, qualia sunt illa ex quibus demonstratio conficitur; alia sunt simplicia, quae significantur per terminos qui loco medii in demonstratione

hacen el papel de medio en la demostración *a priori*. Los primeros se llaman principios del conocimiento; los otros, principios del ser.

En esta ciencia no faltan principios complejos; más aún, como veremos después, a ella le toca explicar y confirmar todos los principios y determinar el primer principio por medio del cual se demuestran todos los demás.

Los principios incomplejos, en cambio, pueden entenderse doblemente: primero, como verdaderas causas, realmente distintas de algún modo de los efectos o propiedades que por ellas demostramos, y tales principios o causas no son absolutamente necesarios para la razón de objeto, puesto que no son necesarios para establecer verdaderas demostraciones, como consta en el libro I de los *Analíticos Segundos*. Dios, en efecto, es objeto de ciencia, y acerca de El se pueden demostrar atributos, no solo *a posteriori* partiendo de los efectos, sino también *a priori*, infiriendo unos de otros, como la inmortalidad de la inmaterialidad y el que sea agente libre de que sea inteligente. En otro sentido se llama principio o causa a aquello que es razón de otro en cuanto que son concebidos y se distinguen objetivamente, y esta clase de principio basta para que pueda servir de medio de la demostración, pues es suficiente para dar la razón formal por la que una determinada propiedad conviene a tal cosa.

Por tanto, aunque supongamos que el ente, en cuanto tal, no tiene causas tomadas propia y rigurosamente en el primer sentido, tiene, sin embargo, alguna razón de sus propiedades; y en este sentido pueden también hallarse tales razones en Dios, pues encontramos, por ejemplo, la causa de la perfección infinita de Dios en su unidad y, del mismo modo, en las demás. Por lo cual, también podemos retorcer esta parte del argumento, ya que el ente, en cuanto tal, es por sí mismo un objeto cognoscible que tiene razón formal y principios suficientes para demostrar sus propiedades; luego, de él puede ocuparse una ciencia, que no es otra que la metafísica.

Sobre el punto de si el ente, en cuanto tal, tiene de algún modo causas verdaderas y reales, trataremos después en la disputación de las causas.

30. *Cómo hay que entender que la razón de ente sea más perfecta y más imperfecta respecto de sus inferiores.*— A la confirmación se responde con Santo

a priori sumuntur. Priora dicuntur principia cognitionis; posteriora autem, principia essendi. In hac ergo scientia non desunt principia complexa; immo, ut infra videbimus, ad eam pertinet principia explicare et confirmare, et primum omnium principiorum constituere, per quod alia quodammodo demonstrentur. At vero principia incomplexa duplici modo intelligi possunt: primo, quod sint verae causae secundum rem aliquo modo distinctae ab effectibus, vel proprietatibus, quae per illas demonstrantur; et huiusmodi principia vel causae non sunt simpliciter necessariae ad rationem obiecti, quia necessariae non sunt ad veras demonstrationes conficiendas, ut constat ex I Poster. Deus enim est obiectum scibile, et de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est. Alio modo dicitur principium seu causa, id quod est ratio alterius, secundum quod obiective concipiuntur et distinguuntur; et hoc genus principii sufficit ut sit medium demonstrationis; nam sufficit ad reddendam veluti rationem formalem, ob quam talis proprietas rei convenit. Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt huiusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis. Quocirca etiam hanc partem argumenti retorquere possumus, nam ens in quantum ens de se est obiectum scibile, habens sufficientem rationem formalem et principia sufficientia, ut de eo demonstrentur proprietates; ergo circa illud versari potest aliqua scientia, quae non est alia praeter metaphysicam. An vero ens in quantum ens habeat aliquo modo veras et reales causas, dicemus infra, in disp. de causis.

30. *Ratio entis qualiter perfectior et imperfectior respectu inferiorum.*— Ad confirmationem respondetur ex D. Thoma, I,

Tomás, I, q. 4, a. 2, ad. 2, que aunque el ente tomado en abstracto y como conceptualmente distinto sea menos perfecto que los grados inferiores que incluyen al mismo ente y a otras cosas; sin embargo, el ente absolutamente considerado, o el existir mismo, concebido como realizado con tanta perfección cuanta puede tener en el concepto de existencia, es algo perfectísimo. Por tanto, esta ciencia, aunque por una parte considera la razón de ente precisa y abstracta, no se detiene en ella, sino que considera todas las perfecciones de entidad que en la realidad misma puede tener el ente, al menos las que no piden la concreción en la materia sensible, y de este modo incluye a los entes más perfectos, de los cuales se deduce la perfección máxima de esta ciencia, si se considera ésta en relación con las cosas que investiga. Pero si tenemos también en cuenta el método de investigación y la sutileza y certeza de la ciencia, esto se deduce en gran parte de la abstracción de su objeto, gracias a la cual puede haber tal vez mayor perfección en la razón de cognoscible en cosas que no tienen tanta perfección en su misma entidad.

SECCION II

SI LA METAFÍSICA TRATA DE TODAS LAS COSAS SEGÚN LAS CAUSAS PROPIAS DE ÉSTAS

1. *Motivo de la duda en ambos sentidos.*— De lo dicho en la sección anterior, parece que se deduce que pertenece a esta ciencia el estudio de todo ente y según toda la razón de ente, ya que la ciencia que se ocupa de un género como de objeto adecuado, se ocupa también de las especies contenidas bajo aquél, como consta ya de la filosofía. Y la razón está en que, de lo contrario, no habría proporción entre tal objeto y tal ciencia, pues serán más las cosas contenidas en un extremo que en el otro; luego, por la misma razón, la ciencia que estudia al ente como objeto adecuado ha de estudiar también todas las cosas que se contienen bajo aquél.

Sin embargo, está en favor de la opinión contraria el que si lo dicho fuese verdad, sobrarían todas las demás ciencias, principalmente las que investigan las

q. 4, a. 2, ad 2, quamvis ens, ut praecise sumptum et ratione distinctum, sit minus perfectum quam gradus inferiores, qui includunt ipsum ens et aliquid aliud, tamen simpliciter ens seu ipsum esse, secundum quod in re reperitur cum tanta perfectione, quam habere potest in ratione essendi, esse quid perfectissimum. Scientia ergo haec, quamvis uno modo consideret rationem entis praecisam et abstractam, non tamen in ea sistit, sed considerat omnes perfectiones essendi, quas in re ipsa potest habere ens, saltem absque concretione ad materiam sensibilem, et ita includit perfectissima entia a quibus maxima perfectio huius scientiae sumenda est, si in ordine ad res quas contemplatur, consideretur. Nam, si ad modum etiam speculandi, et scientiae subtilitatem ac certitudinem inspiciamus, magna ex parte sumitur ex abstractione obiecti, a qua potest interdum habere maiorem perfectionem in ratione scibilis, quamvis fortasse in suo esse perfectius non sit.

SECTIO II

UTRUM METAPHYSICA VERSETUR CIRCA RES OMNES SECUNDUM PROPRIAS RATIONES EARUM

1. *Ratio dubitandi pro utraque parte.*— Ex dictis in praecedenti sectione, videtur inferri pertinere ad hanc scientiam de omni ente et secundum omnem rationem entis disserere, quia scientia quae tractat de aliquo genere ut de obiecto adaequato, tractat etiam de omnibus speciebus sub illo contentis, ut de philosophia constat. Et ratio est quia alias non erit adaequatio inter tale obiectum et talem scientiam; plura enim sub uno extremo quam sub alio continebuntur; ergo pari ratione scientia quae speculatur ens ut adaequatum obiectum, omnia quae sub illo continentur considerat. In contrarium vero est, quia, si hoc ita esset, supervacaneae essent omnes aliae scientiae, praesertim illae quae propias re-

naturalezas propias de las cosas, dado que todo ello lo llevaría a cabo suficientemente la metafísica sola.

2. *Primera opinión.*— Proponemos la presente cuestión para —al resolverla— esclarecer la materia de que la metafísica se ocupa y determinar clara y distintamente sus fines y límites.

Acerca de ella, Egidio, en el I *Metaph.*, q. 22, y en el principio de los *Analíticos Segundos*, afirma que la metafísica investiga todas las cosas y sus propiedades hasta las últimas especies o diferencias. La misma sentencia defiende Antonio Miranda, en el libro XIII *De evers. singul. certam.*, quien consecuentemente afirma que las demás ciencias no son enteramente diferentes de la metafísica, sino que son partes de ella, y hasta incluso, que todas son partes de una única ciencia; pero que el uso común las distingue y numera como varias por comodidad y utilidad en orden a su aprendizaje, pues se aprenden y enseñan como si fuesen diferentes, y esto nace de la diversidad de las cosas.

3. Esta opinión puede fundarse también, primeramente en la autoridad de Aristóteles, quien en el libro I de la *Metafísica,* c. 2, afirma que la metafísica es una ciencia universal, porque trata de todas las cosas, y en el libro IV, al principio, dice que esta ciencia trata universalmente acerca del ente, y al final del texto 2 añade que así como hay un sentido para un objeto y cuantas cosas se contienen bajo el mismo, así esta ciencia trata ella sola del ente en cuanto ente, y de sus especies, y de las especies de especies; y en el libro I de los *Analíticos Segundos,* c. 23, dice que es propio de una misma ciencia estudiar el todo y las partes, es decir, el género y las especies, o los predicados generales y los especiales; y en el libro VI de la *Metafísica,* c. 1, mantiene que la metafísica investiga lo que es cada una de las cosas.

4. *Fundamento.*— El segundo argumento podría establecerse de este modo: no repugna que se dé una ciencia que estudie todas las cosas de esta forma; luego, tal ciencia se ha de dar, ya porque no hay que distinguir ni multiplicar las ciencias sin causa, ya también porque el entendimiento adquiere las ciencias del modo más perfecto que puede y es más perfecto adquirir unida la ciencia

rum naturas inquirunt, quandoquidem totum hoc sola metaphysica sufficienter praestaret.

2. *Prima opinio.*— Ad declarandam hanc difficultatem et materiam in qua metaphysica versatur eiusque fines ac terminos clarius et distinctius aperiendos, proposita nobis est praesens quaestio. In qua Aegid., I Metaph., q. 22, et in principio Poster., affirmat metaphysicam de omnibus rebus et earum proprietatibus usque ad ultimas species seu differentias earum considerare. Quam sententiam defendit Antonius Mirand., lib. XIII de Evers. singul. certam., sec. 6 et 7. Qui consequenter affirmat caeteras scientias non esse a metaphysica totaliter diversas, sed esse partes eius, seu potius omnes esse partes unius scientiae; communi autem usu distingui et numerari ut plures propter commoditatem et usum earum in addiscendo, quia ita docentur et addiscuntur, ac si essent distinctae, idque propter rerum varietatem.

3. Fundarique potest amplius haec sententia, primo in auctoritate Aristotelis, I Metaph., c. 2, dicente metaphysicam esse universalem scientiam, quia de omnibus rebus disputat. Et lib. IV, in princ., ait hanc scientiam universaliter de ente disputare; et in fine text. 2 addit, *sicut est unus sensus unius obiecti et eorum quae sub ipso continentur, ita unam scientiam hanc speculari ens in quantum ens, et species eius, et species specierum;* et lib. I Posteriorum, c. 23 ait, eiusdem scientiae esse considerare totum et partes, id est, genus et species, seu praedicata universalia et specialia; et lib. VI Metaph., c. 1, dicit metaphysicam quod quid est rerum omnium considerare.

4. *Fundamentum.*— Secundo argumentor in hunc modum, quia non repugnat dari unam scientiam quae de rebus omnibus hoc modo consideret; ergo danda est huiusmodi scientia, tum quia non sunt distinguendae et multiplicandae scientiae sine causa; tum etiam quia intellectus acquirit scientias perfectiori modo quo potest; perfectius autem est rerum omnium scientiam unitam

de todas las cosas, que dividida; luego... Ahora bien: tal ciencia no puede ser otra que la metafísica, que es la más digna y universal de todas cuantas naturalmente puede haber.

El primer antecedente se prueba porque es una sola la facultad intelectiva que se ocupa de este modo del ente en cuanto tal, descendiendo a todas las propias y específicas razones de ente; luego, puede adquirir un hábito de ciencia que la capacite para conocer pronta y fácilmente a todo ente de esta misma manera, puesto que es preciso que tal hábito sea tan universal como la potencia misma, porque, de lo contrario, no podría disponerla bien para la realización de todos los actos necesarios en orden a la ciencia perfecta. Así, por ejemplo, para la ciencia perfecta no es bastante saber qué es cada cosa, sino que es necesario también saber distinguirlas de las demás cosas, como, por ejemplo, distinguir un hombre de un león y un ángel, y así en otros casos; y esto no es capaz de llevarlo a cabo ciencia alguna más que aquella que universalmente considera todas las cosas según las razones propias por las que éstas se distinguen, pues no puede conocerse la distinción entre dos extremos más que cuando se conoce a ambos según las razones propias que los distinguen, como es evidente por sí mismo, y consta además por Aristóteles en el libro III *De Anima.*

5. Apoyándome en esto, arguyo en tercer lugar que si algo se opusiera a esta universalidad de la metafísica, sería, sobre todo, que no todas las razones de ente prescinden de la materia según el ser; sin embargo, esto no se opone, ya que necesariamente hay que decir que la metafísica desciende a considerar muchas razones o quididades de entes que sin materia no pueden existir. La metafísica, efectivamente, divide al ente finito en los diez primeros géneros de predicamentos; a la sustancia la divide también en material e inmaterial, ya que no podría descender hasta la sustancia inmaterial si no la hubiese distinguido de la material, ni podría llevar a cabo esto si no hubiese definido previamente la razón propia o quididad de la sustancia material en cuanto tal; luego, este trabajo le cae de lleno a la metafísica; más todavía, al no conocer nosotros las cosas inmateriales más que a modo de privaciones, es preciso saber antes qué es la sustancia material o la materia para llegar a conocer, por la carencia de ella, la sustancia

acquirere, quam divisam; ergo. Sed huiusmodi scientia non potest esse alia nisi metaphysica, quae dignissima et universalissima est omnium quae naturaliter esse possunt. Primum antecedens probatur, quia una est intelligendi facultas, quae circa ens in quantum ens hoc modo versatur, descendendo ad omnes proprias et specificas rationes entium; ergo potest acquirere unum scientiae habitum, quo facilis reddatur et prompta ad totum ens eodem modo cognoscendum; oportet enim ut iste habitus tam universalis sit, sicut est potentia ipsa, alioqui non potest perfecte illa potentia bene disponi ad omnes actus suos ad perfectam scientiam necessarios. Ut, verbi gratia, ad perfectam scientiam non satis est scire quid unumquodque sit, sed necesse est illud a caeteris distinguere, ut, verbi gratia, hominem a leone et ab angelo, et sic de caeteris, quod tamen nulla scientia praestare potest, nisi quae universaliter consideret omnia secundum proprias rationes eorum, per quas distinguuntur, quia non potest distinctio inter extrema cognosci, nisi cognitis ambobus secundum proprias rationes in quibus distinguuntur, ut per se notum est et docet Aristoteles, III de Anim, c. 2.

5. Unde argumentor tertio, quia si quid obstaret huic universalitati metaphysicae, maxime quod non omnes rationes entium abstrahant a materia secundum esse; sed hoc non obstat, quia necessario dicendum est metaphysicam descendere ad considerandas plures rationes seu quidditates entium quae sine materia esse non possunt. Distinguit enim metaphysica ens finitum in decem prima genera praedicamentorum; rursusque substantiam in materialem et immaterialem distinguit; non posset enim ad immaterialem descendere, nisi eam a materiali discerneret, neque etiam posset hoc praestare, nisi propriam rationem et quidditatem substantiae materialis ut sic prius traderet; spectat ergo hoc ad metaphysicae munus; immo, cum nos immaterialia non nisi ad modum privationum cognoscamus, prius oportet scire quid materialis substantia seu materia sit, ut per carentiam eius immaterialem substantiam apprehendamus.

inmaterial. Y así, Aristóteles, en los libros VII y VIII de la *Metafísica,* trata *ex professo* de la sustancia material y de sus principios intrínsecos, que son la materia y la forma.

6. E igual argumento puede hacerse en los accidentes, como en las cualidades, relaciones, etc. Sin embargo, presentan una particular dificultad algunos primeros géneros que se refieren totalmente a la materia, como son la cantidad, el hábito y la situación; a pesar de todo, sus razones propias son estudiadas por la metafísica a fin de poder hacer una división completa del ente, cosa que no puede pertenecer a ninguna otra ciencia.

En cuarto lugar, o suponemos que la metafísica es un hábito simple o una colección de varios hábitos cuasi parciales. Si se dice lo primero, es menester afirmar consecuentemente que la metafísica considera únicamente la razón de ente como tal sin descender a ninguna razón particular o menos universal, cosa que es enteramente falsa, como consta por lo dicho en las secciones anteriores, y se verá más por lo que viene a continuación. Se prueba la consecuencia porque un mismo hábito simple no puede alcanzar una razón común en sí misma y separada de lo demás y descender a las particulares, como declararemos en la sección siguiente.

Pero si decimos lo segundo, a saber, que se trata de un hábito único, formado por la reunión de varios parciales, no habrá mayor razón para hacer una ciencia única que trate del ente en cuanto tal y de determinados entes que para que trate de todos en especial, pues una y otra cosa puede cómodamente hacerse por la reunión de varios hábitos.

7. *Se refuta la opinión precedente, basándose en el testimonio de Aristóteles.*— Esta opinión es rechazada por la mayor parte de los autores como ajena a la mente de Aristóteles y a la verdad misma. En efecto, expresamente el mismo Aristóteles, en el libro I, c. 2, cuando dice que *el hombre sabio conoce todas las cosas, agrega: cuanto es posible que las sepa el que no tiene la ciencia de ellas en particular*; y más abajo, para declarar esto, dice que *el que tiene un conocimiento universal, conoce en cierto modo todas las cosas que están comprendidas en los universales.* Y dice *en cierto modo,* porque mediante esta ciencia no conoce aquellas cosas absolutamente y según sus razones propias, sino en cuanto contenidas en un universal.

Atque ita Aristoteles, VII et VIII Metaph., ex professo disputat de substantia materiali, et de principiis eius intrinsecis, quae sunt materia et forma.

6. Rursusque idem argumentum in accidentibus fieri potest, ut in qualitatibus, relationibus et similibus. Sed peculiarem difficultatem inferunt quaedam prima genera, quae omnino materiam concernunt, ut sunt quantitas, habitus et situs, quorum rationes proprias metaphysica tradit, ut adaequatam divisionem entis, quae ad nullam aliam scientiam pertinere potest, conficiat. Quarto, vel supponimus metaphysicam esse unum habitum simplicem, vel collectionem plurium quasi partialium. Si primum dicatur, necesse est consequenter dicere metaphysicam praecise considerare rationem entis ut sic, et ad nullam particularem seu minus universalem rationem entis descendere, quod est plane falsum, ut constat ex dictis sectione praecedenti et patebit amplius ex dicendis. Sequela probatur, quia non potest idem habitus simplex attingere rationem communem secundum se ac praecisam, et ad particulares descendere, ut declarabimus sectione sequenti. Si autem posterius dicamus, scilicet, solum esse unum habitum collectione plurium partialium, nulla erit maior ratio conficiendi unam scientiam quae versetur circa ens ut sic et circa quaedam entia, quam circa omnia in particulari; quia utrumque aeque commode fieri potest collectione plurium.

7. *Praecedens opinio refutatur, Aristotelis imprimis testimonio.*— Haec vero sententia ab omnibus fere scriptoribus ut a mente Aristotelis et a veritate aliena reiicitur; expresse enim ipse Aristoteles, lib. I, c. 2, cum dixisset *sapientem scire omnia,* subdit, *ut possibile est scire non habentem singulariter eorum scientiam;* et infra hoc declarans dicit, *eum qui habet universalem scientiam quodammodo omnia scire quae subiecta sunt universalibus.* Dicit autem, *quodammodo,* quia non scit illa simpliciter et secundum propria ex vi talis scientiae, sed quatenus sub universali continentur. Cla-

Más claramente, en el libro IV, al principio, distingue esta ciencia de las restantes, porque investiga al ente en cuanto tal y a las cosas que por sí mismas están contenidas en él; y *ninguna de las otras trata universalmente del ente en cuanto tal, sino que separando alguna parte que a éste adviene* (es decir, que le conviene), *la investiga así, tal como ocurre en las ciencias matemáticas.* Por tanto, distingue a esta ciencia de las otras que se ocupan de los entes particulares; por consiguiente, ésta no considera aquellas partes del ente que las otras toman para sí.

Lo mismo repite en el libro VI, desde el principio, donde distingue tres ciencias especulativas, la filosofía, la matemática y la teología natural, y las distingue, ya por la abstracción de sus objetos, ya también consiguientemente por las cosas de que tratan, ya finalmente por el modo con que proceden y demuestran, como luego diremos. Y esta división de las ciencias especulativas ha sido seguida por todos los intérpretes de Aristóteles y por casi todos los filósofos, como más extensamente se declara en el libro I de los *Analíticos Segundos.*

8. *La metafísica no es la única ciencia. Las demás ciencias distintas de la metafísica tienen evidencia omnímoda, apoyándose en sus propios principios. Se prueba esto en el caso de las matemáticas.*— Hay, por consiguiente, una segunda opinión admitida por todos: que la metafísica no considera todos los entes según todos sus grados o razones especiales, tal como los considera el filósofo o el matemático. Por esto, Averroes, en el II *Physic.*, com. 22, dice que la metafísica sólo considera la materia en cuanto que es ente; en cambio, la física la considera en cuanto sujeto de la forma, como repite casi con las mismas palabras en el libro IV *Metaph.*, com. 9, y con ocasión de otros pasajes de Aristóteles ya citados; y Santo Tomás, comentando los mismos pasajes, y tratando del *De Trinitate* de Boecio, en la cuestión de la división de las ciencias, a. 4, ad 6.

La razón que existe en contra de la primera sentencia, puede explicarse así: de tres maneras puede entenderse que esta ciencia contempla todas las cosas según sus propias razones. Primera, que no sólo ella misma, sino todas las demás ciencias distintas de la metafísica, puedan tratar acerca de ellas; pero de tal modo que el conocimiento ~~científico, sino de un orden inferior, y solamente se verdadera y propiamente científico, sino de un orden inferior, y solamente se~~

rius lib. IV, in principio, distinguit hanc scientiam a caeteris, *quia speculatur ens ut ens et quae ei per se insunt; nullae autem caeterarum universaliter de ente prout ens est, considerant, sed eius aliquam partem abscindentes, quod ei accidit* (id est, convenit) *speculantur, ut mathematicae scientiae.* Distinguit ergo hanc scientiam a caeteris, quae circa particularia entia versantur; non ergo haec considerat partem illam entis quam aliae abscindunt. Idem repetit lib. VI, a principio, ubi tres speculativas scientias distinguit, philosophiam, mathematicam et naturalem theologiam, quas distinguit tum ex abstractione obiectorum, tum etiam consequenter ex rebus de quibus tractant, tum denique ex modo quo procedunt et demonstrant, ut infra declarabimus. Atque hanc divisionem scientiarum speculativarum secuti sunt omnes Aristotelis interpretes, et fere omnes philosophi, ut latius traditur in I Posteriorum.

8. *Non sola metaphysica est scientia.— Aliae scientiae a metaphysica ex propriis principiis habent omnimodam evidentiam.— De mathematica probatur.*— Est ergo secunda sententia ab his omnibus recepta, metaphysicam non considerare entia omnia secundum omnes gradus seu rationes speciales, prout a philosopho vel mathematico considerantur. Unde Averroes, II Physicorum, comm. 22, ait metaphysicam solum considerare materiam, ut est quoddam ens; physicam vero considerare illam ut est subiectum formae, et idem fere repetit IV Metaph., comm. 9, et super alia loca Aristotelis citata. Et D. Thomas eisdem locis, et super Boetium, de Trinitate, in quaestione de divis. scient., a. 4, ad 6. Ratio etiam contra priorem sententiam sic explicari potest, quia tribus modis intelligi potest hanc scientiam contemplari res omnes secundum proprias rationes earum. Primo, ut non sola ipsa, sed aliae scientiae distinctae a metaphysica de eis speculentur, ita tamen ut cognitio earum, quae per alias scientias habetur, non sit vere ac proprie scientifica, sed alicuius ordinis inferioris, et so-

le llame ciencia por denominación vulgar, dado que tiene algún grado de certeza sensible y de fe humana, del mismo modo que se llama ciencia a la subalternada cuando está sin la subalternante. Y esta forma de interpretar tal opinión es falsa; en primer lugar porque supone una opinión falsa de la subalternación que mantienen las ciencias con respecto a la metafísica, de lo cual trataremos luego; en segundo lugar, porque supone que ninguna ciencia que no sea la metafísica, tiene evidencia propia basada en sus propios principios, cosa que es enteramente falsa.

La consecuencia es clara, porque, si dichas ciencias tienen tal evidencia, nada les falta para la verdadera y propia razón de ciencia; falsamente se les negaría entonces que su conocimiento fuese verdadera y propiamente científico. La menor, a su vez, es evidente, porque está en contra de la experiencia, ya que la matemática tiene principios propios evidentes, conocidos por sí mismos, basándose en los cuales desarrolla sus demostraciones evidentes, sin apoyarse en testimonio alguno o en fe humana, como es claro, sino únicamente en la evidencia que fuerza al entendimiento. Tampoco se apoya en los sentidos, pues absolutamente hablando prescinde de la materia sensible y, por consiguiente, de los efectos sensibles; y si alguna vez usa de figuras visibles, lo hace sólo para que la mente capte los términos de los principios y pueda penetrar en la conexión intrínseca de éstos.

9. *Se prueba en el caso de la filosofía.*— La filosofía, sin embargo, aunque no tenga el mismo grado de evidencia que las matemáticas, tiene con todo su propia evidencia, proporcionada a ella, porque tampoco ella se funda por sí misma en la autoridad humana; y si en alguna parte lo hace, en aquello no es ciencia, sino mera fe u opinión; ni por lo demás su conexión con la metafísica le cambiaría el concepto o la haría más evidente. Se funda, pues, por sí misma en la evidencia de sus principios, evidencia que no le viene primariamente de la metafísica, sino del hábito de los principios.

Si se dijera que tal evidencia en la filosofía es sólo *a posteriori* y fundada en los efectos conocidos por medio de los sentidos, hay que responder confesando que, en gran parte al menos, ocurre así a causa de nuestra imperfección; pero

lum appelletur scientia vulgari modo, quia habet aliquam certitudinem, vel ex sensu, vel ex aliqua fide humana, ad eum modum quo scientia subalternata, quando est sine subalternante, scientia appellatur. Et hic modus declarandi hanc sententiam falsus est; primo enim supponit falsam sententiam de subalternatione aliarum scientiarum a metaphysica, de qua paulo post dicemus. Secundo, supponit alias scientias, seclusa metaphysica, non habere propriam evidentiam ex propriis principiis, quod est plane falsum. Sequela patet, quia si habent hanc evidentiam, nihil illis deest ad veram et propriam rationem scientiae; falso ergo negatur cognitionem earum esse vere et proprie scientificam. Minor vero patet, quia est contra experientiam, nam mathematica habet propria principia evidentia et per se nota, ex quibus per evidentes demonstrationes procedit, nec nititur aliquo testimonio aut fide humana, ut per se notum est, sed evidentia cogente intellectum. Neque etiam nititur sensu, nam, per se loquendo, abstrahit a materia sensibili, et consequenter ab effectibus sensibilibus. Quod si aliquando utitur figuris visibilibus, solum est ut mens perfecte apprehendat terminos principiorum, ut possit intrinsecam eorum connexionem perspicere.

9. *De philosophia.*— Philosophia vero, quamvis non habeat tantam evidentiam sicut mathematica, habet tamen sibi propriam et accommodatam, quia etiam non fundatur per se in humana auctoritate; quod si in aliqua parte ita procedit, quoad illam non est scientia, sed mere fides et opinio, neque mutabit rationem suam, aut evidentior fiet propter connexionem cum metaphysica; fundatur ergo per se in evidentia suorum principiorum, quam etiam non habet primario ex metaphysica, sed ex habitu principiorum. Quod si quis dicat hanc evidentiam in philosophia solum esse a posteriori, et ab effectibus per sensum cognitis, respondetur fatendo in nobis magna quidem ex

que esto no tiene nada que ver con lo que venimos tratando, pues aquellas cosas físicas que tan imperfectamente podemos conocer valiéndonos de la filosofía, no pueden ser conocidas más perfectamente o con mayor evidencia mediante la metafísica. Y si hay cosas naturales que puede conocer de modo más perfecto el entendimiento humano en su estado de unión con el cuerpo, como realmente sucede, en éstas se puede esperar mayor evidencia de la metafísica, pero, sin embargo, la filosofía misma podría también darla, pues aunque ponga su punto de partida en los sentidos, a pesar de todo no siempre se funda en ellos, sino que los utiliza como un instrumento para percibir intelectualmente las naturalezas de las cosas, conocidas las cuales, establece ya la demostración *a priori* basándola en principios evidentes para el entendimiento por sí mismos y por sus términos. Y tampoco puede idearse otro modo con el que se tenga una ciencia más perfecta o evidente de tales cuestiones naturales, apoyándose en la metafísica, luego, tal modo de expresión resulta inventado gratuitamente.

10. Puede, por consiguiente, entenderse de otra manera que la metafísica trate de todos los entes según todas sus razones, como sería porque la metafísica, como ciencia universalísima, abraza todas estas cosas con su virtud y eficacia —por así decirlo—, sin que esto se oponga a que otras ciencias particulares puedan tratar de un modo propio y particular, aunque científico y, en su género, perfecto, de alguna parte de este objeto. Y así, la relación entre esta ciencia y las restantes podría compararse a la que existe entre la causa universal y la particular, y el sentido particular y el universal, que son distintos y, sin embargo, alcanza el universal a cuanto llega el particular, pero no al contrario.

A pesar de todo, tampoco este modo tiene probabilidad alguna, primeramente porque de la consideración inmediatamente expuesta se deduce que para la demostración de las materias propias de la física o las matemáticas, no hay modo natural alguno más perfecto y elevado que el que observan las propias ciencias particulares; por consiguiente, no hay necesidad ni motivo alguno de poner ciencias particulares distintas, si existe una ciencia universal que descienda hasta todas aquellas cosas. Además, esas ciencias no se han de considerar como facultades

parte ita contingere propter imperfectionem nostram; tamen hoc nihil referre ad id de quo agimus; nam illae res physicae quae tam imperfecte per philosophiam cognoscuntur a nobis, non cognoscuntur perfectius aut evidentius per metaphysicam. Quod si res aliquae naturales perfectiori modo cognosci possunt ab intellectu humano corpori coniuncto, ut revera possunt, in his expectatur maior evidentia a metaphysica, sed in ipsa philosophia per se haberi potest; nam, licet incipiat per sensum, non tamen semper fundatur in illo; sed utitur illo ut ministro ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitis conficit demonstrationem a priori per principia per se et ex terminis evidentia intellectui, nec potest fingi alius modus quo per metaphysicam habeatur perfectior scientia aut evidentior huiusmodi naturalium rerum; est ergo gratis confictus huiusmodi dicendi modus.

10. Aliter ergo intelligi potest, quod metaphysica tractet de omnibus entibus secundum omnes rationes eorum, scilicet, quia metaphysica, tamquam scientia universalissima, omnia haec complectitur virtute et efficacia sua (ut sic dicam), etiamsi aliae scientiae particulares aliquam partem huius obiecti possint attingere proprio et particulari modo, quamvis scientifico et in suo genere perfecto. Itaque, sicut causa particularis et universalis, sensus particularis et universalis, distincti sunt, et universalis attingit quidquid particularis, quamvis non e contrario, ita existimari posset de hac scientia et de caeteris. Verumtamen hic etiam modus nihil habet probabilitatis, primo, quia, ut ex discursu proxime facto sumi potest, nullus est possibilis naturalis modus demonstrandi proprias res physicas aut mathematicas altior ac perfectior quam is quem servant ipsae scientiae particulares; ergo superflue et sine causa ponuntur scientiae particulares distinctae, si est una universalis, quae ad illa omnia descendat. Deinde, quia hae scientiae non sunt excogitandae, ut facultates seu potentiae di-

o potencias distintas, sino como hábitos de una misma facultad, que se han de adquirir con sus propios actos, de forma que la capaciten para el ejercicio de actos semejantes; luego, si la metafísica investigase, por ejemplo, las cosas naturales según sus propias razones como tales, no se adquiriría con actos más nobles de lo que pueden serlo aquellos que la filosofía podría ejercer sobre dichas cosas, porque ni en cuanto a ellas tendría mayor evidencia, ni principios más elevados —y no habría, por consiguiente, razón para multiplicar tales hábitos que se ocuparían de las mismas cosas—, ni tampoco la potencia requeriría un hábito que la facultase para aquellos actos, acerca de los cuales tendría ya ciencia filosófica.

11. Hay una tercera manera todavía de entender aquella opinión, que es confundiendo todas las ciencias en la metafísica, de tal manera que entendamos los conceptos o denominaciones de las matemáticas, filosofía y metafísica, sólo como conceptos y denominaciones parciales de una misma ciencia. Y esta interpretación pertenecería más bien al problema de la distinción de las ciencias, en cuanto que son hábitos o cualidades, que al del objeto de que ahora tratamos. Pues por lo dicho antes consta que la metafísica, desde el punto de vista del concepto objetivo que responde a dicho término, no trata de todas las cosas en particular, porque con sólo pensar que la mente se ocupa en las cosas naturales o matemáticas como tales, nos da ya a entender que rebasa los límites de la metafísica y se está valiendo de la filosofía o la matemática. De la misma manera que la memoria, aunque no se distingue realmente del entendimiento, sino únicamente por su razón formal objetiva, no se dice que se ocupa —hablando propia y formalmente— de las cosas como presentes, sino sólo de las pretéritas, en cuanto son tales.

Y dejando ahora de momento cómo cada una de las tres ciencias, filosofía, matemáticas y metafísica sea por sí misma una ciencia, de lo cual trataremos brevemente después, añado finalmente que es incomprensible que por sí mismas todas ellas sean verdadera y propiamente una única ciencia humana. Primero, porque lo contrario ha parecido evidente a casi la totalidad de los filosófos. Segundo, porque tratan de cosas totalmente diversas y no tienen casi conexión

stinctae, sed ut habitus eiusdem facultatis, propriis illius actibus acquirendi, ut ad similes actus eliciendos illam facilem reddant; ergo si metaphysica speculaiuretur res, verbi gratia, naturales secundum proprias rationes earum ut sic, non acquireretur per actus nobiliores quam sint ii quos philosophia de eisdem rebus exercere posset, quia neque quoad eam partem haberent maiorem evidentiam neque altiora principia; ergo nulla esse posset ratio multiplicandi hos habitus circa easdem res; neque potentia indigeret habitu facilitante ad illos actus, circa quos iam haberet philosophicam scientiam.

11. Tertio itaque modo intelligi illa opinio potest confundendo omnes scientias in unam metaphysicam, ita ut intelligamus has denominationes vel conceptus mathematicae, philosophiae ac metaphysicae, solum esse denominationes seu conceptus inadaequatos eiusdem scientiae. Et hic sensus pertinet magis ad quaestionem de distinctione scientiarum, ut sunt quidam habitus, vel qualitates, quam ad quaestionem de obiecto, quam modo tractamus. Certum est enim ex dictis metaphysicam secundum illum conceptum obiectivum, qui huic voci respondet, non versari circa res omnes in particulari, quia, hoc ipso quod mens versari intelligitur circa res naturales, vel mathematicas ut sic, iam intelligitur transilire terminos metaphysicae, et philosophia vel mathematica uti. Sicut quamvis memoria non distinguatur ab intellectu re ipsa, sed ratione formali obiectiva, non dicetur proprie et formaliter versari circa res ut praesentes, sed solum circa praeteritas ut sic. Addo deinde (quidquid sit de illis tribus scientiis, philosophia, mathematica et metaphysica, quo modo unaquaeque earum per se una sit, quod paulo post breviter attingemus), per sese incredibile esse eas omnes vere ac proprie unicam scientiam humanam esse. Primo quidem, quia hoc per se notum visum est omnibus fere philosophis. Secundo, quia agunt de rebus omnino diversis, et fere nullam inter se habent connexionem, quantum ad ea quae sunt propria uniuscuiusque. Ter-

entre sí en aquellas cosas que les son propias. Tercero, porque difieren mucho en su método; así, el filósofo rara vez se aparta del conocimiento sensorial; el metafísico, en cambio, procede por medio de principios universalísimos y en sumo grado abstractos, y el matemático toma un camino intermedio, la cual diferencia entre estos tres métodos se origina en la tan conocida triple abstracción de la materia. Y si estas tres ciencias son distintas, no menos se distingue la metafísica de las otras dos que éstas entre sí, ya que las realidades separadas de la materia de que la metafísica trata, no distan menos, sino más de las restantes, ya se atienda a la perfección entitativa, ya a la abstracción, ya al modo del raciocinio y a la dificultad y sutileza de la misma ciencia en sí. Por tanto, si la matemática es distinta de la filosofía, según el parecer común, debido a la diversidad de su abstracción y a su método totalmente diferente, *a fortiori* se ha de pensar lo mismo de la metafísica con respecto a aquéllas. Por consiguiente, la metafísica no trata de todas las cosas que estudian las demás ciencias, según las razones propias que cada una considera.

Opinión que ha de adoptarse y primera conclusión en favor de ella

12. *El ente puede ser concebido como cuasi todo actual y como todo potencial.*— Esta última sentencia es la verdadera y la que vamos a mantener, y para proponerla y confirmarla más explícitamente y para que aparezca más claramente de qué cosas vamos a tratar en el desarrollo de esta doctrina, vamos a enunciar previamente algunas proposiciones.

Digo, pues, en primer lugar, que aunque la metafísica estudia el ente en cuanto ente y las propiedades que por sí le convienen en cuanto tal, con todo no se detiene en la razón precisa y actual del ente como tal, sino que desciende a la consideración de algunos inferiores según sus propias razones. Esta aserción se basa toda ella en lo que se dijo en la sección precedente, y puede confirmarse además, en lo referente a su primera parte sobre el ente como tal, con lo que se adujo al ocuparnos de la segunda opinión. La segunda parte puede corroborarse con lo dicho sobre la primera opinión, y además, lo declaramos inmediatamente más aún.

tio, quia multum differunt in modo procedendi; nam philosophus vix recedit a sensu; metaphysicus vero procedit per principia universalissima et maxime abstracta; mathematicus vero medio quodam modo procedit; qui modi procedendi oriuntur ex illa vulgari triplici abstractione a materia. Quod si hae scientiae distinctae sunt, non minus distinguitur metaphysica ab aliis duabus quam aliae duae inter se, quia res a materia separatae, de quibus tractat, non minus, immo magis distant a caeteris, quam reliqua omnia inter se, tum in perfectione entis, tum in abstractione, tum etiam in modo ratiocinandi et difficultate ac subtilitate ipsiusmet scientiae; cum ergo mathematica distincta a philosophia sit omnium consensu, ob diversam abstractionem modumque procedendi omnino diversum, idem maiori ratione censendum est de metaphysica respectu illarum; ergo non versatur circa res omnes quas aliae scientiae considerant, secundum proprias rationes, quibus ab eis considerantur.

Opinio tenenda, et pro ea prima conclusio.

12. *Ens concipi potest, et quasi totum actuale, et ut totum potentiale.*— Haec posterior sententia vera est et tenenda, quam ut distinctius proponamus et confirmemus, et ut clarius constet de quibus rebus nobis in discursu huius doctrinae tractandum sit, nonnullae propositiones subiiciendae sunt. Dico ergo primo: quamvis haec scientia consideret ens in quantum ens, et proprietates quae ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in praecisa, et quasi actuali ratione entis ut sic, sed ad aliqua inferiora consideranda descendit secundum proprias eorum rationes. Tota haec assertio constat ex dictis in praecedenti sectione; et quoad priorem partem de ente in quantum ens, confirmari potest ex adductis inter referendam secundam sententiam. Quoad alteram vero partem confirmari potest ex dictis circa primam sententiam; et statim amplius

Unicamente hay que advertir aquí que lo que dicen los dialécticos de que el género puede ser considerado o como un todo actual o como un todo potencial o, lo que es igual, como abstraído con abstracción precisiva —es decir, según aquello solamente que su razón formal incluye actualmente en su concepto objetivo abstraído de este modo— o con abstracción total, como cuando se abstrae al modo de un todo potencial que incluye a sus inferiores en potencia, esto —digo— que se afirma del género, puede aplicarse a su modo al ente en cuanto tal, pues también éste tiene su razón formal, cuasi actual, que puede considerarse como abstraída por la razón, y tiene inferiores a los que a su modo incluye conceptualmente en potencia. Ahora bien: cuando se designa una razón común como objeto adecuado de una potencia o de un hábito, no siempre se la designa como si fuese algo actual y abstraído totalmente por la abstracción formal, sino como incluyendo de algún modo a los inferiores; así, se dice que el ente natural o la sustancia material es el objeto adecuado de la filosofía, no sólo según la razón exclusiva de sustancia material como tal, sino también según las razones propias de las sustancias inferiores materiales: corruptibles, incorruptibles, etc. De igual manera, por tanto, cuando se dice que la metafísica trata del ente como tal, no hay que pensar que se toma el ente total y formalmente preciso, de forma que queden excluídos por completo los inferiores, según sus razones propias, puesto que esta ciencia no se detiene en la sola consideración de aquella razón formal actual; hay que concebir, por tanto, a dicha razón en cuanto incluyendo de algún modo a sus inferiores.

13. *¿Qué razones en particular considera la metafísica y cuáles no?*— En segundo lugar, digo que esta ciencia no considera todas las razones propias o quididades de los entes en particular, o en cuanto son tales, sino sólo las que quedan contenidas bajo su forma propia de abstracción, o en cuanto necesariamente se encuentran unidas con ella. Esta es la mente de Aristóteles y de los autores que cité en la segunda opinión, y de los demás que escribieron acerca de esto.

Todos ellos distinguen una triple abstracción en las ciencias especulativas y reales, como son las tres citadas, física, matemáticas y metafísica, porque en las demás ciencias, sean morales o prácticas, la unidad de su objeto se considera según otra razón y modo, ya sea atendiendo al fin de la ciencia o al método, de lo cual trataremos en otra ocasión.

Aquellas tres ciencias convienen, pues, en cierta abstracción, pues todas dirigen su consideración a las cosas tomadas en general; difieren, sin embargo, en la abstracción cuasi formal o precisiva de la materia, pues la filosofía, aunque hace abstracción de lo singular, no hace así con la materia sensible, es decir, la que está sujeta a los accidentes sensibles, sino que más bien se vale de ella en su modo de raciocinar. La matemática, en cambio, abstrae conceptualmente de la materia sensible, pero no de la inteligible, ya que la cantidad, por mucho que se abstraiga, no puede concebirse más que como una cosa corpórea y material. La metafísica, por su parte, se dice que abstrae de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones de ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia. Sobre esta triple abstracción y sobre la división de estas tres ciencias por dichas abstracciones tratan *ex professo* los *Analíticos Segundos*. Por ahora bástenos a nosotros saber que no ha sido hallada una manera más apta de distinguir estas ciencias, y que, por otra parte, parece bastante idónea, pues versando estas ciencias sobre la realidad misma, y siendo especulativas en grado máximo y que tienen que usar, por tanto, de la abstracción para constituir el objeto cognoscible, término de sus demostraciones, se sigue lógicamente que según sea el diverso modo de abstracción, cambiará el objeto cognoscible en cuanto tal; y por esto, suele decirse que esta abstracción, en cuanto que tiene su fundamento en el objeto mismo, es la razón formal *sub qua* de tal objeto en cuanto cognoscible.

Y asimismo, porque las cosas tienen tanta mayor perfección en su inteligibilidad, cuanta mayor es su abstracción de la materia; y de modo parecido, el conocimiento es tanto más claro, cuanto es más inmaterial y, por consiguiente, cuanto más abstracto es el objeto sobre que versa. Y por esto, con todo derecho se atiende a los diversos grados de inmaterialidad o de abstracción para conocer los diversos objetos cognoscibles y las diversas ciencias.

declarabitur. Solum est animadvertendum, quod dialectici dicunt, genus considerari posse, vel ut totum actuale, vel ut potentiale, seu (quod idem est) considerari posse ut abstractum abstractione praecisiva, id est, secundum id tantum quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu obiectivo sic praeciso, vel abstractione totali, ut abstrahitur tamquam totum potentiale includens inferiora in potentia; hoc (inquam) quod de genere dicitur, posse suo modo applicari ad ens in quantum ens; nam et habet suam rationem formalem, quasi actualem, quae praecisa secundum rationem considerari potest, et inferiora habet, quae suo modo in potentia includit secundum rationem. Quando ergo ratio aliqua communis assignatur, ut adaequatum obiectum alicuius potentiae, vel habitus, non semper assignatur ut est quid actuale et omnino praecisum abstractione formali, sed ut includit aliquo modo inferiora: sicut ens naturale vel substantia materialis dicitur esse subiectum adaequatum philosophiae, non tantum secundum praecisam rationem substantiae materialis ut sic, sed etiam secundum proprias rationes inferiorum substantiarum materialium, corruptibilium vel incorruptibilium, etc. Sic ergo, cum metaphysica dicitur versari circa ens in quantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter praecisum, ita ut excludantur omnino inferiora secundum proprias rationes, quia haec scientia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis; sumenda ergo est illa ratio, prout includit aliquomodo inferiora.

13. *Quas rationes in particulari speculetur metaphysica, quas non item.*— Dico secundo: haec scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas quae sub propria eius abstractione continentur, vel quatenus sunt cum illa necessario coniunctae. Haec est mens Aristotelis, et auctorum quos citavi in secunda sententia, et aliorum qui de hac scientia scripserunt. Qui omnes distinguunt triplicem abstractionem in scientiis speculativis et realibus, quales sunt tres supra numeratae, physica, mathematica et metaphysica; nam de aliis scientiis, vel moralibus vel practicis, alia est ratio et modus considerandi unitatem obiecti, vel ex fine scientiae vel ex modo procedendi, de quo alias. Illae ergo tres scientiae in aliqua abstractione conveniunt: nam omnes considerant de rebus in universali; differunt tamen in abstractione quasi formali et praecisiva a materia, nam philosophia quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a materia sensibili, id est, subiecta accidentibus sensibilibus, sed ea potius utitur in suo ratiocinandi modo. Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab intelligibili, quia quantitas, quantumvis abstrahatur, non potest concipi nisi ut res corporea et materialis. Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et obiectivo conceptu suo per se non includit materiam. De qua triplici abstractione et partitione harum trium scientiarum per has abstractiones ex professo disseritur in libris Posteriorum. Nunc nobis sufficiat hactenus non esse inventam aptiorem rationem distinguendi has scientias, et aliunde hanc videri satis convenientem; nam, cum hae scientiae sint de rebus ipsis, sintque maxime speculativae, ideoque abstractione utantur, ut constituant obiectum scibile de quo possint demonstrationes fieri, recte ex diverso modo abstractionis intelligitur variari obiectum scibile ut sic; et ideo solet dici haec abstractio, quatenus in ipso obiecto fundamentum habet, ratio formalis sub qua talis obiecti in ratione scibilis. Item, quia res eo sunt perfectius intelligibiles, quo magis abstrahunt a materia: et similiter cognitio, quo est de obiecto immaterialiori et consequenter abstractiori, eo est certior; et ideo ex diverso gradu abstractionis seu immaterialitatis recte consideratur varietas obiectorum scibilium et scientiarum. Ex hac autem recepta

Aceptada esta doctrina, pues, fácilmente se entiende y aprueba la aserción que establecimos antes: que ninguna ciencia sobrepasa los límites de su objeto formal o de la razón formal *sub qua* de su objeto, sino que considera todo cuanto en ella se contiene. Luego, la metafísica extiende su consideración hasta todos los entes o razones de ser que se contienen en la referida abstracción, y no pasa más allá porque lo que queda es propio del campo de la física o de la matemática.

14. *La metafísica considera la razón de sustancia y accidente en cuanto tales. Qué quiere decir abstraer de la materia según el ser.*— Y para que esto se entienda más claramente, digo en tercer lugar que la metafísica, bajo la razón de ente, considera la razón de sustancia y también la de accidente en cuanto tales.

Esta afirmación nadie la pone en duda, puesto que fácilmente se ve una vez admitido el principio anterior, ya que ambas razones abstraen de la materia según el ser; porque, como dijimos arriba, y acertadamente notó Santo Tomás en el prólogo *Metaph.*, no sólo se dice que abstraen de la materia según el ser aquellas nociones de ente que nunca están en la materia, sino también aquellas que pueden existir en cosas inmateriales, pues esto es suficiente para que en su razón formal no incluyan la materia, ni la requieran de sí. Se añade también a esto el que dichas razones son cognoscibles y pueden tener atributos como exclusivos y propios, que no pertenecen a ninguna otra ciencia; luego, tienen que pertenecer a ésta, ya que no puede el entendimiento humano, si está bien dotado, carecer de esta ciencia.

Por lo tanto, igual que la filosofía, mientras que considera las varias especies de sustancias materiales, considera al mismo tiempo la razón común de sustancia material y sus propiedades y principios adecuados; y después, al tratar de las diversas especies de vivientes, considera la razón común de viviente en cuanto tal y sus propios principios y propiedades, así la ciencia humana —por llamarla así—, al considerar los varios grados y razones de ente, es menester que considere también la razón común de ente; e igualmente, después de estudiar las varias sustancias y accidentes, es menester que considere las razones comunes de sustancia

doctrina facile intelligitur et probatur assertio posita, quia scientia non transgreditur limites sui obiecti formalis, seu rationis formalis sub qua sui subiecti; considerat autem quidquid sub illa continetur; ergo haec scientia considerat omnia entia seu rationes entium quae sub praedicta abstractione continentur; et ultra non progreditur, nam caetera ad physicam vel mathematicam spectant.

14. *Rationem substantiae ut sic, et accidentis ut sic considerat metaphysica.— Quid sit abstrahere a materia secundum esse.*— Ut hoc autem clarius intelligatur, dico tertio: haec scientia sub ratione entis considerat rationem substantiae ut sic, et rationem etiam accidentis. De hac assertione nullus dubitat; et patet facile ex principio posito, quia illae duae rationes abstrahunt a materia secundum esse; ut enim supra diximus, et recte notavit D. Thomas in prologo Metaphysicae, non solum dicuntur abstrahere a materia secundum esse illae rationes entium quae nunquam sunt in materia, sed etiam illae quae possunt esse in rebus sine materia, quia hoc satis est ut in sua ratione formali materiam non includant, neque illam per se requirant. Accedit etiam quod hae rationes sunt scibiles, et habere possunt attributa, veluti adaequata et propria, et ad aliam scientiam non spectant; pertinent ergo ad hanc; non potest enim intellectus humanus, si perfecte sit dispositus, carere huiusmodi scientia. Unde, sicut philosophia considerans de variis speciebus substantiarum materialium, considerat subinde communem rationem materialis substantiae, et adaequata principia, et proprietates eius; rursusque agens de variis speciebus viventium, considerat communem rationem viventis ut sic, et propria principia, et proprietates eius; ita scientia humana (ut sic dicam) considerans varios gradus et rationes entium, necesse est ut consideret communem rationem entis. Item, cum varias substantias speculetur, et varia accidentia, necesse est ut consideret communes rationes substantiae et accidentis; hoc autem non

y accidente, y esto no lo puede llevar a cabo sino por medio de esta ciencia universal y príncipe.

15. *Qué otras razones incluídas bajo la de ente pertenecen a la consideración metafísica.*— Y por esto mismo, consta —para no repetir nuevamente lo dicho— que las mismas conclusiones pueden aplicarse igualmente a todas las razones comunes, las cuales pueden abstraerse de tal manera bajo el ente, la sustancia y el accidente, que existen en la realidad sin materia; tales son las razones de ente creado e increado, de sustancia finita e infinita, e igualmente los accidentes absolutos o respectivos de la cualidad, la acción, la operación o dependencia, y otros.

Pero acerca de esto hay que notar que pueden abstraerse varias razones comunes a las cosas materiales e inmateriales, cuya consideración pertenecería entonces con todo rigor a esta ciencia, según el principio que hemos asentado, tales como serían la razón común de viviente que puede abstraerse de las cosas materiales e inmateriales; lo mismo la razón común de cognoscente e inteligente, y la de ente necesario e incorruptible, incluída en el campo de esta ciencia; a pesar de todo, como varias de las razones mencionadas, dado nuestro modo de conocer, no pueden ser alcanzadas sino es por medio de los diversos grados de almas, y por ello nada podría decirse acertadamente aquí, fuera de lo que se dice de ellas en la ciencia del alma, hemos dejado para este lugar los predicados que se toman de las operaciones vitales y que son comunes a ellas.

16. *Los predicados comunes a solas las cosas inmateriales son propios de la consideración de esta ciencia.*— En segundo lugar, con mayor razón se infiere que pertenece a esta ciencia tratar en particular de todos los entes o razones de ente que no pueden hallarse más que en las cosas inmateriales, como son la razón común de sustancia inmaterial, la de sustancia primera o increada y la de espíritu creado con todas las especies o inteligencias que bajo aquél se contienen. Sólo hay que advertir que estas sustancias, principalmente las creadas, pueden conocerse muy imperfectamente con la luz natural, y a lo sumo, por unas cuantas razones comunes o conceptos negativos, pero no por sus diferencias propias

praestat, nisi per hanc universalem et principem scientiam.

15. *Quae aliae rationes sub ente ad metaphysicam considerationem pertineant.* — Atque hinc constat (ne eadem repetamus) idem dicendum esse de omnibus rationibus communibus quae sub ente, substantia et accidente ita abstrahi possunt ut sint in rebus sine materia; huiusmodi sunt ratio entis creati vel increati, substantiae finitae aut infinitae, et similiter accidentis absoluti vel respectivi, qualitatis, actionis, operationis aut dependentiae et similium. De quibus observandum est plures posse abstrahi rationes communes rebus materialibus et immaterialibus, quarum consideratio iuxta principium positum in rigore deberet ad hanc scientiam spectare, ut est communis ratio viventis, quae abstrahi potest a rebus materialibus et immaterialibus; item communis ratio cognoscentis et intelligentis, sicut etiam communis ratio entis necessarii, seu incorruptibilis, ab hac scientia considerantur; tamen, quia plures ex praedictis rationibus, ut a nobis cognoscuntur, non nisi ex diversis animarum gradibus cognosci possunt, ideo nihil de illis potest hic convenienter dici, praeter ea quae in scientia de anima dicuntur; ideoque in eum locum ea praedicata reiicimus, quae ex operationibus vitae sumuntur et communia sunt.

16. *Praedicata solis immaterialibus rebus communia huius sunt considerationis.*— Secundo ulterius a fortiori infertur pertinere ad hanc scientiam tractare in particulari de omnibus entibus seu rationibus entium quae non nisi in rebus immaterialibus inveniri possunt, ut est communis ratio substantiae immaterialis, ratio primae seu increatae substantiae, et spiritus etiam creati, et omnium specierum, seu intelligentiarum quae sub ipso continentur. Solum est attendendum has substantias, praesertim creatas, valde imperfecte posse naturaliter cognosci, ad summum secundum quasdam communes rationes, et negativos conceptus, non tamen secundum proprias et specificas differentias; eo tamen

y específicas; pero, a pesar de todo, en el modo en que pueden conocerse, su consideración pertenece principalísimamente a la metafísica, como se dijo arriba. En efecto, propiamente y de por sí no le pertenece a la física, si no es quizás bajo una razón común extrínseca y bastante incierta, a saber, en cuanto que los ángeles son los motores de los orbes celestes; pero, por sí mismos, y en cuanto al conocimiento de la esencia y propiedades de las inteligencias que naturalmente puede tenerse, exceden del ámbito de la física, ya que están tan apartados de los sentidos que su consideración se hace más difícil y elevada. Pertenece, por tanto, a esta ciencia, que da la perfección al hombre en aquello que tiene para él más valor y en lo cual se funda en gran manera su felicidad natural, es decir, en la contemplación de las cosas más elevadas, como Aristóteles dijo en el libro X de la *Etica*, c. 7.

17. *La razón común de causa y sus cuatro clases, y las principales causalidades de aquéllas pertenecen al campo de la metafísica.*— En tercer lugar, se deduce de lo dicho que pertenece a esta ciencia tratar de la razón común de causa, de cada una de las clases de causas como tales y de las primeras o más importantes causas o razones de causa de todo el universo. Declararemos cada una de estas cosas.

Y en primer lugar, la razón de causa y de efecto en cuanto tales, son por sí mismas comunes a las cosas materiales e inmateriales, ya que en Dios, que es inmaterial en sumo grado, se halla la razón de causa, y en los ángeles la razón de efecto, y es común y esencial a todos los entes creados, en cuanto que son finitos, el proceder de alguna causa; e incluso a los mismos entes creados, materiales o inmateriales, les pertenece algún género de causalidad u operación, según su noción común. Además, esta noción de causa, no sólo en su concepto común de causa, sino también en los modos especiales o diversos de causar, abstrae por sí de la materia según el ser; pues la razón de causa eficiente como tal, por sí misma no requiere materia, y mucho menos la razón de fin; e igualmente la razón de agente libre y deliberado, y la de causa ejemplar o agente que obra movido por un ejemplar o idea propia. E incluso las causas material y formal, a pesar de que tal como se hallan en las sustancias no parece que prescinden de la materia, abstraen igualmente de ella en cuanto que según sus razones comunes prescinden de la sustancia y el accidente. Pertenece, pues, a la metafísica distinguir estas clases de causa y explicar los conceptos de cada una de ellas.

modo quo cognosci possunt, ad hanc scientiam potissimum pertinere earum contemplationem, ut supra dictum est. Non enim pertinet proprie et per se ad physicam, nisi fortasse secundum quamdam rationem communem extrinsecam, et non satis certam, scilicet quatenus angeli sunt motores coelestium orbium; per se autem et quoad cognitionem essentiae et proprietatum intelligentiarum, quae naturaliter haberi potest, excedunt physicam facultatem, quia sunt a sensibus remotissimae, et ideo earum cognitio difficilior est et altior. Pertinet ergo ad hanc scientiam, quae hominem perficit secundum id quod in eo praestantissimum est, et in quo eius felicitas naturalis magna ex parte consistit, id est, in contemplatione rerum altissimarum, ut Aristoteles dixit, X Ethic., c. 7.

17. *Communis ratio causae et quatuor generum causarum, et potissimae illarum causalitates ad metaphysicam spectant.*— Tertio colligitur ex dictis pertinere ad hanc scientiam tractare de communi ratione causae, et de singulis causarum generibus ut sic, et de primis ac potissimis causis seu rationibus causandi totius universi. Declaro singula, quia imprimis ratio causae et effectus, ut sic, ex se communis est rebus materialibus et immaterialibus, nam in Deo, qui summe immaterialis est, ratio causae reperitur, et in angelis ratio effectus, et omnibus entibus creatis, quatenus entia finita sunt, commune et essentiale est ut ab aliqua causa emanent, et ad ipsa etiam creata entia, vel materialia, vel immaterialia, secundum communem rationem aliquod genus operationis, vel causalitatis pertinet. Rursus haec ratio causae non tantum secundum communem rationem causae, sed etiam secundum speciales et distinctos causandi modos ex se abstrahit a materia secundum esse; nam ratio causae efficientis, ut sic, per se non requirit materiam, et multo minus ratio finis. Item haec ratio agentis liberi et a proposito. Item ratio causae exemplaris, seu ratio causae agentis per proprium exemplar vel ideam. Rursus causa materialis et formalis, quamvis prout in substantiis reperiuntur, non videantur a materia abstrahere, tamen quatenus secundum communes rationes suas a substantiis et accidentibus abstrahunt, a materia etiam separantur; pertinet ergo ad metaphysicam haec genera causarum distinguere, et singulorum rationes explicare.

Y como ella es sabiduría y la suprema ciencia natural, a ella pertenece considerar las primeras causas de las cosas, o mejor, las primeras razones de la causación en la causa primera; y tales son las razones de causa eficiente y final, ya que en su máxima perfección ni requieren la materia, ni la suponen, así como tampoco ningún otro género de causa, ni importan imperfección alguna, sino que por sí y primariamente se hallan unidas en la causa primera, que es Dios. Lo contrario sucede con las razones de materia y forma, que necesariamente suponen otra causa anterior de la que se originan —al menos eficiente y finalmente— y, por ello, no se cuentan entre las causas o razones de causa, que se llaman simplemente primeras; y por esta razón, su exacto conocimiento no pertenece a la metafísica, si no es en sus razones comunes de tales causas, pero no en los objetos en que tales razones de causa se realizan, que son la materia y la forma sustancial, pues éstas, aunque sean alcanzadas también por el metafísico, con todo, la ciencia íntegra de las mismas toca al filósofo.

18. Finalmente, hay que advertir sobre este tema, que a la metafísica le pertenece la consideración de las causas bajo varios títulos o razones. Pues si se consideran como entes determinados la virtud causativa o la causalidad misma, o la relación ulterior resultante, pertenecen a esta ciencia como su objeto, no adecuado —como algunos falsamente decían, según ya tratamos—, sino como una parte de su objeto, puesto que estas cosas son sólo algunos entes determinados o modos del ente, pero no agotan en sí toda la extensión del ente. En cambio, si se considera la razón o virtud de causa en orden a la misma causa, a saber, en cuanto que es un atributo o propiedad de esa cosa que se llama causa, entonces la consideración sobre la causa pertenece a la metafísica, no como su objeto o parte del mismo, sino como un atributo del objeto o de su parte.

Et quia ipsa sapientia est, et suprema naturalis scientia, ad eam pertinet primas rerum causas, vel potius primas rationes causandi in prima causa considerare; eiusmodi autem sunt ratio causae efficientis et finalis; hae namque secundum suam perfectionem supremam nec materiam requirunt, neque ipsam aut aliud genus causae supponunt, neque imperfectionem requirunt, sed per se ac primario in prima causa, quae est Deus, coniunguntur; secus vero est de ratione materiae ac formae; hae namque necessario supponunt aliam causam priorem, a qua oriantur saltem efficienter et finaliter, et ideo non computantur inter causas seu rationes causandi simpliciter primas, et ideo earum exacta cognitio non pertinet ad metaphysicum, nisi secundum rationes communes talium causarum, non tamen secundum eas res in quibus tales rationes causandi reperiuntur, quae sunt materia et forma substantialis. Nam, licet hae a metaphysica attingantur, tamen integra earum scientia a philosopho traditur.

18. Illud denique circa hoc considerandum est, variis, scilicet, titulis seu rationibus pertinere ad metaphysicum hanc causarum considerationem; nam si virtus causandi, vel causalitas ipsa, vel relatio inde resultans, considerentur ut sunt entia quaedam, pertinent ad hanc scientiam, ut obiectum eius, non quidem ut adaequatum (ut quidam falso dicebant, quod supra tetigimus), sed ut pars obiecti, quia haec tantum sunt quaedam entia, seu modi entium, non vero in se concludunt totam latitudinem entis. Si vero consideretur ratio, vel virtus causae in ordine ad ipsam causam, scilicet, quatenus est proprietas, seu attributum eius rei, quae causa dicitur, sic pertinet ad hanc scientiam considerare de causa, non ut de obiecto, vel parte obiecti, sed ut de attributo quodam

Y de este modo, al estudiar la metafísica a Dios, considera en El consecuentemente la razón de causa primera, final, eficiente y ejemplar; y al estudiar a los ángeles, investiga qué virtud causativa tienen sobre los demás entes, y tratando de la sustancia como tal, estudia qué causalidad tiene ésta sobre los accidentes, y así en las demás cosas.

Finalmente, si se considera la razón de causa en orden al efecto, es decir, en cuanto que su conocimiento es necesario para el exacto conocimiento del efecto, también de este modo toca a la metafísica el estudio de la causa, pero no ya como objeto suyo ni como propiedad de tal objeto, sino como principio o causa del objeto o de su parte.

19. *¿Pertenece a la metafísica el estudio del alma racional?*— Acerca de lo dicho, quedan dos dificultades. Una es sobre el alma racional: si pertenece a la metafísica su estudio, ya como ente, ya como causa.

Efectivamente, el alma racional es una sustancia inmaterial, y por consiguiente, abstrae de la materia según el ser y, por tanto, también en sus razones más propias. Según esto, pues, puede parecer que el estudio más propio y específico del alma racional pertenece a la metafísica. Y esto mismo parece que lo confirma Aristóteles en el libro I *De Partibus Animalium*, c. 1, al indicar que el físico no extiende su consideración a todas las clases de alma.

Sin embargo, está en contra de esto el que el alma racional, incluso como racional, es una forma natural que dice esencial orden a la materia, y que como tal, es principio de sus operaciones, aun de aquellas que ejerce por medio del cuerpo y según el modo peculiar como el hombre las ejecuta.

Toda esta cuestión suele ser tratada con pormenor al principio del libro *De Anima*, donde puede consultarse al Cardenal Toledo, en la cuestión proemial segunda.

20. Ahora sólo decimos brevemente que la investigación sobre el alma ha de ser relegada a la última y más perfecta parte de la filosofía natural. En primer lugar, porque la ciencia que trata del hombre en cuanto tal, es física; y es propio del que estudia el todo, considerar también las partes esenciales. Además, porque aunque el alma tenga su ser subsistente y separable de la materia

obiecti, vel partis eius; atque hoc modo, quia haec scientia considerat de Deo, consequenter in eo considerat rationem primae causae finalis, efficientis, et exemplaris, et considerans de angelis, inquirit quam virtutem causandi habeant in reliqua entia, et tractans de substantia, ut sic, speculatur quam causalitatem habeat circa accidentia, et sic de aliis. Denique si consideretur ratio causae in ordine ad effectum, id est, quatenus eius cognitio necessaria est ad exactam effectus cognitionem, sic etiam pertinet ad hanc scientiam causarum cognitio, non ut obiectum, neque ut proprietas obiecti, sed ut principium seu causa obiecti seu partis eius.

19. *Animaene rationalis consideratio sit metaphysici muneris.*— Duae vero supersunt difficultates circa dicta. Una est de anima rationali, an eius consideratio ad metaphysicum pertineat, sive in ratione entis, sive in ratione causae consideretur. Est enim haec anima substantia quaedam immaterialis, et consequenter abstrahit a materia secundum esse, unde etiam abstrahit in propriis rationibus suis. Hac ergo ratione videri potest propria et specifica consideratio huius animae ad hanc scientiam pertinere. Quod videtur confirmare Aristoteles I de Partib., c. 1, significans physicum non considerare de omni anima. In contrarium vero est, quia anima rationalis, etiam ut rationalis est forma naturalis habens essentialem ordinem ad materiam, et ut sic est principium suarum operationum, etiam earum quas per corpus exercet, etiam secundum eum peculiarem modum quo ab homine exercentur. Sed haec controversia tractari solet ex professo in principio lib. de Anima, ubi videri potest Card. Toletus, q. 2 prooemiali.

20. Nunc breviter dicitur huius animae considerationem remittendam esse in postremam et perfectissimam partem philosophiae naturalis. Primo, quia scientia de homine, ut homo est, physica est; eiusdem autem artificis est de toto, et de essentialibus eius partibus considerare. Deinde, quia, licet anima habeat esse subsistens et separabile a

respecto a su actual unión con ella, no lo es, sin embargo, en lo que se refiere a la aptitud, ni al orden que dice a la materia, ni por consiguiente lo es tampoco en cuanto al perfecto conocimiento de su esencia, propiedades y operaciones. Ahora bien: todo conocimiento ejercido por medio de la materia es físico; no hay duda, pues, de que el conocimiento del alma, en cuanto a su sustancia y a las propiedades que le convienen por sí, y al modo o estado de existencia u operación que tiene en el cuerpo, pertenece a la física.

Sin embargo, la consideración acerca del estado del alma separada y del modo de obrar que tiene en él, piensan algunos que pertenece por sí al metafísico, cosa que es probable, porque al considerarla en ese estado, parece que se hace por completo abstracción de la materia, y nada puede saberse del alma en él, si no es por analogía y proporción con las demás sustancias inmateriales; sin embargo, como toca a la perfección de una ciencia la consideración íntegra y total de su objeto, de todo esto se trata con más comodidad en la filosofía, mayormente porque el estudio del alma y de sus estados, dividido en partes y confiado a diversas ciencias, fácilmente engendra prolijidad y confusión, por lo cual, en el desarrollo de esta obra nos abstendremos de tratar del alma racional, ni unida al cuerpo ni separada de él.

También por la misma razón, vamos a decir muy pocas cosas de los ángeles, ya que la investigación y estudio íntegro de este tema ha sido tomado con todo derecho por los teólogos, y el pasarlo aquí en su totalidad sería ajeno a una ciencia natural y, por consiguiente, a nuestro propósito; por lo demás, tocar una cosa de paso e imperfectamente sería de utilidad escasa o nula.

Y casi existe la misma razón para el conocimiento de Dios, aunque como de Dios pueden conocerse más cosas con la luz natural que de las inteligencias, y su conocimiento natural es más necesario para la perfección de esta ciencia, diremos algunas cosas acerca de El, tal como ha solido hacerse por los filósofos y puede lograrse con la luz natural.

materia quantum ad actualem coniunctionem, non tamen quantum ad aptitudinem, nec quantum ad ordinem ad materiam, et consequenter neque quantum ad perfectam cognitionem tam essentiae, quam proprietatum et operationum eius; omnis autem cognitio per materiam physica est. Non est ergo dubium quin cognitio animae, quantum ad substantiam eius, et proprietates per se illi convenientes, et modum seu statum existendi vel operandi quem habet in corpore, ad physicum pertineat. De statu vero animae separatae, et modo operandi quem in eo habet, considerare, putant aliqui ad metaphysicum per se pertinere; quod est probabile, quia secundum eam rationem videtur omnino fieri abstractio a materia, et nihil de anima, prout in illo statu cognosci posse, nisi per analogiam quamdam et proportionem ad reliquas substantias immateriales; nihilominus tamen, quia ad perfectionem scientiae spectat integre atque complete subiectum suum considerare, commodius haec omnia in philosophia tractantur, maxime quia haec consideratio animae et statuum eius, quasi in partes divisa, et in diversis scientiis tradita, prolixitatem parit et confusionem; et ideo in discursu huius operis a consideratione animae rationalis, tam coniunctae, quam separatae, abstinebimus. Praesertim quia etiam de angelis propter eamdem causam perpauca dicturi sumus, quia integra eorum consideratio et contemplatio a theologis merito iam usurpata est, quam totam huc traducere alienum esset a naturali scientia, et consequenter a nostro instituto; res autem obiter attingere aut imperfecte tractare, aut nullius, aut parvae utilitatis esset. Atque eadem fere ratio est de cognitione Dei, quamvis, quia de Deo plura possunt naturaliter cognosci quam de intelligentiis, et quia eius cognitio naturalis magis est ad perfectionem huius scientiae necessaria, nonnulla de ipso dicemus, quatenus vel a philosophis tacta sunt, vel ratione naturali inveniri possunt.

21. La segunda dificultad trataba de las razones comunes de sustancia material y de otras que incluyen la materia o que no pueden existir sin ella; de todo esto se tratará en los argumentos y se resolverá juntamente con ellos.

22. *Se responde a las razones de la opinión contraria.*— La solución de la primera razón de duda que propusimos al principio se ve claramente ya por lo dicho. No es necesario que la ciencia que estudia una razón universal descienda en particular a todas las cosas que se contienen bajo la misma, sino sólo a aquellas que participan de la misma razón de cognoscible o del mismo grado de abstracción. Por lo cual, aunque considerando la conveniencia real en la común razón de ente, no parece que haya mayor motivo para que esta ciencia estudie unos entes particulares, según sus propias razones, con preferencia a otros, con todo, teniendo en cuenta la conveniencia que se da entre algunas especiales razones de ente en la abstracción de la materia según el ser, y también la misma común y abstractísima razón de ente, hay suficiente motivo para que esta ciencia descienda al estudio de determinados entes particulares y no a otros.

23. *Exposición de un pasaje difícil de Aristóteles.*— La respuesta al primer fundamento de la sentencia primera que se tomó del testimonio de Aristóteles, es clara por lo que se ha dicho ya; en efecto, se dice que esta ciencia trata universalmente acerca del ente, porque estudia la razón más abstracta de ente en cuanto tal y todas las cosas que en la misma abstracción y razón de cognoscible convienen con ella. Y del mismo modo se dice que trata de todas las cosas, quiero decir en cuanto que son entes y en cuanto que enseña los principios generales y comunes a todas las cosas.

Pero parece que tienen especial dificultad aquellas palabras del libro IV, texto 2, en que dice que es propio de la metafísica considerar el ente y sus especies y las especies de especies. Algunos piensan que esta división ha de entenderse con la debida proporción, a saber: de las especies de ente próximas y remotas, cognoscibles bajo la misma abstracción. Pero responden mejor Santo Tomás y algunos antiguos, a quienes sigue Fonseca, que afirman que hay que

21. Altera difficultas erat de communibus rationibus substantiae materialis, et aliis, quae materiam includunt, vel sine materia esse non possunt; haec vero in argumentis tangitur, et in solutionibus eorum expedietur.

22. *Rationibus oppositae sententiae satisfit.*— Ad primam ergo rationem dubitandi in principio positam solutio patet ex dictis. Non est enim necesse ut scientia, quae considerat universalem rationem, in particulari descendat ad omnia quae sub tali ratione continentur, sed solum ad ea quae eamdem rationem scibilis, seu eamdem abstractionem participant. Quocirca, quamvis considerando convenientiam realem in communi ratione entis, non videatur esse maior ratio de quibusdam entibus particularibus quam de aliis, ut sub hanc scientiam cadant secundum proprias rationes, considerando tamen convenientiam in abstractione a materia secundum esse, quae est inter quasdam speciales rationes entium, cum ipsamet communi et abstractissima ratione entis, datur sufficiens ratio, ob quam haec scientia ad particularia quaedam entia descendat, et non ad alia.

23. *Difficilis Aristotelis locus exponitur.*— Ad primum vero fundamentum primae sententiae sumptum ex Aristotelis testimoniis patet responsio ex dictis; dicitur enim haec scientia universaliter considerare de ente, quia abstractissimam rationem entis, in quantum ens, considerat, et de omnibus quae in eadem abstractione et ratione scibili cum illa conveniunt. Et eodem modo dicitur tractare de omnibus rebus, scilicet, quatenus entia sunt, et quia docet principia generalia, et communia omnibus rebus. Specialem vero difficultatem videntur habere verba illa lib. IV, text. 2, ubi dicitur huius scientiae esse considerare ens et eius species, ac species specierum. Quidam respondent eam distributionem esse accommodate intelligendam, scilicet, de speciebus entis proximis et remotis sub eadem abstractione scibilis contentis. Sed melius D. Thomas, et alii antiqui, quos Fonseca sequitur, ad hoc

construir de modo diferente el texto de Aristóteles, que sería así según la versión antigua: la investigación de cualesquiera especies de ente, y especies de especies, pertenece a un único género de ciencia. En las cuales palabras, esas dos "especies de especies" son equívocas, pues pueden unirse de modo que una determine a la otra y se refieran al ente y a las especies de especies del ente; y éste es el sentido claro que toma la versión de Argirópulo, y de acuerdo con él se desarrolla la exposición que hemos dado. Pero pueden también separarse de otro modo y referirse a cosas diversas, a saber, a las especies de cosas cognoscibles y a las especies de ciencias, y esto lo interpretó acertadamente Fonseca traduciendo así: *Es propio de una ciencia genéricamente una, considerar todas las especies que hay de entes, y las especies de las especies;* y así el sentido de esto es que es propio de la ciencia genéricamente una considerar las especies de ente en común y en general, y que es propio de las diversas especies de ciencias considerar las varias especies de ente según sus propias y específicas razones de objeto cognoscible.

Y según este último sentido, se confirma nuestra opinión; pues si por una ciencia entendemos en rigor un género común de ciencia, por este pasaje se deduce que no pertenece a una ciencia específica la consideración de todos los entes según sus razones específicas, sino que esto pertenece al género de la ciencia especulativa en común; y que a las ciencias específicas corresponde el estudio de los objetos particulares cognoscibles según sus propias razones. Pero si por un género de ciencia entendemos una ciencia general en razón de su objeto, como es la metafísica, también por este pasaje deduciríamos que esta ciencia sólo considera todas las especies de ente bajo la noción común de ente o de sustancia, y que las ciencias especiales consideran las especies de ente bajo sus propias y específicas razones.

24. *Una única ciencia humana adquirida no puede abarcar todos los objetos cognoscibles según sus propias razones.*— A la segunda dificultad respondemos que no puede darse una ciencia humana única adquirida con los propios actos del ingenio humano, que le perfeccione universalmente con relación a todos los objetos cognoscibles y bajo todos los aspectos de éstos, pues de lo contrario, no sólo aquellas tres ciencias especulativas, filosofía, matemáticas y meta-

respondet, aliter construendo litteram Aristotelis, quae sic habet secundum versionem antiquam: *Entis in quantum ens quascumque species speculari unius est scientiae genere, et species specierum.* In quibus verbis illa duo, *et species specierum,* aequivoca sunt; possunt enim coniungi, ita ut unum determinet aliud, et referantur ad ens, et ad species specierum entis, et hunc sensum significat clare versio Argyropoli, et in eo procedit expositio data. Aliter vero possunt illa duo verba disiungi, et ad diversa referri, scilicet, ad species rerum scibilium, et ad species scientiarum, et hoc recte significavit Fonseca vertens hoc modo: *Entis quotquot sunt species, unius scientiae genere est, et species specierum contemplari;* atque ita sensus erit unius scientiae genere esse contemplari species entis in communi et in genere; variarum tamen specierum scientiarum esse contemplari varias species entis secundum proprias et specificas rationes scibilis. Atque ex hoc sensu confirmatur nostra sententia; nam si per scientiam unam intelligamus in rigore commune genus scientiae, ex hoc loco habetur non pertinere ad aliquam scientiam in specie contemplari omnia entia secundum omnes specificas rationes eorum, sed hoc pertinere ad genus scientiae speculativae in communi. Ad scientias autem specificas spectare particularia obiecta scibilia secundum proprias rationes eorum. Si autem per scientiam unam in genere intelligamus scientiam generalem ratione obiecti, qualis est metaphysica, sic etiam ex hoc loco habetur huiusmodi scientiam solum considerare omnes species entis sub communi ratione entis vel substantiae; scientias autem speciales considerare species entis sub propriis et specificis rationibus.

24. *Una humana scientia acquisita omnia scibilia ambire non potest secundum proprias rationes.*— Ad secundum respondetur, non posse dari unam scientiam humanam, et propriis actibus humani ingenii acquisitam quae universaliter illud perficiat quoad omnia scibilia secundum omnes rationes eorum, alioqui non solum illae scientiae

física, sino también las morales y racionales, y todas las demás, finalmente, se reunirían en una sola, que vendría a ser la perfección adecuada del entendimiento humano, lo cual es increíble, porque siendo tan variados, particulares y distintos los actos y raciocinios del entendimiento humano, y tan independientes entre sí, no es verosímil que todos puedan concurrir para engendrar una sola ciencia humana.

Ni tampoco es esto necesario para el efecto de que se trata en el argumento, a saber, para juzgar de la diversidad de las distintas cosas que se dice que pertenecen a las distintas ciencias, ya que cada una de las ciencias, al darle el conocimiento de su propio objeto, hace al entendimiento suficientemente capaz para distinguir a éste de los restantes, suponiendo que las demás cosas sean conocidas; por donde se ve que dos ciencias pueden ayudarse y cooperar a tales juicios, sobre todo si una suministra el medio cuasi formal y la otra la cuasi materia a que se aplica ese medio. Y así viene a suceder en el caso propuesto, pues para que el entendimiento juzgue y demuestre que una cosa es diversa de otra, v. gr., el caballo del león, toma de la metafísica el medio formal, que es la razón de la diversidad, o sea, qué es ser diverso, y aplica o atribuye esto al león y al caballo, cuyos conceptos o razones toma de la filosofía; sin embargo, como el medio viene a ser como el elemento formal de la demostración, tal demostración será considerada como metafísica, y por eso se dice que es función de la metafísica mostrar la diversidad de las cosas; y del mismo modo se dice que lo es también demostrar las esencias de las cosas, ya que el medio de demostrar la esencia como tal es metafísico, porque el conocimiento de la esencia como tal es propio de la metafísica.

25. A lo tercero, responden algunos que hay que distinguir en la metafísica una doble razón. Una es la de ciencia particular, en la cual niegan que alcance las cosas materiales como tales. Otra como arte común, que goza de primacía respecto de las demás ciencias y artes; este oficio es el que le atribuye Aristóteles en el *Proemio* y en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 17, texto 23, donde concibe a la metafísica como ciencia que señorea a todas las demás, tal

speculativae philosophia, mathematica et metaphysica, sed etiam morales et rationales, ac denique omnes in unam coalescerent, quae esset adaequata perfectio intellectus humani, quod est incredibile, quia, cum actus et discursus humani ingenii sint tam varii et tam particulares et distincti, atque independentes inter se, non est verisimile fieri posse ut omnes concurrant ad eamdem scientiam generandam. Neque id est necessarium ad effectum, de quo in argumento fit mentio, scilicet, ad iudicandum de diversitate rerum distinctarum, quae ad diversas scientias pertinere dicuntur, quia unaquaeque scientia tradens cognitionem sui obiecti sufficienter reddit facilem intellectum ad distinguendum illud a reliquis, si tamen reliqua cognoscantur, unde duae scientiae possunt sese iuvare et concurrere ad huiusmodi iudicia, maxime si una praebeat veluti formale medium, alia vero quasi ministret materiam, cui medium illud applicatur. Ita enim fere in proposito contingit; ut enim intellectus iudicet et demonstret unum esse diversum ab alio, verbi gratia, equum a leone ex metaphysica sumit formale medium, quod est ratio diversitatis, seu quid sit esse diversum, et illud applicat seu attribuit equo et leoni, quorum conceptus seu rationes ex philosophia sumit; tamen, quia medium est quasi formale demonstrationis, ideo talis demonstratio methaphysica censetur, et hoc modo dicitur esse metaphysicae munus diversitatem in rebus ostendere; et eodem modo dicitur demonstrare quidditates rerum, quia medium demonstrandi quidditatem in ratione quidditatis, metaphysicum est, quia rationem quidditatis ut sic cognoscere, proprium est metaphysicae.

25. Ad tertium respondent aliqui distinguendam esse in metaphysica duplicem rationem. Una est scientiae particularis, sub qua ratione negant attingere materialia, ut sic. Alia est, quatenus est communis ars, aliisque scientiis vel artibus praeest; hoc enim munus tribuit illi Aristoteles in hoc prooemio, et I Poster., c. 17, text. 23, ubi per scientiam omnium

como todos exponen. Según este concepto, dicen que la metafísica se ocupa también de las cosas materiales en cuanto tales, e incluso de la misma materia, en cuanto que es pura potencia pasiva; y si se objeta que una ciencia no puede pasar más allá de los límites de su objeto, responden con la misma distinción que eso es verdadero de la ciencia como ciencia particular, pero no como arte común.

A pesar de todo, tanto la distinción como la respuesta necesitan una mayor declaración. Aquellas dos razones no se distinguen realmente en el hábito de la metafísica como dos partes suyas distintas en la misma realidad, sino sólo conceptualmente por nuestra abstracción precisiva, debido a lo inadecuado de los conceptos; porque la metafísica se dice que es ciencia universal y que suministra conceptos universales no por otra razón, sino por causa del grado sumo de abstracción y universalidad de su objeto, gracias al cual puede servir de ayuda a las demás ciencias; por tanto, no puede prestar estos dos oficios separadamente, por así decir, o mediante diversas partes suyas, sino que al mismo tiempo que trata perfectamente de su objeto propio, alcanza cuanto tiene de perfección sobre las demás ciencias y les proporciona toda la utilidad que puede prestarles. Por tanto, aquella división es sólo conceptual y, consiguientemente, ni según una razón ni según la otra le es lícito a la metafísica transcender los límites de su objeto formal. Y se confirma esto porque si la metafísica traspasase su grado de abstracción propia y se ocupase de las cosas materiales en cuanto tales, en virtud de esa universalidad que se le concede, en esto no tendría ya consiguientemente ningún límite ni frontera, sino que descendería a todos los objetos de todas las demás ciencias según todas sus razones, y así se vendría a parar a todos los defectos que señalamos en contra de las demás sentencias. La consecuencia es clara, ya porque si no se le asigna el límite por la razón formal del objeto, no hay ningún otro motivo para asignárselo; ya también porque si el metafísico alcanzase el propio objeto de la filosofía, por ejemplo para determinarlo, también alcanzaría los objetos de todas las ciencias, y dentro de la filosofía misma sería preciso considerar todas las especies de entes naturales, de tal manera que si

dominam metaphysicam intelligit, ut omnes exponunt; sub hac ergo ratione dicunt, metaphysicam cognoscere res materiales, ut materiales sunt, immo et materiam istam, quatenus pura potentia passiva est; quod si obiicias quia non potest scientia transgredi obiectum suum, sub eadem distinctione respondent, id verum esse de scientia, ut particularis scientia est, non vero ut communis ars. Verumtamen distinctio et responsio maiori indigent declaratione. Nam illae duae rationes non distinguuntur ex natura rei in habitu metaphysicae, tamquam duae partes eius in re ipsa distinctae, sed solum consideratione, et praecisiva abstractione nostra per inadaequatos conceptus; nam metaphysica non nisi ratione sui obiecti abstractissimi et universalissimi dicitur esse universalis scientia, et principia universalia tradere, ideoque posse alias scientias iuvare, ergo non potest illa duo munera divisim, ut sic dicam, seu per diversas sui partes praestare, sed simul, dum suum obiectum proprium perfecte tractat, consequitur quidquid perfectionis habet super alias scientias, et confert omnem utilitatem quam ad illas praestare potest; illa ergo partitio est tantum secundum rationem nostram. Igitur fieri non potest ut metaphysica transcendat rationem formalem sui obiecti, tam secundum unam rationem quam secundum aliam. Et confirmatur, nam si metaphysica, ut esse dicitur universalis, transcendit abstractionem suam, et in rebus materialibus, quatenus tales sunt, versatur, ergo in hoc nullum habet terminum aut limitem, sed ad omnia obiecta aliarum scientiarum secundum omnes rationes eorum descendet, et sic incidit in omnia incommoda quae contra alias sententias intulimus. Sequela vero patet, tum quia si ex ratione formali obiecti non assignatur talis terminus, non est unde assignetur; tum quia si metaphysicus attingit proprium obiectum philosophiae, verbi gratia, ut constituat illud, etiam attingeret omnium scientiarum obiecta, et in ipsa philosophia oporteret omnes species naturalium entium contemplari, ut, si forte plures sunt

se diesen varias filosofías, ella determinase sus respectivos objetos; y si se diese sólo una, ella declarase cómo de tantas cosas se forma un único objeto suyo.

26. Pienso, por tanto, que la metafísica, desde ningún punto de vista, puede traspasar propiamente los límites de la razón formal de su objeto; ni puede ocuparse de las cosas materiales, sino sólo de las que convienen en su propio grado de abstracción; ni que, finalmente, es universal o sirve a las demás ciencias, sino bajo la razón única en la que agota perfectamente su propio objeto.

Para explicar esto, digo en primer lugar que la metafísica no alcanza la razón de la sustancia material ni otras semejantes, que no se realizan sin materia más que en cuanto el conocimiento propio de aquéllas es necesario para establecer la división general del ente en diez géneros supremos, y otras parecidas, hasta delimitar los objetos propios de las demás ciencias, y este es oficio propio de la metafísica, como se ve en los libros VI, VII y VIII de la *Metafísica*, ya que esto no puede pertenecer a ninguna otra ciencia, como se ve fácilmente por sí mismo, y además, porque sin estas divisiones no podría la metafísica conocer perfectamente su objeto, ni según la razón común de ente, que siendo, como es, análoga, no se conoce con bastante distinción hasta que no se distinguen los modos a que puede contraerse; ni según sus propias y especiales razones, de las que la metafísica ha de hacer un estudio detenido y pormenorizado, ya que no puede llegar perfectamente al conocimiento de tales razones, si no separa y distingue unas de otras.

27. En segundo lugar, digo que ya que las razones universales que considera la metafísica son trascendentales de modo que están como embebidas en las razones propias de los entes, resulta que cuando el metafísico trata de determinadas categorías de ente que incluyen la materia, para separarlas de las restantes categorías que le pertenecen directamente y de por sí, considera —haciendo abstracción sobre ellas— las razones y propiedades que son comunes a los entes que abstraen de la materia y convienen específicamente a los entes materiales, incluso en cuanto tales; y así, por ejemplo, distingue la sustancia metafísica en material e inmaterial, ya para tomar la noción propia y estudiar la sustancia inmaterial, ya

philosophiae, earum obiecta secernat; si vero est una, quomodo ex tot rebus unum eius obiectum confletur, declaret.

26. Existimo ergo, metaphysicam sub nulla ratione consideratam transilire proprie rationem formalem sui obiecti, nec attingere materialia, nisi concernendo aliquo modo abstractionem suam, nec denique esse universalem, aut deservire ad alias scientias, nisi sub ea ratione, qua perfecte exhaurit obiectum suum. Ut autem hoc declarem, dico imprimis, metaphysicam non attingere rationem substantiae materialis, et alias similes, quae sine materia non reperiuntur, nisi quatenus illarum cognitio propria necessaria est ad tradendas generales divisiones entis in decem summa genera, et alias similes, usque ad propria obiecta aliarum scientiarum praescribenda; hoc enim munus proprium est huius scientiae, ut sumitur ex VI, VII et VIII Metaphysicae, et quia ad nullam aliam scientiam hoc pertinere potest, ut per se facile constat; item, quia sine his divisionibus non posset metaphysica suum obiectum exacte cognoscere, nec secundum communem rationem entis, quae cum analoga sit, non satis distincte cognoscitur, non distinguendo modos quibus contrahi potest, neque secundum eas proprias et speciales rationes, quae a metaphysica per se et exacte contemplandae sunt, quia non potest has rationes perfecte attingere, nisi ab aliis eas separet ac distinguat.

27. Secundo dicitur, quoniam rationes universales, quas metaphysica considerat, transcendentales sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur, hinc fieri ut, dum metaphysicus attingit nonnullos gradus entium, quae materiam includunt, ut ab illis separet caeteros gradus, qui ad se directe et per se pertinent, de illis abstracte consideret rationes et proprietates quae communes sunt entibus abstrahentibus a materia, et ipsis etiam materialibus entibus, etiam ut talia sunt, specificative conveniunt; ut, verbi gratia, distinguit metaphysicam substantiam in materialem et immaterialem, vel ut substantiae immaterialis propriam rationem et considerationem assumat, vel quia

porque pertenece a la ciencia estudiar de algún modo las partes propias de su objeto, como se dice en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 23. Puesta, pues, esta división, considera directamente y por sí la sustancia inmaterial, tratando en general de todas las cosas que se pueden conocer acerca de ella; y, en cambio, a la sustancia material no la considera de este modo, sino sólo cuanto es preciso para distinguirla de la inmaterial, y para conocer todos los predicados metafísicos que le convienen en cuanto material, como son, por ejemplo, el estar compuesta de acto y potencia, y el modo de esta composición; el que sea un cierto ente por sí uno, y otros parecidos.

28. A lo tercero, respondemos en forma de argumento: que precisamente porque la metafísica no trasciende la abstracción propia de su objeto, no considera a cada ente en particular; y que considera algunas categorías genéricas que dicen relación a la materia, pero esto, sin renunciar a su grado de abstracción, ya que para ello las abstrae de la materia en cuanto sometida al movimiento y al sentido y sólo las considera bajo las razones comunes de acto o forma y potencia, y otras semejantes, ya también porque si de alguna manera alcanza las razones propias de ellas, lo hace sólo indirectamente y en orden a su propia abstracción, a saber, para explicar cómo se encuentran en ellas los predicados comunes y trascendentales y cómo se distinguen de ellas otras categorías o géneros que verdadera y realmente abstraen de toda materia. Y esto es lo que Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, texto 5, señaló al decir: *Es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas, pues si no fuera propio del filósofo, ¿quién estudiaría si es lo mismo Sócrates y Sócrates sentado, o bien si lo uno es contrario a lo otro?* etc. Llama, pues, filosofía por antonomasia a la metafísica, a la cual dice que pertenece el estudio de la diversidad de las cosas en común, porque la identidad y la diversidad son propiedades del ente; y esto lo declara con el ejemplo anterior, el cual quizás para afectar cierta oscuridad, lo puso en un individuo, a pesar de que consta que la ciencia no desciende hasta los individuos, según se dice en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, y en el libro III de la *Metafísica*, c. 13.

ad scientiam pertinet proprias partes sui obiecti aliquo modo considerare, ut dicitur I Posteriorum, c. 23. Tradita autem huiusmodi divisione, substantiam immaterialem per se et directe considerat, omnia in universum tractando quae de illa cognosci possunt; substantiam autem materialem non ita contemplatur, sed solum quatenus necesse est ad distinguendam illam a substantia immateriali, et ad cognoscendum de illa omnia metaphysica praedicata quae illi ut materialis est conveniunt, ut, verbi gratia, esse compositam ex actu et potentia, et modum huius compositionis, et quod sit quoddam ens per se unum, et similia.

28. Tertio, in forma ad argumentum respondetur, ideo metaphysicam non considerare in particulari omnia entia, quia non transcendit propriam abstractionem sui obiecti; gradus autem quosdam genericos considerare, qui attingunt materiam, non omittendo suam abstractionem, tum quia illosmet abstrahit a materia, quatenus est subiecta motui et sensui, solumque considerat illos secundum communes rationes actus seu formae et potentiae, et similes; tum etiam quia solum indirecte attingit proprias rationes eorum ordine ad propriam abstractionem, scilicet, ut declaret quomodo in eis reperiantur communia et transcendentia praedicata, et quomodo ab eis distinguantur alii gradus vel genera quae vere ac secundum rem ab omni materia abstrahunt. Et hoc est quod Aristoteles, IV Metaph., text. 5, significavit, cum dixit: *Philosophi est de omnibus posse speculari; si enim non philosophi, quis erit qui considerabit si idem Socrates et Socrates sedens, aut si unum uni contrarium?* etc. Philosophiam enim per antonomasiam vocat metaphysicam, ad quam dicit pertinere considerare diversitatem rerum in communi, quia idem et diversum sunt passiones entis; et hoc declarat praedicto exemplo, quod affectandae fortassis obscuritatis gratia in quodam individuo posuit, cum constet scientiam non descendere ad individua, ex I Poster., c. 7, et lib. III Metaph., c. 13.

29. El cuarto argumento es verdaderamente difícil, porque toca la espinosa cuestión de la unidad de la ciencia, y en qué consiste, que no puede ser tratada con detenimiento en este lugar; pero la trataremos brevemente en la sección siguiente.

SECCION III

Si la metafísica es una sola ciencia

1. *La metafísica es verdadera y propiamente ciencia.—Definición de la metafísica.*—Explicado el objeto de la metafísica, nos será fácil explicar su razón esencial; pero como la esencia y la unidad de una cosa o son lo mismo o están intrínsecamente unidas, tendremos que tratar al mismo tiempo de su unidad, principalmente porque nos estamos refiriendo a la unidad específica, ya que de la numérica no hay problema, puesto que es sabido que numéricamente se multiplica esta ciencia en los diversos individuos, como los restantes accidentes. Y en el mismo individuo, es evidente que no se multiplica respecto de los mismos objetos; pero, en cambio, el que ella misma se distinga respecto de diversos y consiguientemente pueda multiplicarse en el mismo sujeto, depende de la anterior cuestión acerca de su unidad específica o esencial. Y como esta unidad se declara rectamente por el género y la diferencia, porque la especie consta de género y diferencia, por esto suponemos que la metafísica es verdadera y propiamente ciencia, como cosa cierta y evidente por sí misma, según enseñó Aristóteles en el principio de la *Metafísica* y en otros numerosos lugares, y consta por la definición de ciencia que se toma del libro I de los *Analíticos Segundos*, y del libro VI de la *Etica*, c. 3, a saber: que si es ciencia perfecta y *a priori*, es un conocimiento o hábito que proporciona una noticia cierta y evidente de cosas necesarias por sus propios principios y causas. Y todas estas cosas se hallan en esta doctrina cuanto depende de la fuerza y razón de su objeto; y por esto no hay duda de que ella en sí sea una ciencia, aunque tal vez, para nosotros, no siempre lo sea ni siempre alcance, en cuanto a todos estos requisitos, el estado y perfección de ciencia. Consta, por tanto, que la metafísica queda contenida

29. Quartum argumentum est revera difficile; attingit enim difficultatem de scientiae unitate, qualis sit, quae non potest hoc loco exacte tractari; attingemus tamen illam breviter sectione sequenti.

SECTIO III

Utrum metaphysica sit una tantum scientia

1. *Metaphysica vere ac proprie scientia.—Metaphysicae definitio.*— Explicato obiecto metaphysicae, facile erit eius essentialem rationem exponere; quoniam vero essentia et unitas rei vel sunt idem, vel intrinsece coniuncta, ideo simul explicanda est eius unitas, praesertim quia sermo est de unitate specifica, nam de numerica nulla est quaestio, cum constet in diversis multiplicari hanc scientiam secundum numerum, sicut et reliqua accidentia. In eodem autem certum est non multiplicari in ordine ad easdem res; an vero respectu diversarum ipsa etiam distinguatur, et consequenter in eodem subiecto multiplicari possit, pendet ex priori quaestione de unitate eius specifica seu essentiali. Quoniam vero haec unitas per genus et differentiam declaratur recte, eo quod species ex genere et differentia constat, ideo supponimus id, quod certum ac per se notum est, metaphysicam esse vere ac proprie scientiam, ut Aristoteles, in princ. Metaphysicae et aliis innumeris locis docuit, et constat ex definitione scientiae, quae ex I Poster., et VI Ethicor., c. 3, sumitur, scilicet, quod sit cognitio seu habitus praebens certam ac evidentem cognitionem rerum necessariarum per propria earum principia et causas, si sit scientia perfecta et a priori. Haec autem omnia in hac doctrina inveniuntur, quantum est ex vi et ratione obiecti eius, et ideo non est dubium quin haec sit in se scientia, quamvis fortasse in nobis non semper vel non quoad omnia statum vel perfectionem scientiae assequatur. Constat ergo hanc scientiam contineri sub genere scien-

bajo el género de ciencia. Más aún, por lo dicho puede verse fácilmente que queda contenida bajo el género de ciencia especulativa, como dijo Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, c. 2, y en el libro II, c. 1, porque estudia cosas especulativas en sumo grado y que no se ordenan a la operación, como después explicaremos mejor al tratar de los atributos de esta ciencia. Además, por lo dicho consta también que es esencialmente distinta de todas las demás ciencias especulativas y reales, como son la filosofía y las matemáticas; de donde resulta que, consiguientemente, tiene como tal cierta unidad, en virtud de su objeto, que acabamos de estudiar. Bajo tal aspecto, puede definirse la metafísica como la ciencia que considera al ente en cuanto tal, o en cuanto que prescinde de la materia según el ser.

2. *¿Es la metafísica una en especie subalterna o en especie última?*— Queda todavía una dificultad que tratar y es si esta unidad es genérica o específica, y por consiguiente, si aquella diferencia que se toma de la relación al objeto adecuado que antes expusimos, es subalterna de modo que por debajo de ella puedan todavía señalarse varias específicas o si es una indivisible y última.

Muchos piensan lo primero y su opinión puede fundarse en que en el objeto que dejamos determinado pueden todavía señalarse varias abstracciones; y primeramente está aquella doble abstracción de la materia, según el ser, ya sea necesariamente o sólo permisivamente, que parece suficiente para cambiar específicamente el objeto cognoscible como tal y, por consiguiente, la ciencia misma. Por otra parte, entre las cosas que necesariamente existen sin materia, parece que, por lo menos, es muy distinta la abstracción de Dios, que es enteramente acto puro y que abstrae de toda composición incluso metafísica, de la abstracción de las restantes inteligencias, que aunque carezcan de materia, están, sin embargo, compuestas y les convienen atributos muy diversos. Pueden, pues, constituirse al menos tres ciencias específicamente diferentes bajo la unidad general de la metafísica. Una que se ocupe del ente en cuanto tal y que, a lo sumo, descienda hasta las razones comunes de sustancia y accidente y a los nueve géneros que se contienen bajo aquél; la segunda, que trate de las inteligencias creadas, y la tercera, que contem-

tiae. Immo ex dictis facile constare potest contineri sub genere speculativae scientiae, ut Aristoteles dixit I Metaph., c. 2, et lib. II, c. 1, quia circa res maxime speculativas, et quae ad opus non ordinantur, versatur, ut inferius commodius declarabimus, attributa huius scientiae explicando. Deinde constat ex dictis, hanc scientiam esse essentialiter distinctam a reliquis scientiis speculativis ac realibus, ut sunt philosophia et mathematica; unde fit etiam consequens habere illam, ut sic, unitatem aliquam, ratione obiecti a nobis explicati. Sub qua ratione definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur.

2. *Metaphysicane una sit in specie subalterna, an vero in infima.*— Difficultas ergo in praesenti tractanda superest, an haec unitas sit generica vel specifica, et consequenter an illa differentia, quae sumitur ex habitudine ad obiectum adaequatum a nobis expositum, sit subalterna ita ut sub ea possint plures specificae designari, vel potius sit una indivisibilis atque ultima. Multi enim priori modo de illa existimant; quorum sententia suaderi potest, primo, quia in obiecto a nobis constituto abstractiones variae possunt assignari; imprimis enim est illa duplex abstractio a materia secundum esse, aut necessario, aut permissive tantum, quae videtur sufficiens ad variandum secundum speciem obiectum scibile, ut sic, et consequenter scientiam. Rursus inter res, quae necessario existunt sine materia, videtur, ut minimum, valde diversa abstractio Dei, qui est omnino purus actus, et ab omni etiam metaphysica compositione abstrahit, ab abstractione aliarum intelligentiarum, quae licet materia careant, compositae tamen sunt, eisque attributa longe diversa conveniunt. Possunt ergo sub generali metaphysicae unitate tres saltem scientiae specie distinctae constitui. Una quae versetur circa ens in quantum ens, et ad summum descendat ad communes rationes substantiae et accidentis, et ad novem genera quae sub illo continentur; secunda, quae intelligentias creatas, tertia vero quae solum Deum con-

ple sólo a Dios. Pues, como en El solo consiste la felicidad natural, parece que se ha de dar una ciencia natural que estudie a Dios sólo bajo su última y específica razón. Ni faltará tampoco alguien que divida todavía esta ciencia en varios miembros más, según los diversos grados de abstracción en las mismas razones comunes de ente en cuanto tal, sustancia como tal y así en las demás.

3. En segundo lugar, argumento preferentemente de esta forma: si esta ciencia es una, lo será principalmente por el hábito de hacer juicios que quedan en la mente como resultado de sus actos. Efectivamente, es cierto que las especies inteligibles que esta ciencia usa son muchísimas y no una; de igual modo, consta que sus actos son varios y múltiples y diferentes, no sólo en número, sino en especie. Pues ¿quién duda que es diferente el acto con que juzgamos que todo ente es uno o que la unidad es un atributo del ente, de aquel con el que juzgamos que las inteligencias son inmortales, u otro semejante? Por consiguiente, si se puede buscar unidad específica en la metafísica, es sólo por su hábito judicativo. Sin embargo, tampoco en éste puede fundarse. Luego no puede existir.

Se prueba la menor porque si aquel hábito es uno específicamente, será o bien enteramente simple en su entidad respecto al objeto (omitida de momento la composición, si es que hay alguna, dimanante de la intensidad o radicación en un sujeto) o una cualidad compuesta. Pero ni una ni otra cosa parece que puede decirse. No se puede decir lo primero, porque inclinando el hábito de la metafísica a juicios diversos y respecto de cosas muy diferentes, de manera que está como conmensurado por los mismos actos, no parece que pueda inclinarnos a todos ellos por medio de una misma cualidad simple, ni que pueda realizarlos por ella.

4. Esto mismo podría declararse de otro modo así: el hábito de la metafísica se adquiere primero por un acto sobre un único objeto, v. gr., sobre esta conclusión, *todo ente es verdadero*, u otra semejante; después, por medio de otros actos se aumenta y extiende a otras conclusiones muy diversas, en el cual aumento es preciso añadir algo de realidad o de entidad, porque es imposible entender un aumento real sin real adición. Pero esta adición no basta que sea únicamente en el orden de la intensidad, porque el aumento no se debe sólo

templetur. Nam, sicut in eo solo naturalis beatitudo consistit, ita videtur danda scientia naturalis, quae secundum ultimam et specificam rationem suam Deum solum attingat. Neque fortasse deerit qui in plura membra hanc scientiam partiatur, iuxta diversos gradus abstractionis in ipsis communibus rationibus entis in quantum ens, vel substantiae in quantum substantia, et sic de aliis.

3. Secundo, principaliter argumentor in hunc modum, quia si haec scientia est una, maxime quoad habitum iudicativum, qui in mente relinquitur ex actibus eius. Nam species intelligibiles quibus haec scientia utitur certum est esse quamplurimas, et non unam tantum; similiterque constat actus eius esse varios et multiplices, non solum numero, sed etiam specie differentes. Quis enim dubitaret diversum esse actum quo iudicamus omne ens esse unum, seu unitatem esse passionem entis, et quo iudicamus, intelligentias esse immortales, vel aliquid simile? Si ergo unitas specifica in metaphysica excogitari potest, solum est quoad habitum iudicativum. Sed in eo etiam constitui non potest. Ergo in nullo esse potest. Probatur minor, quia si ille habitus est unus specie, vel est omnino simplex in sua entitate secundum ordinem ad obiectum (omissa pro nunc compositione, si qua est, per solam intensionem, aut radicationem in subiecto), vel est qualitas composita. Neutrum autem dici posse videtur. Primum probatur, quia cum habitus metaphysicae ad varia iudicia, et de rebus distinctissimis inclinet, ut sit ipsis actibus quasi commensuratus, non videtur posse per unam et eamdem simplicem qualitatem ad omnes illos inclinare, seu omnes efficere.

4. Quod secundo ita declaratur, quia habitus metaphysicae primo acquiritur per unum actum circa unum obiectum, verbi gratia, circa hanc conclusionem: *Omne ens est verum*, vel aliam similem; deinde per alios actus augetur et extenditur ad alias conclusiones valde diversas, in quo augmento necesse est aliquid realitatis vel entitatis

a la diversa participación del sujeto debida a una penetración cada vez mayor de la forma misma en él, sino que se toma de parte del hábito mismo por una mayor amplitud respecto al objeto; luego se requiere una adición de parte del mismo hábito, en cuanto que se le añade algo por lo cual comprende un nuevo objeto, o una nueva conclusión, como explícitamente enseñó Santo Tomás tratando de los hábitos en común, en la I-II, q. 52, a. 1 y 2. Luego no puede este hábito ser enteramente simple, en cuanto que mira a toda la extensión de su objeto.

El que no pueda tampoco ser compuesto, siendo verdaderamente uno en especie, se prueba, primero porque lo que se adquiere primeramente en el hábito por medio de actos de una especie y lo que se agrega por un acto de especie diversa, son cosas asimismo distintas en especie; luego, no compondrán un hábito específicamente uno. El antecedente es claro, sea porque los actos con los que aquéllos se engendran son distintos específicamente, sea porque inclinan a actos semejantes, específicamente distintos; ya también porque no hay mayor razón para la distinción entre los mismos actos segundos que entre las inclinaciones que quedan a manera de actos primeros e inclinan a actos semejantes a los que las han producido, y que, por lo tanto, están conmensuradas y proporcionadas a los mismos; ya finalmente, porque si no hubiese una distinción específica entre aquellas dos cosas, tampoco se requeriría la numérica, sino que bastaría sólo un aumento intensivo.

La consecuencia anterior se prueba porque de dos cualidades específicamente distintas no puede resultar una cualidad específicamente una.

5. Podría responderse a esto que aquellas dos cualidades no se diferencian en su especie total, sino en la parcial, y que, por eso, con ellas se puede componer una cualidad íntegra, simplemente una, como de partes heterogéneas. Y sin embargo, sucede lo contrario, pues pregunto qué clase de composición es ésa; porque o es una verdadera y real unión de aquellas cualidades (que se llaman parciales) no sólo en el mismo sujeto, sino entre sí, o es meramente una reunión de ellas en el mismo sujeto. No puede decirse ninguna de las dos cosas, pues lo primero no parece que pueda entenderse o explicarse suficientemente, porque

illi addi, quia impossibile est intelligere augmentum reale sine additione reali. Haec autem additio non potest esse sufficiens per modum intensionis solius, quia hoc augmentum non tantum est ex diversa participatione subiecti secundum maiorem et maiorem radicationem ipsius formae in ipso, sed est ex parte ipsiusmet habitus per maiorem extensionem ad obiectum; ergo requiritur additio ex parte ipsiusmet habitus, quatenus ei aliquid additur, quo novum obiectum seu novam conclusionem respiciat, ut aperte docuit D. Thomas agens de habitibus in communi, I-II, q. 52, a. 1 et 2. Non potest ergo huiusmodi habitus esse omnino simplex, ut respicit totam latitudinem sui obiecti. Quod vero neque compositus esse possit, et tamen esse vere unus in specie, probatur primo, quia id quod primo acquiritur in habitu per actus unius speciei, et quod additur per actum specie distinctum, sunt etiam inter se specie distincta; ergo non componunt unum habitum secundum speciem. Antecedens patet, tum quia actus, quibus illi generantur, sunt specie distincti, tum etiam quia inclinant ad similes actus specie distinctos; tum praeterea quia non est maior ratio distinctionis inter actus ipsos secundos, quam inter inclinationes, quae per modum actus primi manent, ad similes actus inclinantes iis quibus genitae sunt, et consequenter commensuratae et proportionatae ipsis; tum denique quia, si non esset distinctio specifica inter illa duo, nec numerica esset necessaria, sed sufficeret augmentum per modum intensionis. Consequentia autem prior probatur, quia ex duabus qualitatibus specie distinctis non potest una qualitas et unius speciei componi.

5. Responderi potest illa duo non distingui specie totali, sed partiali, ideoque posse qualitatem integram, simpliciter unam, ex eis componi tamquam ex partibus heterogeneis. Sed contra, nam interrogo qualis sit hic compositionis modus, nam, aut est per veram et realem unionem illarum qualitatum (quae dicuntur partiales) non tantum in eodem subiecto, sed etiam inter se, vel est solum per adunationem in eodem subiecto. Neutrum dici potest, nam primum non

pregunto, ¿de qué clase de unión se trata? Pues o bien se verifica por la inmediata conjunción de lo uno con lo otro, y no puede ser esto, ya que tal unión no interviene sino entre las realidades que se comportan como la potencia y el acto, o como forma y materia, accidente y sujeto, término y terminable; y de ninguno de estos modos se comportan entre sí dichos hábitos, como consta por sí mismo, puesto que uno y otro hace referencia directamente a su objeto y no necesita del otro para ser actuado o terminado por él. O se unen a modo de una continuación en un término común, como se cree que se unen los grados de intensidad. Pero este modo de unión es muy difícil de entender, primeramente porque es menester asignar un término indivisible en el que se unan aquellas dos cosas, lo cual no parece que pueda hacerse, porque aquel término debe referirse también a algún objeto, y no hay ninguno al que pueda orientarse, porque ni puede hacerlo al mismo tiempo hacia los dos objetos de aquellos hábitos parciales o de los actos que los produjeron, ni hay razón alguna para que tienda más a uno que a otro, ni puede fingirse un nuevo objeto al que tienda, no habiendo ningún otro conocido ni juzgado por medio de esos actos.

En tercer lugar, porque en los actos no puede requerirse tal unión, ni tal término indivisible en el que se unan, pues, de lo contrario, todos los actos de la ciencia metafísica podrían fundirse en uno solo y unirse realmente, lo cual es incomprensible; luego, tampoco se encuentra tal unión en el hábito, porque no puede haber nada en el hábito que no lo hubiera en los actos. Y si los actos no tienen unión entre sí, no tienen ni de dónde ni con qué hacerla. Y estos argumentos tienen valor, aunque se piense que esos dos hábitos particulares son de la misma razón y especie. Y si los dos hábitos difirieran específicamente, se puede agregar un cuarto motivo, y es que las cosas que difieren en especie no pueden ser continuas por sí, ni tener un término común propio.

6. Finalmente, si a causa de cuanto llevamos dicho se afirma que aquellas cualidades solamente constituyen un hábito por su reunión en el mismo sujeto, se sigue en primer lugar que no hay una verdadera unidad en esta ciencia, sino sólo accidental por razón del sujeto; mayormente, si —como parece lo más

videtur satis posse intelligi aut explicari; nam interrogo qualis sit illa unio. Aut enim est per immediatam coniunctionem unius cum alio, et hoc non, quia talis unio non intervenit nisi inter ea quae se habent ut potentia et actus, vel ut forma et materia, accidens et subiectum, terminus et res terminabilis; nullo autem ex his modis illa duo inter se comparantur, ut per se constat, quia utraque respicit, per se suum obiectum, et non requirit aliam, ut ab ea terminetur vel actuetur. Vel uniuntur per modum cuiusdam continuationis in aliquo termino communi, ut creduntur uniri gradus intensionis, et hic modus unionis etiam est intellectu difficillimus. Primo quidem, quia oportet assignari aliquem indivisibilem terminum, in quo illa duo uniantur. Quod tamen non videtur posse fieri, quia ille terminus etiam debet respicere aliquod obiectum; nullum est autem ad quod possit tendere, quia nec simul tendit in utrumque obiectum illorum partialium habituum, seu actuum per quos geniti sunt, neque est ulla ratio ob quam magis tendat in unum quam in aliud; nec fingi potest novum obiectum in quod tendat, cum nullum aliud fuerit per actus cognitum seu iudicatum. Tertio, quia in actibus non potest requiri talis unio, neque talis indivisibilis terminus in quo uniantur; alias omnes actus scientiae metaphysicae possent in unum coalescere, et realiter uniri, quod est inintelligibile; ergo neque in habitu est talis unio, quia non potest aliquid esse in habitu quod non fuerit in actibus. Si autem actus non habent inter se unionem, non habent unde vel quo illam efficiant. Et hae rationes procedunt, etiam si illi duo particulares habitus fingantur esse eiusdem rationis et speciei. Si autem specie differunt, addi potest quarta ratio, scilicet, quia ea quae differunt specie, non possunt per se esse continua, neque habere proprium terminum communem.

6. Tandem, si propter has rationes dicatur illas qualitates solum componere unum habitum per adunationem in eodem subiecto, sequitur primo, non esse veram unitatem in hac scientia, sed tantum per accidens ratione subiecti, maxime si (ut videtur

probable— aquellas cualidades se distinguen específicamente. En segundo lugar se seguiría, por el mismo motivo, que de todos los hábitos de las ciencias se formaría una sola ciencia por su unión en un mismo sujeto.

7. En los argumentos propuestos se tocan dos dificultades o cuestiones. La primera, si la metafísica es específicamente una ciencia o no, es propia especialmente de este lugar. La segunda es general y de igual naturaleza en todas las ciencias y en casi todos los hábitos adquiridos, si se trata de cualidades simples o compuestas, según su amplitud en orden a los objetos.

8. *Varias opiniones acerca de este punto.*—Sobre el primer punto, que es el propio de este lugar, piensan algunos que la metafísica no es una sola ciencia específicamente, sino genéricamente, y que, por lo menos, incluye en su concepto aquellas tres especies dichas, a saber, la que trata de Dios, que abstrae totalmente de la materia y de todo vestigio de ella —entre los que puede incluirse cualquier composición—, y de toda mutación y cambio; la que versa sobre las inteligencias creadas, que aunque no abstraen de toda composición ni de toda mutación, sea local, intelectiva o volitiva, sí abstraen intrínseca y esencialmente de la materia y el movimiento físico, y la que trata del ente que sólo permisivamente abstrae de la materia según el ser.

Esto, por lo demás, no va en contra de la división de la ciencia especulativa propuesta por Aristóteles en física, matemática y metafísica, porque dicha división no se hace en las últimas especies, sino en las subalternas, como consta en la matemática que tiene aún varias ciencias más bajo su concepto.

9. *La metafísica es una sola ciencia específicamente.*— A pesar de todo, hay que afirmar con la sentencia más común que la metafísica es absolutamente una ciencia en sentido específico.

Este parece claramente que es el sentir de Aristóteles en todo el *Proemio* o en los capítulos 1 y 2 del libro I de la *Metafísica,* donde siempre habla de esta ciencia como de una en especie, y a ella, como si fuese una y la misma, atribuye los nombres y propiedades que en parte le convienen en cuanto que trata de Dios y de las inteligencias, pues por ello se llama teología o ciencia

probabilius) qualitates illae specie distinguuntur. Sequitur secundo eadem ratione, ex omnibus habitibus scientiarum componi unam scientiam per adunationem in eodem subiecto.

7. Duae difficultates seu quaestiones tanguntur in argumentis propositis. Prima est propria et specialis huius loci, an metaphysica sit una scientia specie, necne. Secunda est generalis et eiusdem rationis in omnibus scientiis et fere in omnibus habitibus acquisitis, an sint simplices qualitates, vel compositae secundum extensionem ad obiecta.

8. *Variae hac super re opiniones.*— Circa priorem partem, quae est propria huius loci, aliqui sentiunt metaphysicam non esse unam scientiam specie, sed genere, et ad minus continere sub se tres illas species praedictas, scilicet, de Deo, qui omnino abstrahit, et a materia, et ab omni vestigio materiae, ut existimari potest omnis compositio, item ab omni mutatione et vicissitudine; et de intelligentiis creatis, quae neque abstrahunt ab omni compositione, neque ab omni mutatione, tum locali, tum intellectus et voluntatis, abstrahunt tamen intrinsece et essentialiter a materia et motu physico; et de ente, quod solum permissive abstrahit a materia secundum esse. Neque est hoc contra divisionem scientiae speculativae datam ab Aristotele in physicam, mathematicam et metaphysicam, quia illa non est divisio in ultimas species, sed subalternas, ut constat de mathematica, quae plures scientias sub se continet.

9. *Metaphysica est una scientia specie.*— Nihilominus asserendum est cum communi sententia, metaphysicam simpliciter esse unam scientiam specie. Haec enim videtur clara mens Aristotelis in toto prooemio, seu c. 1 et 2, lib. I Metaph., ubi semper de hac scientia tamquam de una specie loquitur, eique tamquam uni et eidem attribuit nomina et attributa, quae partim illi conveniunt, secundum quod versatur circa Deum et intelligentias; sic enim vocatur theologia,

divina y filosofía primera; y en parte, en cuanto que se ocupa del ente en cuanto tal y de sus primeros atributos y principios, por cuya razón se le llama ciencia universal y metafísica. Y se la llama *Sabiduría,* en cuanto que comprende todas estas cosas y considera los primeros principios y últimas causas de las cosas.

Igualmente en el libro IV, donde parece que se ocupa *ex professo* del objeto de esta ciencia, dice que es una y que estudia todas las cosas en cuanto separadas de la materia. Y por ello, en el desarrollo y exposición de esta doctrina indica claramente que es una ciencia específicamente; y con frecuencia, dice indistintamente que el ente, en cuanto tal, es su objeto adecuado, y que su parte principal es la sustancia, sea en cuanto tal, sea la primera e inmaterial, como se ve por el libro IV, c. 2 y 3, y en el libro VII, c. 1, y en el libro XII, donde aborda la doctrina sobre Dios y las inteligencias, y dice que ésta es la parte principal de dicha doctrina, hacia la cual se ordenan en cierta manera las demás.

Finalmente, en el libro VI, c. 1, y libro XI, c. 6, establece que la abstracción de la materia según el ser es la adecuada razón formal bajo la que se considera el objeto de esta ciencia. Ahora bien: si fuese distinta la ciencia que trata del ente en cuanto tal de la que trata del ente inmaterial y realmente separado de la materia, no participaría propia y perfectamente de tal abstracción, ni trataría de las primeras causas de las cosas, ni tendría otras peculiaridades que Aristóteles atribuye a la metafísica; y casi con este argumento concluye Santo Tomás, I-II, q. 57, a. 2, que la sabiduría natural es una sola, mientras que los hábitos de las otras ciencias son muchos; unidad que ha de entenderse como específica, pues genéricamente también las demás ciencias tienen unidad. Ahora bien: esta sabiduría no es otra que la metafísica, ni se puede decir que se llama sabiduría sólo a aquella parte o ciencia última de la metafísica que trata de Dios, porque tomada en sentido precisivo no estudia los primeros principios comunes a todas las ciencias, ni los corrobora y confirma, todo lo cual le toca a la sabiduría; y por su parte, aquel primer tratado de la metafísica que se ocupa del ente en cuanto tal, no estudia por sí mismo él solo todas las

seu scientia divina, et prima philosophia; partim ut versatur circa ens in quantum ens, et prima attributa, et principia eius, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica. *Sapientia* autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, et prima principia, primasque rerum causas contemplatur. Item in lib. IV, ubi ex professo tractare videtur de obiecto huius scientiae, dicit illam esse unam, et considerare omnia quae a materia sunt secreta. Unde in discursu et modo tradendi hanc doctrinam, satis indicat eam esse scientiam unam in specie, et saepe indifferenter ait ens in quantum ens esse adaequatum obiectum huius scientiae, eiusque praecipuam partem esse substantiam, vel simpliciter, vel immaterialem ac primam, ut patet ex lib. IV, c. 2 et 3, et lib. VII, c. 1, et lib. XII, in quo de Deo et de intelligentiis cognitionem tradit, eamque dicit esse praecipuam huius doctrinae partem, ad quam quodammodo caeterae ordinantur. Ac denique lib. VI, c. 1, et lib. XI, c. 6, abstractionem a materia secundum esse constituit ut adaequatam rationem formalem sub qua obiecti huius scientiae. Si autem distincta esset scientia quae ageret de ente, ut ens est, ab ea quae tractat de ente immateriali, et re ipsa a materia separato, illa prior non participaret proprie ac perfecte huiusmodi abstractionem, neque ageret de primis rerum causis, neque alia haberet, quae Aristoteles metaphysicae tribuit, et hoc fere argumento concludit D. Thom., I-II, q. 57, a. 2, sapientiam naturalem tantum esse unam, cum habitus aliarum scientiarum plures sint, ubi necesse est loqui de unitate specifica; nam secundum genus, etiam aliae scientiae unitatem habent; haec autem sapientia non est nisi metaphysica: nec potest dici sapientiam vocari solam eam partem seu scientiam ultimam metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumpta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat et confirmat, quod ad sapientiam spectat; sicut e contrario pars illa prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola non considerat

causas últimas y, por consiguiente, tomado en sentido precisivo, tampoco tiene la razón propia de la sabiduría. Es menester, pues, que una y la misma ciencia abarque todas estas cosas. Y lo mismo mantuvo Santo Tomás al comentar los citados lugares de Aristóteles, y principalmente en el prólogo de la *Metafísica,* e igualmente piensan los restantes expositores antiguos y modernos.

10. La razón en que se apoya este parecer está en que no hay ningún fundamento suficiente para esta multiplicación de las ciencias; y por lo demás, todas las cosas que se tratan en esta ciencia están tan entrelazadas entre sí, que no pueden distribuirse cómodamente entre varias ciencias, principalmente porque debido a su misma abstracción, todas coinciden en una misma razón de cognoscible. Así, pues, aunque Dios y las inteligencias, considerados en sí mismos, parece que están colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto que entran en el campo de nuestra consideración, no pueden apartarse de la investigación de los atributos trascendentales. Con lo cual se confirma también que puesto que la ciencia perfecta de Dios y de las otras sustancias separadas proporciona un conocimiento de todos los predicados que están en ellas, también, consecuentemente, nos lo proporciona de los predicados comunes y trascendentales. Pero esta razón no se da en el caso de las ciencias inferiores, por ejemplo, de la filosofía, que aunque investigue acerca de la sustancia material, a pesar de todo, no estudia los predicados comunes y trascendentales que se encuentran en ella, ya que siendo una ciencia inferior, no puede ascender hasta el conocimiento de los predicados más abstractos y difíciles, sino que los supone conocidos por otra ciencia superior. En cambio, la ciencia de Dios y las inteligencias es la más elevada de todas las naturales; por esto, nada puede suponer conocido por otra ciencia más elevada, sino que incluye en sí cuanto es necesario para el conocimiento perfecto de su objeto, tal como puede lograrse con la luz natural; por tanto, la misma ciencia que trata de estos objetos especiales estudia al mismo tiempo todos los predicados que son comunes con las demás; ahora bien: éste es todo el contenido de la metafísica; luego, es una sola ciencia.

omnes altissimas causas, et ideo etiam illa praecise sumpta non habet propriam rationem sapientiae; oportet ergo ut una et eadem scientia haec omnia complectatur. Et hoc ipsum docuit idem D. Thom., super citata loca Aristotelis, et praecipue in prologo Metaphysicae, idemque sentiunt reliqui expositores antiqui et moderni.

10. Ratio vero huius sententiae est, quia nullum est sufficiens fundamentum ad hanc scientiarum multiplicationem; et alioqui omnia ea, quae in hac scientia tractantur, adeo sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui. Eo vel maxime quod ratione eiusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis. Nam, licet Deus et intelligentiae secundum se consideratae, videantur altiori quodam gradu et ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum seiungi. Unde etiam confirmatur, nam perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium praedicatorum quae in eis insunt; ergo etiam praedicatorum communium et transcendentium. Neque est eadem ratio de inferioribus scientiis, verbi gratia, philosophia, quae, licet consideret de materiali substantia, non tamen propterea contemplatur praedicata communia et transcendentia quae illi etiam insunt, quia cum illa sit inferior scientia, non potest ascendere ad abstractiora et difficiliora praedicata cognoscenda, sed per altiorem scientiam cognita supponit. At vero scientia de Deo et intelligentiis est suprema omnium naturalium; et ideo nihil supponit cognitum per altiorem scientiam, sed in se includit quidquid necessarium est ad sui obiecti cognitionem perfectam, quantum per naturale lumen haberi potest; eadem ergo scientia, quae de his specialibus obiectis tractat, simul considerat omnia praedicata quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec est tota metaphysica doctrina; est ergo una scientia.

11. *Se responde al primer motivo de duda.*— Y con esto se ha satisfecho ya al primer motivo de duda que se propuso al principio, pues se ha declarado cómo aquella abstracción de la materia según el ser, ya se la llame permisiva o necesaria, no varía la categoría específica del objeto cognoscible, debido tanto a la necesaria conexión de tales cosas y predicados entre sí, principalmente en orden al conocimiento, como porque pertenecen al mismo orden de ciencia y de certeza.

Finalmente, porque aquella diversidad de abstracción se da sólo en los diversos conceptos de razón; diversidad que sola, y por sí misma, no basta para constituir una ciencia diversa, si no se le añade otra razón mayor de distinción. De lo contrario, cuantos son los predicados comunes que se pueden abstraer de los inferiores, tantas serían las ciencias que habrían de multiplicarse, y cuantas fuesen las especies de cosas, otras tantas serían las ciencias específicamente diversas, lo cual no suele admitirse comúnmente.

12. *¿Es la metafísica un solo hábito?*— A la segunda razón de duda no podemos satisfacer aquí, porque como he dicho, la cuestión que allí se ventila es común a todas las ciencias, y tal vez luego, al tratar de la cualidad, la examinaremos. De momento, digo brevemente que me parece muy difícil querer defender que el hábito de la metafísica es una cualidad simple, o compuesta de tal manera, que surja de la unión real y verdadera de varias entidades parciales; la dificultad que esto encierra se ve claramente por cuanto se dijo en aquel argumento. Por lo cual es mejor decir que esta ciencia incluye cualidades parciales o hábitos, de los cuales se puede afirmar que componen una ciencia no por la sola agregación accidental que resulta de la adhesión a un mismo sujeto, sino por la subordinación y dependencia que tienen entre sí en orden al mismo objeto de que se ocupan; no hay necesidad efectivamente de que en todas las cosas se halle el mismo tipo de unidad. Y si alguien pregunta cuál es ese orden de subordinación y dependencia, puede responderse que consiste en la relación a un mismo objeto, que aunque comprende varias cosas y tiene diversas propiedades demostrables, están de tal modo entrelazadas entre sí, que la noticia de unas depende de la de las otras, y se ayudan mutuamente en el conocimiento bajo el mismo tipo y modo de ciencia y doctrina. Pero todo esto, como dije, pide una investigación más detenida y una disputación que reservaremos para su propio lugar.

11. *Rationi primae dubitandi respondetur.*— Atque ex his satisfactum est primae rationi dubitandi in principio positae; declaratum est enim quo modo illa abstractio a materia secundum esse, quae permissiva dicitur, vel necessaria, non variet specificam rationem obiecti scibilis, tum propter necessariam connexionem talium rerum et praedicatorum inter se, praesertim in ordine ad cognitionem, tum etiam propter eumdem ordinem doctrinae et certitudinis. Denique quia illa diversitas abstractionis solum est secundum diversos conceptus rationis, quae diversitas sola per se non sufficit ad diversam scientiam constituendam, nisi alia maior ratio distinctionis occurrat. Alioqui quot sunt communia praedicata abstrahibilia ab inferioribus, tot essent scientiae multiplicandae, et quot essent rerum species, tot etiam essent scientiae specie differentes, quod communiter non admittitur.

12. *Metaphysica unusne habitus.*— Ad secundam dubitandi rationem non possumus in hoc loco ex professo satisfacere, quia, ut dixi, quaestio quae ibi tangitur communis est omnibus scientiis et fortasse inferius tractando de qualitate eam examinabimus. Nunc breviter dico difficillimum mihi videri velle defendere habitum metaphysicae esse aut unam simplicem qualitatem, aut ita compositam, ut ex variis partialibus entitatibus, vera ac reali unione inter se unitis, consurgat, quam difficultatem satis ostendunt quae in illo argumento proposita sunt. Quare facilius dici videtur huiusmodi scientiam includere partiales qualitates, seu habitus, qui unam scientiam componere dicuntur non sola aggregatione per accidens in eodem subiecto cui inhaerent, sed subordinatione aliqua ac dependentia, quam inter se habent per ordinem ad idem subiectum circa quod versantur; non enim necesse est in omnibus rebus eumdem ordinem unitatis inveniri. Quod si quis inquirat quisnam sit iste ordo subordinationis et dependentiae, responderi potest consistere in habitudine ad idem obiectum, quod, licet res varias complectatur, et diversas proprietates habeat, quae de illo demonstrantur, ita tamen inter se sunt connexae, ut harum cognitio ab illis pendeat, et sese mutuo in cognitione iuvent sub eadem ratione et modo scientiae ac doctrinae. Sed haec res, ut dixi, magis accuratam postulat inquisitionem ac disputationem suo loco tradendam.

SECCION IV

Cometidos, fin y utilidad de esta ciencia

1. *Cuál es la causa material de la metafísica, su causa formal y su causa eficiente.*— Explicados ya el objeto y la esencia de esta ciencia, era preciso decir algo sobre sus causas; pero como sobre la causa material, formal y eficiente no se ofrece nada propio y particular que decir, sólo hablaremos de la causa final. Efectivamente, la causa material de esta ciencia no es otra que su sujeto, es decir, el entendimiento, a no ser que alguien quiera reducir la materia de que se ocupa a la causa material, y esa materia no es otra que el objeto de la ciencia, del cual hemos hablado ya bastante.

Por otra parte, como la ciencia es una cierta forma, no tiene otra causa formal propia, sino su misma esencia o razón formal; tiene, además, su objeto, que en cuanto que especifica, se dice que es como una forma, al menos extrínseca.

Finalmente, siendo ciencia adquirida, resulta de los propios actos como de causa eficiente próxima, en lo cual no tiene nada especial fuera de las cosas que son comunes con el resto de los hábitos adquiridos.

Por tanto, sólo hay que explicar el fin y la misión de esta ciencia, porque estas dos cosas están tan unidas en el caso presente, que más bien parecen una sola; y como toda la razón de ser de la metafísica como hábito es por la operación que inmediatamente produce —pues esto es nota común a todo hábito—, tampoco tiene el de la metafísica nada que requiera una especial declaración. En cambio, acerca de la misma operación o acto de esta ciencia, hay que explicar cuál es, y qué fin tiene, con lo que se demostrará también su necesidad y utilidad.

SECTIO IV

Quot sint huius scientiae munera, quis finis, quaeve utilitas

1. *Quae sit materialis causa metaphysicae.— Quae formalis.— Quae efficiens.*— Explicato obiecto et essentia huius scientiae, oportebat nonnihil dicere de causis eius; sed quoniam de materiali, formali et efficienti nihil proprium ac peculiare dicendum occurrit, ideo solum dicemus de causa finali. Materialis enim causa huius scientiae non est alia, nisi subiectum eius, quod constat esse intellectum, nisi quis velit materiam circa quam ad materialem causam revocare; illa autem materia non est alia, praeter obiectum scientiae, de quo satis dictum est. Rursus cum ipsa scientia forma quaedam sit, non habet aliam causam formalem propriam, sed habet essentiam suam, seu rationem formalem; habet etiam obiectum, quod, quatenus speciem tribuit, rationem quamdam formae habere dicitur, saltem extrinsecae. Denique, cum haec scientia acquisita sit, per proprios actus tamquam per proximam causam efficientem fit, in quo nihil speciale habet praeter ea quae communia sunt caeteris habitibus acquisitis. Igitur solus finis et munus huius scientiae explicanda supersunt; haec enim duo ita in praesenti coniuncta sunt, ut unum potius esse videantur; est autem haec scientia quoad habitum propter suam operationem, quam proxime elicit; hoc enim commune est omni habitui, neque aliquid in particulari habet habitus huius scientiae, quod nova declaratione indigeat. De ipsa vero operatione seu actu huius scientiae explicandum est qualis sit, et quem finem habeat, et inde constabit quaenam fuerit huius scientiae necessitas vel utilitas.

2. *Fin de la metafísica.*— Digo, por tanto, en primer lugar, que el fin de esta ciencia es la contemplación de la verdad por sí misma. Así lo enseña Aristóteles, libro XII de la *Metafísica,* c. 2, y libro II, c. 1, donde lo prueba primeramente *a priori,* porque la ciencia que se ocupa de las primeras causas de las cosas y de sus principios, y estudia las cosas más dignas, es la que en grado sumo se ordena al conocimiento de la verdad y de sí misma, ya que estas cosas son las más dignas de estudio y su conocimiento es el más deseable; ahora bien: la metafísica trata del conocimiento de las realidades y causas más elevadas, como consta por lo que se dijo de su objeto; luego, es la ciencia que en grado más elevado existe por sí y por causa del conocimiento de la verdad.

En segundo lugar, porque esta ciencia no busca el conocimiento de la verdad en orden a la operación; luego, lo busca por sí misma, ya que no es posible un término medio. El antecedente lo prueba Aristóteles con un doble indicio: primero, porque los hombres comenzaron a hallar esta ciencia movidos por la admiración e ignorancia de las causas, por consiguiente, la buscaron por causa del conocimiento y no por cualquier otro motivo; segundo, porque los hombres investigaron esta ciencia cuando tenían ya todas las cosas necesarias para la vida; por consiguiente, no perseguían otro fin que el de apartar la ignorancia: la buscaban, por tanto, a causa del mismo conocimiento de la verdad. En tercer lugar, podemos argumentar esto nosotros: porque la ciencia que ordena su conocimiento a la operación, se ocupa próximamente de cosas operables por el hombre, y esta ciencia no trata de tales cosas, sino de los entes más nobles y de las razones más universales y abstractas del ente.

3. Pero si alguno considera atentamente tanto la aserción propuesta como la confirmación de Aristóteles que adujimos, verá que son comunes a todas las ciencias especulativas, y principalmente a la filosofía natural; y así de las razones expuestas infiere rectamente Aristóteles que esta ciencia es especulativa y no práctica, porque no se ordena inmediatamente a la obra, sino que se detiene en el conocimiento de la verdad, cosa que, como dije, es común a toda la filosofía de la naturaleza; por tanto, para que la aserción propuesta declare el fin propio

2. *Quis finis metaphysicae.*— Dico ergo primo, finem huius scientiae esse veritatis contemplationem propter seipsam. Ita docet Aristoteles, XII Metaph., c. 2, et lib. II, c. 1, ubi id probat primo a priori, quia ea scientia maxime est propter veritatis cognitionem et propter seipsam, quae de primis rerum causis et principiis, et de rebus dignissimis considerat; huiusmodi enim res aptissimae sunt ut sciantur, et earum cognitio maxime expetibilis est; sed haec scientia versatur in cognitione altissimarum rerum et causarum, ut constat ex his quae de obiecto illius diximus; ergo haec scientia maxime est propter se, et propter veritatis cognitionem. Secundo, quia haec scientia non inquirit veritatis cognitionem propter operationem; ergo propter seipsam; non est enim inter haec invenire medium. Antecedens autem probatur ab Aristotele duplici signo: unum est, quod homines propter admirationem et causarum ignorationem hanc scientiam invenire coeperunt; ergo propter cognitionem, et non alterius operis gratia, eam inquisierunt. Secundum signum est, quia homines, cum eis omnia ad hanc vitam necessaria suppeterent, hanc scientiam investigarunt; non ergo propter alium usum, sed ad expellendam ignorantiam, atque adeo propter ipsam veritatis cognitionem, eam inquisierunt. Tertio, nos id probare possumus, quia scientia, quae cognitionem ordinat ad operationem, proxime disputat de rebus operabilibus ab homine; haec autem scientia non tractat de huiusmodi rebus, sed de nobilissimis entibus, et de universalissimis rationibus entis, et maxime abstractis.

3. Sed si quis recte consideret, tam assertio posita, quam ea quae ex Aristotele in eius confirmationem adduximus, communia sunt omnibus speculativis scientiis, et maxime naturali philosophiae, et ita ex dictis rationibus recte infert Aristoteles hanc scientiam speculativam esse, et non practicam, quia proxime non ordinatur ad opus, sed sistit in veritatis cognitione, quod (ut dixi) commune est universae naturali philosophiae; ut ergo in assertione posita pro-

de esta ciencia, es preciso entender que ella trata de las verdades que pueden demostrarse acerca del ente mismo como tal, y de las cosas que abstraen de la materia según el ser. Y así, su propio fin es declarar la naturaleza, propiedades y causas del ente en cuanto tal, y de sus partes en cuanto que abstraen de la materia según el ser.

4. Y de aquí se deduce la primera necesidad o utilidad de esta ciencia, a saber, que perfecciona al entendimiento en sí mismo —por decirlo así— y mediante las cosas más perfectas y los conceptos más dignos de ser estudiados. Porque el entendimiento humano, aunque está en el cuerpo y, por ello, necesita la ayuda de los sentidos e imágenes, es, sin embargo, en sí mismo espiritual y tiene poder de percibir todas las cosas, incluso las espirituales y divinas, por lo cual ha sido llamado por Aristóteles en el libro I *De Anima,* texto 82, *en cierto modo divino.* Por lo tanto, la filosofía natural parece que perfecciona al entendimiento, en cuanto que éste se sirve de los sentidos y se ocupa de las cosas sensibles. Y las ciencias matemáticas le perfeccionan en cuanto que de algún modo prescinde de la experiencia de los sentidos externos, pero con dependencia todavía de la imaginación o fantasía. Y la metafísica ilustra al entendimiento en sí mismo, prescindiendo de los sentidos y la fantasía en cuanto puede hacerse en el cuerpo, y considerando sólo las cosas espirituales y divinas y las razones y principios comunes a todas las cosas y los atributos generales de los entes que no son estudiados por ninguna ciencia inferior.

5. En segundo lugar, hay que añadir que la ciencia metafísica no sólo es conveniente por sí misma, sino que es también muy útil para adquirir perfectamente las demás. Esta afirmación está tomada de Aristóteles, libro I de la *Metafísica,* c. 2, y libro III, c. 2, donde entre otras cualidades de la sabiduría, pone la de que las restantes ciencias le sirvan y que ella esté al frente de las demás, y les manda —dice Aristóteles— no con imperio práctico, porque esto toca más bien a la prudencia o a las ciencias morales, sino con dirección especulativa, y añade que así es como se comporta la metafísica con respecto de las demás ciencias, puesto que se ocupa de las cosas más importantes, y de las primeras

prius finis huius scientiae declaretur, subintelligere oportet eam esse propter cognitionem earum veritatum quae de ipso ente ut tale est, et de rebus quae secundum esse abstrahunt a materia, demonstrari possunt. Atque ita proprius finis eius est declarare naturam, proprietates et causas entis in quautum ens, et partium eius, quatenus secundum esse a materia abstrahunt.

4. Atque hinc colligitur prima necessitas sed utilitas huius doctrinae, nimirum, ut perficiat intellectum secundum se (ut sic dicam) et propter perfectissimas res, rerumque rationes cognoscendas. Intellectus enim humanus licet in corpore sit, et ideo ministerio sensuum et phantasmatum indigeat, tamen secundum se spiritualis est, et vim habet res omnes, etiam spirituales et divinas percipiendi, propter quod *quodammodo divinus* appellatus est ab Aristotele, lib. I de Anima, text. 82. Philosophia igitur naturalis videtur intellectum perficere, prout utitur sensibus, et circa sensibilia versatur. Mathematicae vero scientiae illum videntur perficere, prout aliquo modo abstrahit ab externorum sensuum experimento cum dependentia tamen ab imaginatione, seu phantasia. Haec autem doctrina intellectum illustrat secundum se, abstrahens, quantum in corpore fieri potest, a sensibus et phantasia, et res spirituales ac divinas contemplans, rationesque ac principia omnibus rebus communia, et generalia attributa entium, quae a nulla inferiori scientia considerantur.

5. Secundo vero addendum est scientiam metaphysicae non solum propter seipsam esse convenientem, sed etiam ad alias scientias perfecte acquirendas esse valde utilem. Haec assertio sumitur ex Aristotele, I Metaph., c. 2, et lib. III, c. 2, ubi inter alias conditiones sapientiae ponit, quod reliquae scientiae illi ministrent, ipsa vero aliis praesit, eisque (ait Aristoteles) praecipiat non imperio practico, quod ad prudentiam potius vel morales scientias spectat, sed directione speculativa, et subdit huiusmodi esse metaphysicam respectu aliarum scientiarum quia

causas de las cosas y del último fin y supremo bien. Agrega también en el libro I de los *Analíticos Segundos,* c. 7, que la metafísica es la única que se ocupa de los primeros principios de las restantes ciencias. Porque hay, efectivamente, dos grupos de principios en las ciencias, como enseña en el mismo libro XII, capítulo 8: unos propios, que explica cada ciencia en particular, y otros comunes a varias ciencias, o mejor a todas ellas, ya que todas se valen de ellos en cuanto lo exige su objeto, y en cuanto que de ellos dependen todos los demás principios particulares suyos, como dice el filósofo en el mismo sitio, y en el libro IV de la *Metafísica,* texto 7. Por consiguiente, como todas las ciencias dependen en sumo grado de estos principios, han de ser perfeccionadas necesariamente por la metafísica, porque, como se dijo arriba, el conocimiento y contemplación de estos principios, que constan de términos unversalísimos y en sumo grado abstractos, no puede pertenecer a ninguna ciencia especial. Así, pues, es esta ciencia muy útil para la consecución y perfeccionamiento de las demás. Y por esto Santo Tomás, en el principio de la *Metafísica,* e *In II,* dist. 3, q. 2, a. 2, dice que la metafísica es ordenadora de las otras ciencias, porque considera la razón del ente absolutamente, y las demás, en cambio, lo hacen según un aspecto determinado del ente; e *In II,* dist. 24, q. 2, a. 2, ad 4, dice que la metafísica dirige las demás ciencias.

Finalmente, fácilmente puede probarse esto por lo que dijimos del objeto y de la materia sobre que versa, pues esta ciencia considera las razones supremas de los entes y las propiedades más universales, y la razón propia de la esencia y la existencia y todos los modos de distinción que hay en las cosas, sin cuyo conocimiento distinto no es posible lograr una ciencia perfecta de las cosas particulares. Lo cual puede también conocerse por la experiencia, pues todas las demás ciencias frecuentemente acuden a los principios de la metafísica, o bien los suponen, para poder avanzar en sus propias demostraciones o razonamientos, con lo cual se explica que muchas veces se yerra en las otras ciencias por desconocimiento de la metafísica.

6. *Diversos modos de utilidad de una cosa respecto de otra.—* Se podrá objetar que de qué modo puede la ciencia metafísica resultar útil a las demás,

de praestantissimis rebus, et de primis rerum causis, ac de ultimo fine et summo bono disputat. Addit etiam, I Poster., c. 7, metaphysicam solam versari circa prima principia reliquarum scientiarum. Sunt enim duplicia principia scientiarum, ut in eodem lib. XII, c. 8: Quaedam propria, quae in unaquaque scientia declarantur; alia communia multis, vel potius omnibus scientiis, quia omnes illis utuntur, ut res subiecta postulat, et quatenus ab eis caetera particularia principia pendent, ut ibidem Philosophus ait, et lib. IV Metaph., text. 7. Cum ergo omnes scientiae ab his principiis maxime pendeant, necesse est ut per hanc scientiam maxime perficiantur; quia, ut supra dictum est, horum principiorum cognitio et contemplatio ad nullam specialem scientiam pertinere potest, cum ex abstractissimis et universalissimis terminis constet. Sic igitur est haec scientia ad aliarum consecutionem et perfectionem valde utilis. Unde D.Thomas, in princip. Metaph., et In II, dist. 3, q. 2, a. 2, dicit metaphysicam esse ordinativam aliarum scientiarum, quia considerat rationem entis absolute, aliae vero secundum determinatam rationem entis; et In II, dist. 24, q. 2, a. 2 ad 4, ait metaphysicam dirigere alias scientias. Denique ex his quae de obiecto et materia circa quam versatur diximus, id facile probari potest, quia haec scientia considerat supremas entium rationes et universalissimas proprietates, et propriam rationem essentiae et esse, et omnes modos distinctionis qui sunt in rebus; at sine horum omnium distincta cognitione non potest perfecta particularium rerum cognitio haberi. Quod experimento etiam cognosci potest; omnes enim aliae scientiae saepe utuntur principiis metaphysicae, aut ea supponunt, ut in suis demonstrationibus vel ratiocinationibus progredi possint, unde saepe contingit ex ignoratione metaphysicae in aliis scientiis errari.

6. *Ad aliud multipliciter aliquid utile.—* Dices: cum haec scientia metaphysicae maxime propter seipsam inquiratur, quo modo potest esse utilis ad alias? nam quod est

siendo así que a ella se la estudia por causa de sí misma, porque lo que es útil para una cosa, existe en razón de ella.

Se puede responder que una cosa se puede decir útil con respecto a otra de dos maneras: una, como medio que se ordena a ella; otra, como causa superior y más eminente que influye a su modo en otro. Y de este último modo, es útil la metafísica para las ciencias inferiores, y por esto no es algo contradictorio, sino muy conforme y consecuente, que exista en grado sumo por razón de sí y sea, al mismo tiempo, muy útil y provechosa para las demás. Estas, en cambio, se ordenan a la metafísica de la primera manera, en cuanto que cualquier conocimiento práctico o especulativo se ordena a la suprema contemplación en que consiste la felicidad natural del hombre. Así mismo se expresa Santo Tomás en el libro II *Contra Gentes,* c. 25, razón 6, cuando dice: *De este modo se comporta la filosofía primera con las demás ciencias especulativas, pues de ella dependen todas las demás en cuanto que reciben de ella sus principios y la orientación contra los que los niegan y por estar toda la filosofía primera enteramente ordenada al conocimiento de Dios como a su último fin.*

7. Pero para que se entienda con más exactitud esta función de la metafísica, es preciso declarar expresamente los oficios que ejerce sobre las demás ciencias y el modo como los presta.

De qué modo se comporta la metafísica respecto a los objetos de las demás ciencias para su demostración

8. Lo primero, pues, que suele atribuirse a la metafísica es que prescribe a cada ciencia su objeto, y que, si es preciso, demuestra que existe; esto mismo lo indicó Averroes en el III libro *De Coelo,* com. 4, al decir que es propio de la metafísica defender y verificar —así se expresa textualmente— los objetos de las ciencias particulares. Y la razón podría estar en que, como enseña Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Segundos,* la ciencia no prueba, sino que supone la existencia de su objeto y en qué consiste; luego, es preciso que lo tome de otra parte, y como siempre no es éste evidente por sí y con frecuencia necesita de alguna prueba o declaración, es menester que lo

utile ad alia, est propter illa. Respondetur: dupliciter contingit aliquid dici utile ad aliud: uno modo tamquam medium ordinatum ad aliud; alio modo utile ad aliud dicitur tamquam causa superior et eminentior, influens suo modo in aliud. Hoc igitur posteriori modo est metaphysica utilis ad inferiores scientias, et ideo non repugnat sed potius est valde consentaneum ac consequens, quod sit maxime propter se, et aliis valde utilis seu proficua. Priori autem modo caeterae scientiae ordinantur ad metaphysicam, quatenus omnis alia cognitio, tam speculativa, quam practica, ordinatur ad supremam contemplationem, in qua naturalis hominis felicitas consistit. Ita fere D. Thom., II contra Gentes, c. 25, ratione 6, ubi sic inquit: *Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas: nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem.*

7. Sed ut haec metaphysicae munera exactius intelligantur, oportet in specie declarare, quae sint officia quae circa alias scientias exercet, et quomodo illa exsequatur.

Quomodo metaphysica circa obiecta aliarum scientiarum versetur, ea ut demonstret

8. Primum itaque attribui solet metaphysicae, quod unicuique scientiae obiectum praescribat, et, si necesse sit, illud esse demonstret, quod significavit Averroes, III de Coelo, comm. 4, dicens metaphysicae esse defendere ac verificare (sic enim loquitur) subiecta particularium scientiarum. Ratio vero esse potest, quia, ut Aristoteles docet, I Poster., scientia non probat, sed supponit suum obiectum esse, et quid sit; ergo oportet ut aliunde sumat; ergo cum non semper id sit per se notum, saepeque indigeat aliqua declaratione et probatione

tome de alguna ciencia superior, que no puede ser otra que la metafísica, a la cual pertenece considerar la razón de la esencia o quididad y de la existencia misma.

9. *Objeción.*— Podrá preguntarse que cómo puede la metafísica demostrar la existencia de los objetos de las demás ciencias. Porque si se trata de la existencia actual, ésta no se requiere para que una cosa sea objeto de ciencia, sino que es algo accidental, y por esto no puede demostrarse, principalmente cuando se trata de los entes creados a quienes no conviene necesariamente; y si de algún modo puede esto probarse por los efectos, parece que le corresponderá más bien al filósofo natural, que filosofa partiendo de los efectos sensibles. Y si se trata de la existencia aptitudinal o en potencia, ésta no puede demostrarse de ningún objeto, ya que no hay ningún medio por el que pueda establecerse la demostración; igualmente, tampoco puede demostrarse qué es el objeto de una ciencia, porque no hay ningún medio por el que a cada cosa le convenga su esencia, sino que le conviene inmediatamente y por sí. Además, a esto hay que añadir que la metafísica no puede descender a los objetos particulares de cada una de las ciencias, ya que no puede trascender su propia abstracción, por consiguiente, así como por esta causa no puede demostrar sus propiedades, tampoco puede probar si existen o qué son. Además, si las otras ciencias necesitasen el concurso de la metafísica para recibir de ella sus propios objetos, no podrían aprenderse antes que ella, lo cual es falso, como consta por la experiencia, pues aunque esta ciencia sea la primera en dignidad, no lo es en el orden de adquisición. Finalmente, si es necesario que esta ciencia demuestre los objetos de las otras, sería también necesaria otra ciencia que le sirviese a ésta para justificar su propio objeto, pues ella no puede demostrar que su objeto existe, sino que debe suponerlo, ni es éste, por lo demás, tan evidente por sí mismo, que no necesite algún género de declaración.

10. *Respuesta.*— Se responde a la primera dificultad que esta ciencia ayuda a las demás a demostrar que sus objetos existen o qué son en el grado en que ellas mismas lo suponen respecto de sus objetos. Porque las ciencias, hablando

oportet illud sumere ex aliqua superiori scientia, quae non potest esse nisi metaphysica, ad quam spectat considerare essentiae, quidditatis, et ipsius esse rationem.

9. *Obiectio.*— Dices: quomodo potest metaphysica de obiectis aliarum scientiarum demonstrare quod sint? Nam, si sermo sit de actuali existentia, haec non requiritur ut res scientiae obiiciantur, sed quasi per accidens se habet; unde demonstrari non potest, praesertim de entibus creatis, cum illis non necessario conveniat; quod si aliquo modo ex effectibus probari potest, id magis videtur ad philosophum naturalem pertinere, qui ex effectibus sensibilibus philosophatur; si vero sermo sit de esse in aptitudine, seu in potentia, hoc non potest de uno subiecto demonstrari, quia nullum est medium quo demonstrari possit; sicut etiam non potest de subiecto scientiae demonstrari quid sit, quia nullum est medium, quo unicuique rei propria essentia conveniat, sed immediate ac per sese illi convenit. Adde, quod haec scientia non potest descendere ad particularia obiecta singularum scientiarum, quia non potest suam propriam abstractionem transcendere; sicut ergo propter hanc causam non potest demonstrare proprietates eorum, ita neque ostendere an sint, vel quid sint. Praeterea si aliae scientiae huius ope indigerent ut ab ea sumerent obiecta sua, non possent ante hanc scientiam addisci; quod est falsum, ut constat experientia; nam, licet haec scientia dignitate prima sit, non tamen generatione. Denique, si necessarium est ut haec scientia aliarum obiecta demonstret, necessaria erit alia scientia, quae huic deserviat ad ostendendum proprium eius obiectum, quia ipsa non potest demonstrare obiectum suum esse, sed supponere debet, neque illud est ita per se notum, quin aliqua ostensione indigeat.

10. *Responsio.*— Respondetur ad primam difficultatem, hanc scientiam ita iuvare alias ad ostendendum earum obiecta esse, vel quid sint, sicut ipsae de obiectis suis hoc supponunt. Scientiae autem, per se loquendo, non supponunt suum obiectum actu

absolutamente, no suponen que su objeto existe actualmente, ya que esto, como el argumento dice, es accidental para la razón de ciencia, exceptuando a la que trata de Dios, ya que la existencia es de su esencia; pero en las demás cosas, para la ciencia y raciocinio no se requiere la existencia, si no es tal vez en algún caso de parte nuestra para investigar y hallar la ciencia, puesto que ésta la elaboramos a partir de las cosas mismas. Por consiguiente, la metafísica no demuestra que los objetos de las otras existen actualmente, sino que en tanto puede afirmar que existen en cuanto ofrece principios para demostrar en qué grado del ser están colocados y qué esencia tienen. Y esto lo lleva a cabo la metafísica, sobre todo, declarando la razón misma de ente y la de esencia o quididad, y en qué consiste; y después distinguiendo las diversas categorías de entes, bajo los cuales están contenidos todos los objetos de las ciencias. Por lo cual, aunque no pueda demostrar *a priori* y en sí mismo, por un medio verdaderamente intrínseco, que existe el objeto de la ciencia y qué es, con todo mediante los signos o efectos puede mostrarlo con relación a nosotros, declarando, en primer lugar, qué se requiere para la razón de ente y en qué consiste la razón de la esencia y qué conexión puede tener con tales signos o efectos; cosas todas que sólo mediante los principios de esta ciencia pueden mostrarse exactamente.

11. A esto se añade el que por causas extrínsecas, como son la eficiente y la final, puede a veces mostrarse que un objeto existe, lo cual puede lograrse mucho mejor por las causas primeras y universales, que son las que esta ciencia considera. Del mismo modo que podemos demostrar que existen los ángeles, porque son necesarios para la perfección del universo, y también porque son de una naturaleza tal, que no hay en ella contradicción en que Dios los cree.

12. Y con esto se ve también cómo puede ejercer la metafísica tal oficio sobre los objetos de las ciencias particulares, incluso aunque parezca que están situados por debajo de su propio grado de abstracción. Pues, en primer lugar, como arriba en la sección segunda dejamos ya dicho, aunque la metafísica no se ocupe por sí sobre todas las cosas según sus propias razones, con todo se relaciona con ellas de algún modo, a saber, en cuanto ella es necesaria para la explicación de las razones propias o para dar divisiones y para distinguir los

existere; hoc enim, ut argumentum factum probat, accidentarium est ad rationem scientiae; illam excipio, quae est de Deo, cuius esse est de quidditate eius: in aliis vero rebus, ad scientiam et demonstrationem non est necessaria existentia earum, nisi fortasse interdum ex parte nostra ad inquirendam et inveniendam scientiam, quia nos ex rebus ipsis scientiam accipimus. Igitur haec scientia non demonstrat aliarum obiecta actu existere, sed ea solum de causa dici potest alia obiecta esse, quia praebet principia ad ostendendum in quo gradu entium talia obiecta collocentur, et quam quidditatem habeant. Hoc autem praestat haec doctrina, declarando imprimis ipsam rationem entis et essentiae seu quidditatis, et in quo consistat, et deinde distinguendo varios gradus entium, sub quibus omnia obiecta scientiarum continentur. Quocirca, quamvis a priori et in se non possit per proprium medium intrinsecum demonstrari obiectum scientiae esse, et quid sit, tamen quoad nos ostendi potest ex signis seu effectibus, declarando imprimis quid requiratur ad rationem entis, et in quo ratio essentiae consistat, et quam connexionem cum talibus signis, vel effectibus habere possit, quae omnia non nisi per principia huius doctrinae exacte ostenduntur.

11. Accedit etiam, quod per causas extrinsecas, ut sunt finalis et efficiens, potest interdum ostendi aliquod obiectum esse, quod maxime fit per primas et universales causas, de quo haec scientia considerat, ut ostendere possumus angelos esse, quia et ad perfectionem universi sunt necessarii, et talis sunt naturae, ut non repugnaverit a Deo fieri.

12. Atque ita etiam constat quomodo possit haec scientia tale munus exercere circa obiecta particularium scientiarum, etiam si infra illius abstractionem esse videantur. Nam imprimis, ut supra, sectione secunda, tetigimus, quamvis metaphysica per se non versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum, tamen aliquo modo attingit illas, quatenus, scilicet, necesse est ad proprias rationes explicandas, vel divisiones tradendas, et proprios gradus metaphysicos

grados metafísicos propios de las otras; las cuales divisiones de la metafísica sirven mucho a las demás ciencias para la determinación de sus objetos y su mutua discriminación.

Además, no siempre es necesario que la metafísica indique inmediatamente por sí misma los objetos de cada una de las ciencias, sino que basta con que dé los principios y declare los términos de que se han de valer las otras ciencias para suponer o mostrar, en cuanto fuese necesario, sus propios objetos.

13. *La metafísica es la primera de todas las ciencias en el orden doctrinal.— Por qué se ha de aprender en último lugar.*— Por lo cual, consecuentemente hay que admitir que si el orden de las ciencias se considera en sí mismo, la metafísica es anterior a las restantes ciencias, y esto puede verse no sólo por el oficio que dejamos señalado, sino también por otro que explicaremos inmediatamente: porque de alguna manera confirma los principios de todas las ciencias. Además, declara las propiedades trascendentales del ente, sin cuyo conocimiento apenas se puede tratar cosa alguna con exactitud en cualquier ciencia. Y, finalmente, tienen una peculiar conexión con la dialéctica, que más abajo declararé, debido a la cual tal vez sucede que los modernos dialécticos tratan muy confusamente gran parte de esta disciplina.

A pesar de todo, sin embargo, esta ciencia ha exigido siempre, en el orden de nuestro conocimiento, el último lugar para sí, como consta por el uso común y por el mismo título que le asignó Aristóteles, pues por esta razón le llamó "transfísica" o "postfísica". Y la razón, que Santo Tomás indicó en el libro I de la *Metafísica*, c. 1, lec. 2, y Avicena en I *Metaph.*, c. 3, está en que las cosas que abstraen de la materia según el ser, aunque de por sí sean las más inteligibles, para nosotros no son asequibles, sino mediante el movimiento, como consta por el libro XII de la *Metafísica*. Y de modo semejante, las razones más universales y abstractas del ente, aunque de por sí sean más conocidas, especialmente en la cuestión de su existencia, con todo nos resulta difícil conocer qué son y qué propiedades tienen, y con frecuencia tenemos que partir de las cosas más particulares y sensibles para poder llegar hasta aquéllas; y de esta forma dijo Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, c. 2, que las cosas más universales son las más difíciles de conocer.

secernendos ab aliis, quae divisiones metaphysicae multum aliis scientiis deserviunt ad sua subiecta praescribenda, et ab aliis secernenda. Ac deinde non semper necesse est ut metaphysica per seipsam immediate ostendat singularium scientiarum obiecta, sed satis est quod tribuat principia, et declaret terminos quibus aliae scientiae uti possunt ad supponenda vel ostendenda, quantum necesse fuerit, obiecta sua.

13. *Metaphysica prior omnibus scientiis doctrinae ordine.— Quare ultima addiscatur.*— Unde consequenter fatendum est, si ordo doctrinae spectetur secundum se, metaphysicam esse caeteris priorem, quod non solum ex hoc munere, sed etiam ex alio, quod statim explicabimus, colligi potest; nam confirmat aliquo modo omnium scientiarum principia. Deinde transcendentales rationes entis declarat, sine quarum cognitione vix potest in aliqua scientia quidpiam exacte tractari. Ac denique quamdam habet singularem connexionem cum dialectica, quam inferius declarabo, ratione cuius effectum fortasse est ut magna pars huius doctrinae a modernis dialecticis confuse tractetur. Nihilominus tamen ratione nostri modi cognoscendi, haec scientia postremum locum sibi vindicavit, ut constat ex usu omnium, et ex ipsamet Aristotelis inscriptione; nam propterea hanc scientiam *transphysicam* seu *postphysicam* vocavit. Et ratio est, quam tetigit D. Thomas, In I Metaph., c. 1, lect. 2, et Avicen., lib. I suae Metaph., c. 3, quia res, quae a materia abstrahunt secundum esse, licet secundum se sint maxime intelligibiles, a nobis tamen non inveniuntur nisi per motum, ut constat ex XII Metaph. Et similiter rationes entis universalissimae et abstractissimae, quamvis secundum se sint notiores, praesertim quoad quaestionem an sint, tamen quid sint, et quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur; et saepe incipere oportet a particularibus et sensibilibus, ut ad illas pertingere possimus; et hoc modo dixit Aristoteles, I Metaph., c. 2, universalissima esse cognitu difficillima. Unde, loquendo de ordine quoad nos, non

Por lo cual, hablando del orden que a nosotros se refiere, no siempre es necesario que esta ciencia preceda a las otras; pero siempre se han de suponer algunos principios de ella, o términos metafísicos, en cuanto pueden ser conocidos de alguna manera con la luz natural del entendimiento y en cuanto es suficiente para raciocinar y avanzar en las demás ciencias, aunque no con la perfección y exactitud con que se tienen una vez logrado el conocimiento de la metafísica.

14. *Cómo supone su objeto la ciencia.*— A la última confirmación se responde que esta ciencia supera a las demás, porque no sólo supone la existencia de su objeto, sino que cuando es preciso, la demuestra valiéndose de sus propios principios; esto hablando absolutamente, porque a veces accidentalmente se vale para demostrarla de principios ajenos y extraños a causa de la excelencia del objeto y la deficiencia de nuestro entendimiento, el cual no llega a alcanzarle perfectamente como es en sí, más que valiéndose de las cosas inferiores. Y cuando se dice que una ciencia supone la existencia de su objeto, se entiende hablando absolutamente, como notó Cayetano en la I p., q. 2, a. 3; porque accidentalmente no hay ninguna dificultad en que una ciencia demuestre su objeto con relación a nosotros. Y si tal ciencia es la ciencia suprema, no necesita ayuda de otra, sino que con sus propios recursos puede llevar a cabo esto, y tal es la metafísica en el orden de las ciencias naturales, como lo es la teología en el orden sobrenatural.

¿Cómo confirma y defiende la metafísica los primeros principios?

15. *Primera, segunda y tercera razón de la dificultad.*— La segunda misión primordial que atribuíamos a esta ciencia era la de defender y confirmar los primeros principios. Aristóteles se la confía en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, y en el libro I de la *Física*, c. 1, y trata de ello *ex professo* en el libro IV de la *Metafísica*, c. 3, donde lo traen todos los comentaristas; y Proclo, en el libro I del *Comment. in Euclid.*, c. 4, donde dice que la metafísica suministra los principios incluso a las ciencias matemáticas.

Sin embargo, no es fácil de explicar cuál es éste oficio y por qué razón o de qué modo le toca a esta ciencia. Y la razón de la dificultad está primeramente en

semper necesse est hanc scientiam aliis praemitti; semper tamen supponuntur aliqua principia huius scientiae, vel termini metaphysici, quatenus aliquo modo cognosci possunt virtute naturalis luminis intellectus, et prout satis est ad discurrendum et progrediendum in aliis scientiis, quamvis non tam exacte et perfecte, sicut fit comparata hac scientia.

14. *Scientia quomodo supponat suum obiectum.*— Ad ultimam confirmationem dicitur hanc scientiam in hoc superare reliquas, quod ipsa non solum supponit suum obiectum esse, sed etiam, si necesse sit, illud esse ostendit, propriis principiis utens, per se loquendo; nam per accidens interdum utitur alienis et extraneis propter excellentiam sui obiecti, et defectum nostri intellectus, qui non potest illud perfecte attingere, ut in se est, sed ex inferioribus rebus. Cum autem dicitur scientiam supponere suum obiectum esse, intelligitur per se loquendo, ut notavit Caietanus, I p., q. 2, a. 3; per accidens vero non inconvenit scientiam aliquam demonstrare quoad nos obiectum suum. Quod si illa scientia suprema sit, non indiget ope alterius, sed vi sua id praestare potest, et huiusmodi est metaphysica in ordine naturalium scientiarum, sicut etiam in theologia habet in ordine supernaturali.

Quomodo metaphysica prima principia confirmet ac tueatur.

15. *Prima difficultatis ratio.— Secunda.— Tertia.*— Secundum munus praecipuum quod huic scientiae tribuitur, est prima principia confirmare ac defendere. Hoc munus tribuit huic scientiae Aristoteles, I Poster., c. 7, et I Phys., c. 1, et illud ex professo tradit atque exercet, IV Metaph., c. 3, ubi commentatores omnes idem tradunt; et Proclus, lib. I Comment. in Euclid., c. 4, ubi etiam mathematicis scientiis ait metaphysicam suppeditare principia. Quale autem sit hoc munus, et cur, vel quo modo ad hanc scientiam pertineat, non est facile ad explicandum. Et ratio difficultatis est primo, quia

que los primeros principios son conocidos por sí mismos, naturalmente y sin discurso alguno; y esta ciencia, siendo como es esencialmente ciencia en todas sus partes, en ninguna de ellas puede cumplir su función, si no es mediante el discurso y, consecuentemente, acerca de las conclusiones y proposiciones mediatas; luego, no puede ejercer ningún oficio propio acerca de los primeros principios. En segundo lugar, porque de lo contrario se confundiría el hábito de los primeros principios con el de la metafísica, porque ésta usurparía el oficio propio de aquel hábito; y en este caso, no sería preciso ya distinguirlos, contra lo que afirma Aristóteles en el libro VI de la *Etica*, c. 3, cuando distingue cinco virtudes intelectuales, y entre ellas pone el intelecto, o hábito de los principios, y la sabiduría, que es la metafísica, según había probado él mismo en el *Proemio* de esta obra. La primera consecuencia es clara, pues pertenece al hábito de los principios dar su asentimiento a los primeros principios con mayor evidencia y certidumbre que cualquier otra ciencia, puesto que la evidencia de todas las ciencias depende de ese hábito; luego, la metafísica no puede confirmar los primeros principios o añadir fuerza alguna a su asentimiento sin usurpar el oficio del hábito de los primeros principios. En tercer lugar, porque esta ciencia, o bien ejerce tal oficio explicando sólo los términos de que constan los primeros principios, y esto no es un oficio propio de la ciencia, ni para él se requiere ningún hábito de juicios, sino sólo la conveniente aprehensión y explicación de los términos; o bien lo ejerce demostrando de algún modo los mismos principios, y entonces pregunto nuevamente si esto lo hace con demostración *a priori* o *a posteriori*. Lo primero no puede decirse, porque los primeros principios, como tales, son inmediatos, y por ello no pueden demostrarse *a priori*; y si se los toma en cuanto no inmediatos para nosotros, como ocurre, por ejemplo, en el caso del principio por el que la primera propiedad se predica de lo definido, entonces no es misión de una sola ciencia demostrar tales principios, sino que cada una en su propia materia demuestra los que le tocan, ni le es posible tampoco a la metafísica descender hasta cada uno en especial, como es evidente por lo que se dijo en las secciones precedentes. Luego, en este punto no puede atribuirse a la metafísica nada que le sea pecu-

prima principia sunt per se, naturaliter, ac sine discursu nota; haec autem scientia, cum essentialiter scientia sit in omnibus partibus suis, in nulla earum potest, nisi per discursum et consequenter circa conclusiones, et propositiones mediatas versari; ergo nullum munus proprium circa prima principia potest exercere. Secundo, quia alias confunderetur habitus metaphysicae cum habitu primorum principiorum, quia metaphysica usurparet proprium munus illius habitus; unde non oporteret eos distinguere, contra Aristot., VI Ethic., c. 3, ubi quinque virtutes intellectus distinguit, et inter eas ponit intellectum, id est, habitum principiorum, et sapientiam, quam esse metaphysicam constat ex eodem, in prooemio huius operis. Prima sequela patet, quia ad habitum principiorum pertinet assensum praebere primis principiis cum maiori evidentia et certitudine quam omnis scientia, quandoquidem omnis scientiarum evidentia ab illo habitu pendet; ergo metaphysica non potest confirmare prima principia, aut robur ali-

quod addere assensui illorum, nisi munus habitus primorum principiorum usurpet. Tertio, quia vel haec scientia exercet hoc munus, explicando tantum terminos ex quibus prima principia constant, et hoc non est munus scientiae, neque ad illud est necessarius aliquis habitus iudicativus, sed solum conveniens apprehensio et terminorum explicatio. Vel excercet hoc munus, demonstrando aliquo modo ipsa principia, et rursus interrogo an hoc intelligatur de demonstratione a priori vel a posteriori. Et primum dici non potest, quia prima principia ut sic sunt immediata, unde a priori demonstrari non possunt. Si autem sumantur ut non sunt immediata quoad nos, quale est istud principium quo prima passio praedicatur de definito, sic non est munus unius scientiae talia principia demonstrare, sed unaquaeque scientia in sua materia demonstrat ea quae ad ipsam pertinent, nec potest metaphysica ad singula in specie descendere, ut ex dictis in sectionibus praecedentibus constat. Ergo nihil proprium potest hac in parte metaphy-

liar. Lo segundo, que la demostración sea *a posteriori*, tampoco puede decirse convenientemente, porque tal género de demostración y ciencia no pertenece a la sabiduría, que es la metafísica, sino a la experiencia o a la ciencia *a posteriori*, que suelen llamar *ciencia quia*, la cual, sin duda, es un hábito inferior y distinto de la ciencia perfecta, ya que tal vez no es uno sólo el que versa sobre los primeros principios comunes y los propios de cada una de las ciencias. Por lo cual, del mismo modo que a la sabiduría perfecta o metafísica se puede añadir en nosotros un hábito imperfecto que demuestre *a posteriori* los primeros principios comunes que se refieren a la metafísica, así a cada una de las ciencias particulares se le puede agregar un hábito semejante, proporcionado a ellas, que demuestre *a posteriori* los principios de cada una; ¿y qué es, pues, lo que en este oficio le queda de propio y singular a la metafísica?

16. *Resolución de cada una de las dificultades propuestas.*— No podemos responder a esta pregunta de forma más cómoda, ni declarar este oficio de otro modo más que discurriendo brevemente por las dificultades propuestas.

La primera, ciertamente, es fácil, pues concedemos que la misión de esta ciencia acerca de los primeros principios no es emitir ese asenso cierto y evidente que el entendimiento, guiado por la luz natural y sin ningún discurso, otorga a los primeros principios cuando están suficientemente propuestos; en esto, pues, con razón insiste el primer argumento y lo confirma el segundo. Pertenecerá, pues, a esta ciencia valerse de alguna clase de raciocinio sobre los primeros principios con el que de alguna forma los confirme y defienda; en la segunda y tercera dificultad, explicaremos de qué modo pueda llevarse esto a cabo.

17. Sobre la segunda dificultad suelen tratar algunos en este lugar si el hábito de los principios que Aristóteles llamó intelecto es una cualidad realmente distinta de la potencia intelectiva o no, y si es congénita por naturaleza o más bien adquirida. Porque los que niegan que este hábito es una cualidad diferente de la misma luz natural del entendimiento, el cual sería llamado hábito de los primeros principios en cuanto que por su naturaleza está suficientemente inclinado a prestar su asentimiento a aquéllos, y no se distingue realmente, ni por la naturaleza de las

sicae tribui. Secundum autem de demonstratione a posteriori non potest convenientius dici, quia hoc genus demonstrationis et scientiae non pertinet ad sapientiam, qualis est metaphysica, sed pertinet vel ad experientiam, vel ad scientiam a posteriori, quam *scientiam quia* appellant, quae sine dubio est inferior, et distinctus habitus a scientia perfecta, quia fortasse non est unus circa prima principia communia, et propria singularum scientiarum. Unde sicut perfectae sapientiae seu metaphysicae adiungi potest in nobis aliquis imperfectus habitus demonstrans a posteriori prima principia communia, ad metaphysicam spectantia, ita singulis scientiis particularibus adiungi potest similis habitus proportionatus, uniuscuiusque principia a posteriori demonstrans; quid est ergo quod in hoc munere proprium ac singulare habet metaphysica?

16. *Propositae rationes dubitandi salvantur singulatim.*— Non possumus commodius ad hanc interrogationem respondere, et hoc munus declarare, quam per difficultates pro-

positas breviter discurrendo. Et prima quidem facilis est; concedimus enim munus huius scientiae circa prima principia non esse elicere illum assensum evidentem et certum, quem intellectus lumine naturali ductus sine ullo discursu praebet primis principiis sufficienter propositis; hoc enim recte probat argumentum illud, et confirmat etiam secundum. Pertinebit ergo ad hanc scientiam aliquo discursu uti circa ipsa prima principia, quo illa confirmet aliquo modo ac defendat; quo modo autem id praestet, in secunda et tertia difficultate declarabitur.

17. Circa secundam aliqui tractare hoc loco solent, an habitus principiorum, quem Aristoteles intellectum appellavit, sit qualitas a potentia intellectiva in re ipsa distincta, et utrum sit qualitas a natura congenita, an potius acquisita. Qui enim negant hunc habitum esse qualitatem aliquam praeter ipsum naturale lumen intellectus, quod, quatenus natura sua est sufficienter propensum ad assensum primorum principiorum, illo-

cosas de la facultad intelectiva, sino sólo conceptualmente; los que así dicen, repito, fácilmente solucionarán la dificultad propuesta, diciendo que la metafísica se distingue de la luz natural del entendimiento, pero no de otro hábito que puede conferir al entendimiento cierta facilidad para el asentimiento a los primeros principios.

A otros, en cambio —y es lo más probable—, les parece que esta cuestión no depende de aquélla, porque sea o no el hábito de los principios una cualidad distinta y adquirida por medio de los actos, es preciso que la metafísica sea siempre un hábito diferente de aquél, pues, como se decía en la primera dificultad, el oficio de la metafísica no puede ser otorgar a los primeros principios un asentimiento simple y sin discurso; mas los que afirman que dicho hábito es una cualidad distinta, dicen que su función y utilidad está en producir con mayor prontitud y facilidad en unión del entendimiento ese mismo asentimiento simple e inmediato a los primeros principos; luego, aun si suponemos que el hábito de los primeros principios ha sido adquirido con los propios actos, no por esto hay que confundirlo con el hábito de la metafísica.

18. Por lo tanto, no están estas cuestiones en conexión ni la una depende de la otra. Y Aristóteles —así me lo parece a mí— mantuvo una y otra cosa, a saber, que el hábito de los principios es una virtud distinta de la sabiduría, como consta por el lugar citado del libro III de la *Etica,* y que es un hábito que adquirimos con nuestros actos, como puede verse fácilmente en el mismo pasaje, y en el libro II de los *Analíticos Posteriores,* capítulo último. Porque, efectivamente, en el primer texto lo coloca abiertamente entre los hábitos o virtudes del entendimiento; y si no fuese una cosa distinta de la facultad misma intelectiva, sería llamado hábito del entendimiento con muchísima impropiedad; más aún, con falsedad. En el segundo pasaje opina más claramente que es un hábito no naturalmente infundido, sino adquirido no con discurso, sino por medio de simples actos llevados a cabo con la sola proposición e inteligencia de los términos. Y verdaderamente esto último se sigue de lo anterior, porque si este hábito no fuese una cierta facilidad, lograda con el uso para producir más prontamente actos semejantes, no habría ninguna razón o fundamento para pensar que era

que ex natura rei, sed sola ratione a facultate intelligendi distinguitur, qui (inquam) ita sentiunt, facile expedient difficultatem propositam, dicentes metaphysicam distingui a naturali lumine intellectus, non vero distingui ab alio habitu, qui potest conferre intellectui facilitatem aliquam circa primorum principiorum assensum. Aliis vero (et quidem probabilius) videtur hanc quaestionem ab illa non pendere, nam sive habitus principiorum sit qualitas distincta, et per actus acquisita, sive non, necesse est metaphysicam esse habitum ab illo distinctum, quia, ut in priori difficultate dicebant, metaphysicae munus non potest esse praebere assensum simplicem seu absque discursu primis principiis. Qui autem ponunt illum habitum qualitatem distinctam, eius munus et utilitatem esse dicunt elicere promptius et facilius cum intellectu ipsummet assensum simplicem et immediatum primorum principiorum; ergo, etiamsi ponamus habitum principiorum esse propriis actibus acquisitum, non propterea confundere illum debemus cum habitu metaphysicae.

18. Non ergo sunt hae quaestiones connexae, neque una ab altera pendet. Et (ut ego opinor) Aristoteles utrumque posuit, scilicet, et habitum principiorum esse virtutem distinctam a sapientia, ut constat ex citato loco III Ethic., et esse habitum quem nostris actibus comparamus, ut ex eodem loco et ex II Poster., capite ult., facile sumi potest. Nam in priori loco manifeste ponit illum inter habitus seu virtutes intellectus; si autem non esset res distincta ab ipsa facultate intelligendi, impropriissime, immo et falso diceretur esse habitum intellectus. In posteriori autem loco apertius sentit esse habitum, non a natura inditum, sed acquisitum, non per discursum, sed per simplices actus ex sola terminorum propositione et intelligentia comparatos. Et revera hoc posterius sequitur ex illo priori. Nam si hic habitus non esset facilitas aliqua usu comparata ad similes actus promptius eliciendos, nulla esset ratio aut fundamentum, cur existimaretur esse qualitas aliqua distincta ex natura

una cualidad realmente distinta de la luz natural del entendimiento o de la facultad misma intelectiva, porque, como dijo Aristóteles en el libro III *De Anima,* c. 4, el entendimiento, por su naturaleza, es pura potencia en el orden de lo inteligible y como una tabla rasa; y además, porque si la naturaleza misma le hubiera dado toda la energía que se necesita por parte de la potencia, no sólo para la producción de tales actos en su sustancia, sino también en cuanto a su facilidad y prontitud, sería superflua toda multiplicación de entidades en la misma facultad intelectiva, ya que ella misma podría y debería quedar constituída en su misma entidad más fuerte y eficaz, y no habría tampoco ningún indicio que permitiese sospechar aquella distinción de entidades. De igual manera, el hecho de que la voluntad goza por su naturaleza de tanta prontitud y facilidad para amar el bien en común, de suerte que no pueda volverse más rápida y capaz mediante los actos, es un argumento óptimo de que no tiene tal prontitud por un hábito innato, sino por su misma entidad. Y del mismo modo la vista, por el hecho de que posee naturalmente toda la inclinación y eficacia que es capaz de tener de su parte para producir el acto de la visión, inferimos rectamente que tiene toda esa fuerza e inclinación por su misma facultad y entidad intrínsecas e indivisibles, y no por otra distinta, naturalmente infundida. Por lo cual, Santo Tomás, en la I-II, q. 51, a. 1, piensa que este hábito no es natural en sí mismo, pero sí en cuanto a un cierto grado incoativo, porque los actos por los que se adquiere no se consiguen por el raciocinio, sino que fluyen inmediatamente de la misma luz natural, aunque al principio, y antes de poseer el hábito, no surjan con tanta prontitud y facilidad como después de adquirirlo; acerca de todo lo cual hemos tratado extensamente en el II libro de los *Analíticos Segundos,* y quizás en lo que sigue agreguemos algo más.

19. *Cómo se ocupa la metafísica de los primeros principios y del hábito de los principios.*— Supuesta, pues, esta opinión, se niega la consecuencia de la segunda dificultad, porque la metafísica se ocupa de los primeros principios de modo diferente que el hábito de los principios. Efectivamente, en primer lugar la metafísica no versa formalmente sobre los primeros principios en cuanto son tales principios, sino en cuanto de algún modo son conclusiones. En cambio, el hábito

rei a lumine naturali intellectus, seu ab ipsa facultate intelligendi, tum quia, ut Aristoteles dixit, III de Anima, c. 4, intellectus natura sua est pura potentia in ordine intelligibilium, et tamquam tabula rasa; tum etiam quia si natura ipsa dedisset totam vim quae ex parte potentiae necessaria est ad eliciendos hos actus, non tantum quoad substantiam, sed etiam quoad promptitudinem et facilitatem, supervacaneum fuisset multiplicare entitates in ipsa facultate intelligendi, sed ipsa posset et deberet in suamet intrinseca entitate fortior et efficacior constitui, neque esset ullum indicium ad illam distinctionem entitatum colligendam. Sicut si voluntas natura sua ita est prompta et facilis ad amandum bonum in communi, ut non possit per actus promptior et facilior reddi, optimum argumentum est, non habere illam promptitudinem per habitum innatum, sed per suammet entitatem. Et similiter visus, quia ex natura sua habet totam inclinationem et efficacitatem quam ex parte sua habere potest ad eliciendum actum videndi, recte colligimus habere totam illam vim et inclinationem per intrinsecam facultatem et entitatem suam indivisibilem, et non per aliquam aliam a natura inditam. Unde D. Tomas, I-II, q. 51, a. 1, sensit hunc habitum non esse naturalem secundum se, sed quoad inchoationem quamdam, quia, scilicet, actus per quos acquiritur, non sunt per discursum habiti, sed immediate ab ipso naturae lumine profluunt, quamvis in principio et ante habitum non emanent cum tanta promptitudine et facilitate, sicut post acquisitum habitum; de qua re late in II Posteriorum disputavimus, et fortasse in sequentibus nonnihil addemus.

19. *Qualiter metaphysica versetur circa prima principia, qualiter circa principiorum habitus.*— Hac ergo sententia supposita, ad secundam difficultatem negatur sequela. Nam metaphysica aliter versatur circa principia prima quam habitus principiorum. Nam imprimis metaphysica non versatur circa prima principia formaliter, ut principia sunt, sed ut sunt aliquo modo conclu-

versa formalmente sobre los principios como tales y como verdades inmediatas; por lo cual, el hábito procede sin discurso y la metafísica, en cambio, con algún discurso. De aquí, por otra parte, que el hábito de los principios no añade propiamente ninguna evidencia o certeza al asenso de los principios que se obtiene por la sola naturaleza, sino que añade únicamente prontitud y facilidad en el ejercicio de aquella evidencia y certeza; la metafísica, en cambio, añade certeza y evidencia, porque logra el asentimiento a la misma verdad de un modo nuevo y con un medio nuevo. Hay que reparar atentamente en que este aumento no es intensivo, sino extensivo, primero porque la metafísica no aumenta la evidencia o certeza, ni siquiera la intensidad del asentimiento producido por el hábito de los principios, porque, como dije, la metafísica de ningún modo opera sobre tal asentimiento, sino que lo que hace es proporcionar un nuevo modo de asentimiento acerca del objeto o de su materia, por medio de un acto evidentemente distinto. En segundo lugar, porque si comparamos entre sí estos actos, en realidad no es más cierto o evidente el asentimiento de la metafísica que el del hábito de los principios, como lo prueba el argumento dado, porque siempre es preciso que el asentimiento de la metafísica se apoye en algunos primeros principios como evidentes por sí mismos. Y por esta razón decíamos que la metafísica no aumenta intensivamente la evidencia o certeza sobre los primeros principios, sino sólo extensivamente, proporcionando una nueva evidencia y certeza sobre los mismos.

20. *El conocimiento de los términos contribuye mucho a conocer los principios complejos.*— En la tercera dificultad se toca otra cuestión, a saber, de qué manera versa la metafísica sobre los primeros principios, para ayudar y confirmar al entendimiento en su asentimiento a los mismos.

Sobre lo cual hay que decir brevemente que esta ciencia lleva a cabo dicha misión de las dos maneras insinuadas en la tercera dificultad. En primer lugar, proporciona y explica la razón de los términos mismos de que constan los primeros principios. Esto casi consta ya por la experiencia misma, como se verá en el desarrollo de esta doctrina, sea en Aristóteles en los libros V, VII, VIII y IX, sea en otros autores, y aparecerá más claramente por lo que diremos en las disputaciones siguientes. Pues en esta ciencia se estudia efectivamente qué

siones. At vero habitus versatur formaliter circa principia, ut talia sunt, et veritates immediatae; et ideo hic habitus attingit sine discursu, metaphysica vero mediante aliquo discursu. Hinc rursus habitus principiorum non addit proprie aliquam evidentiam vel certitudinem assensui principiorum, qui ex sola natura haberi potest, sed addit facilitatem et promptitudinem in exercenda illa evidentia et certitudine; metaphysica vero addit certitudinem et evidentiam, quia novo modo et per novum medium facit assentiri eidem veritati. Est autem attente considerandum hoc augmentum non esse intensivum, sed extensivum. Primo quidem quia metaphysica non auget evidentiam vel certitudinem, immo neque intensionem ipsiusmet assensus, quem elicit habitus principiorum, quia, ut dixi, metaphysica nullo modo operatur circa illum assensum, sed circa obiectum seu materiam eius praebet novum assentiendi modum, per actum utique distinctum. Secundo, quia si hos actus inter se conferamus, revera non est certior aut evidentior assensus metaphysicae quam assensus habitus principiorum, ut argumentum factum probat, quia semper necesse est assensum metaphysicae in aliquibus primis principiis, ut per se notis, niti. Et hac ratione dicimus metaphysicam non augere intensive evidentiam vel certitudinem circa prima principia, sed extensive tantum, novam eorum evidentiam et certitudinem praebendo.

20. *Terminorum cognitio ad complexa principia cognoscenda maxime confert.*— Circa tertiam difficultatem attingitur alia quaestio, scilicet, quibus modis versetur metaphysica circa prima principia, iuvando et confirmando intellectum in assensu eorum. In qua breviter dicendum est doctrinam hanc praestare hoc munus duobus modis in tertia difficultate insinuatis. Imprimis enim tradit et declarat rationem ipsorum terminorum, ex quibus prima principia constant. Quod fere experientia ipsa patet in discursu huius doctrinae, tum apud Aristotelem, praesertim lib. V, VII, VIII et IX, tum etiam apud alios auctores, et ex his quae in dispu-

es el ente, la sustancia, el accidente; qué es el todo y la parte, el acto y la potencia, de todos los cuales términos y de otros semejantes constan los primeros principios. Y como todos estos principios no tienen en la realidad un medio intrínseco y cuasi-formal que ponga en conexión sus extremos, se conocen por sí mismos mediante el conocimiento de los términos, por lo cual no hay nada que pueda ayudar más a su conocimiento que la noticia científica y evidente de sus términos o conceptos, como la proporciona la metafísica.

Ni es tampoco verdad lo que en la referida dificultad tercera se presumía, a saber, que este trabajo no pertenece a la ciencia, que procede por juicios y raciocinios, sino a la simple aprehensión de los términos; porque, aunque hablando en absoluto las realidades y términos simples no requieren una demostración, más aún, ni siquiera composición para entender qué es o qué significa cada cosa, sin embargo, con relación a nosotros, muchas veces puede ser esto demostrado, principalmente usando la división que consta de dos miembros opuestos, y demostrando así lo que una cosa no es (que frecuentemente es lo más conocido) y concluyendo, a partir de ahí, lo que es. Con frecuencia se lleva esto a cabo por medio de las descripciones de las nociones más simples, que son las más conocidas por nosotros, y usando de ellas como medios para establecer demostraciones que bastan a veces para la adquisición de ciencia humana.

Y por esto, finalmente, se entiende que esta manera de ilustrar los primeros principios se lleva a cabo en esta ciencia, principal e inmediatamente, para los principios que gozan de mayor universalidad y constan de términos más abstractos, es decir, que se refieren a cosas o conceptos de cosas que pueden existir sin la materia, porque, como dijimos, éstos son los que, hablando propiamente, caen bajo el objeto de la metafísica, que por ser la ciencia suprema, ha de ser por sí misma suficiente para proporcionar y explicar los conceptos de todas las cosas y términos que se encierran en su objeto. Sin embargo, hasta los principios próximos y particulares de cada una de las ciencias y hasta los términos de que constan no desciende con la misma proximidad e inmediatez, sino que se ocupa de ellos solamente en alguna de las dos maneras expuestas antes; a saber: o en cuanto es preciso para dar las propias definiciones y explicar los pro-

tationibus sequentibus dicemus, constabit. Traditur enim in hac scientia quid sit ens, quid substantia, quid accidens; quid totum, quid pars, quid actus, quid potentia, ex quibus terminis, et ex aliis similibus, prima principia constant. Cum enim haec principia in re non habeant intrinsecum et quasi formale medium, quo illorum extrema connectantur, per se cognoscuntur ex cognitione terminorum; unde nihil magis potest ad eorum cognitionem iuvare, quam scientifica et evidens notitia terminorum, seu rationum eorum, qualis est illa, quae in hac scientia traditur. Neque enim verum est quod in praedicta difficultate tertia sumebatur, scilicet, hoc munus non pertinere ad scientiam, quae discurrendo et iudicando procedit, sed ad simplicem terminorum apprehensionem; nam licet, per se loquendo, ex parte simplicium rerum et terminorum non requiratur demonstratio, immo neque compositio ad intelligendum quid unumquodque sit aut significet, tamen quoad nos saepe potest hoc demonstrari, praesertim utendo divisione constante ex oppositis membris, et demonstrando quid res non sit (quod frequenter est nobis notius), et inde concludendo quid sit. Saepe etiam hoc fit, tradendo aliquas descriptiones rationum simplicium, quae sunt quoad nos notiores, et illis utendo ut mediis ad demonstrationes efficiendas, quae ad scientiam humanam acquirendam interdum sufficiunt. Atque hinc tandem intelligitur hunc modum illustrandi prima principia praecipue et immediate exerceri in hac scientia circa illa prima principia, quae universalissima sunt, et constant terminis abstractioribus, id est, significantibus res, aut rationes rerum quae sine materia possunt existere; nam, ut diximus, haec sunt quae, per se loquendo, sub obiecto metaphysicae continentur, cumque illa sit suprema scientia, per se sufficiens est ad tradendum et explicandum rationes omnium rerum et terminorum quae sub obiecto eius clauduntur. At vero non ita proxime et immediate descendit ad proxima et particularia principia singularum scientiarum, et ad terminos ex quibus constant, sed solum illa attingit altero ex duobus modis

pios términos, o en cuanto que en ellos se incluyen los conceptos generales, y principalmente los transcendentales, sin cuyo conocimiento y ayuda no puede explicarse en particular el concepto o quididad de cosa alguna.

21. *Los principios más universales no pueden demostrarse por causas.*— El segundo modo con que la metafísica se ocupa de los primeros principios es demostrándolos, o sea, haciendo ver su verdad y certeza. Y esto lo puede realizar de varias maneras. Primeramente, dicen algunos que la metafísica puede demostrar los principios *a priori,* no mediante una causa intrínseca formal o material, porque, como rectamente prueba el argumento propuesto, en estos principios inmediatos no tiene lugar tal género de demostración, sino mediante las causas extrínsecas, formal, eficiente y ejemplar; porque, como la metafísica estudia las primeras causas, considera también a Dios mismo, que como verdad primera es causa de toda verdad, al menos extrínseca en todas las maneras dichas antes, y puede, por lo menos, mediante esta causa, demostrar la verdad no sólo ya de los primeros principios, sino también de las conclusiones.

Sin embargo, este modo de demostración rarísima vez o nunca se emplea en esta ciencia, y si se examina bien, apenas puede tener cabida en ella. Porque, primero, por lo que se refiere a la causa eficiente, no puede ésta tener lugar en los principios más universales que constan de términos comunes a Dios y a las criaturas, ya que como respecto de Dios no puede existir ninguna causa eficiente, así tampoco respecto de los principios que tienen verdad incluso aplicados a Dios, como es aquél: *Todo ente es o no es,* y *Es imposible afirmar y negar algo de lo mismo.*

Y con esto se ve también que tales principios no pueden demostrarse por las causas finales, porque la causa final se ordena a la efección y operación, y por consiguiente, lo que abstrae de la eficiencia, abstrae también del fin. También de aquí parece que resulta que incluso aquellos principios que son comunes sólo a las criaturas en cuanto caen bajo la ciencia, no pueden tampoco demostrarse por la causa eficiente y final, porque considerados como tales, abs-

superius explicatis, scilicet, vel quatenus necesse est ad proprias definitiones tradendas, propriosque terminos explicandos, vel quatenus in eis generales rationes, et praesertim transcendentales, includuntur, sine quarum cognitione et adminiculo non potest aliqua ratio seu quidditas cuiuscumque rei in particulari explicari.

21. *Universalissima principia non possunt per causas demonstrari.*— Alter modus, quo haec scientia versatur circa prima principia, est demonstrando illa, seu veritatem et certitudinem illorum, quod variis modis praestare potest. Primo, dicunt aliqui metaphysicam demonstrare principia a priori, non quidem per causam intrinsecam formalem vel materialem, quia (ut recte probat argumentum factum) in his principiis immediatis non habet locum tale genus demonstrationis, sed per extrinsecam causam finalem [1], efficientem et exemplarem; nam quia metaphysica considerat primas causas, etiam Deum ipsum, qui sicut est prima veritas, ita est causa omnis veritatis, saltem extrinseca omnibus praedictis modis, potest saltem per hanc causam demonstrare veritatem, non tantum primorum principiorum, sed etiam conclusionum. Hic tamen modus demonstrandi rarissime aut nunquam exercetur in hac doctrina, et si attentius consideretur, vix habere potest locum. Nam imprimis, quod attinet ad causam efficientem, haec non habet locum in universalissimis principiis constantibus ex terminis communibus Deo et creaturis; nam sicut respectu Dei nulla potest dari causa efficiens, ita nec respectu illorum principiorum quae in Deo ipso veritatem habent, ut est illud: *Quodlibet est, vel non est,* et: *Impossibile est aliquid de eodem affirmare et negare.* Atque hinc etiam constat, haec principia non posse per causam finalem demonstrari, quia causa finalis est in ordine ad effectionem et operationem, et ideo quae abstrahunt ab efficienti, abstrahunt etiam a fine. Rursus hinc fieri videtur, etiam illa principia, quae solis creaturis communia sunt, quatenus sub scientiam cadunt, non posse per causam

[1] *Finalem.* Creemos que la palabra *formalem,* que sustituye a ésta en algunas ediciones, no puede admitirse en el presente caso. (N. de los E.).

traen de la existencia actual, y por consiguiente, de la eficiencia, pues toda eficiencia se refiere a cosas existentes o que pueden ser llevadas a cabo; así, por ejemplo, el principio *el todo es mayor que la parte* es verdadero independientemente de toda eficiencia, e igualmente en otros.

Y avanzando más desde aquí, no parece tampoco posible ahora la prueba por la causa ejemplar, ya que todo lo que prescinde de la causa eficiente prescinde también de la ejemplar, porque el ejemplar es aquello conforme a cuya semejanza obra el agente, y se compara como el arte o razón de operar respecto del agente intelectual; por consiguiente, si la verdad de estos principios prescinde de la causa eficiente, prescindirá también de la ejemplar. Y porque, además, la esencia de las cosas en cuanto tal, no depende de la causa ejemplar; luego, tampoco la verdad de los primeros principios. El antecedente es claro, porque el hombre, por ejemplo, no es animal racional porque Dios lo conoce como animal racional, o porque está representado como tal en el ejemplar divino, sino que más bien es conocido como tal precisamente porque de sí exige tal esencia.

22. *Solución de una objeción.*— Pero a esto se podría objetar que tales principios abstraen ciertamente de la eficiencia actual, pero no de la posible y, por consiguiente, que no abstraen por entero de la causa eficiente, ejemplar ni final, pues, como diremos después, aunque las esencias de las criaturas puedan prescindir del existir, no pueden hacerlo del orden al existir, sin el cual ni siquiera puede entenderse una esencia real y verdadera. Y por la misma razón, por consiguiente, los primeros principios comunes a los seres creados reales y verdaderos, a pesar de que en su conexión necesaria prescinden del tiempo y de la existencia actual, no prescinden del orden a la existencia, a saber, puesto que con tal relación pueden existir, y sin ella, no; y de esta forma, pueden tener relación con las referidas causas y pueden ser demostrados por ellas. Igual, por ejemplo, que si alguien probase que cualquier todo es mayor que su parte, porque así, y no de otra forma, puede ser hecho por Dios; o que la esencia del hombre es ser animal racional, porque en ésta y no en otra puede ser creado por Dios.

Y del mismo modo, partiendo de la causa final, puede demostrarse que el

efficientem vel finalem demonstrari, quia, ut sic, abstrahunt ab actuali existentia, et consequenter ab efficientia; nam omnis efficientia est circa rem existentem, seu quae ad exitum perducitur, ut, verbi gratia, *omne totum esse maius sua parte* verum est, omni efficientia seclusa, et sic de caeteris. Et hinc ulterius non videtur hic possibilis probatio per causam exemplarem, tum quia quod abstrahit ab efficienti causa, abstrahit etiam ab exemplari; nam exemplar est id, ad cuius similitudinem efficiens operatur, et comparatur tamquam ars, vel ratio operandi respectu efficientis intellectualis; si ergo veritas horum principiorum abstrahit ab efficienti, etiam abstrahit ab exemplari causa, tum etiam quia essentia rerum ut sic non pendet a causa exemplari, ergo nec veritas primorum principiorum. Antecedens patet, quia homo, verbi gratia, non ideo est animal rationale quia Deus talem illum cognoscit, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam.

22. *Occurritur obiectioni.*— Sed ad haec dici potest, haec principia abstrahere quidem ab efficientia actuali, non tamen ab efficientia possibili, et consequenter non omnino abstrahere a causa efficienti, exemplari et finali; ut enim infra dicemus, quamvis essentiae creaturarum abstrahi possint ab esse, non tamen ab ordine ad esse, sine quo intelligi non potest vera et realis essentia; eadem ergo ratione prima principia communia entibus creatis veris et realibus, etiam si secundum necessariam connexionem abstrahant a tempore et actuali existentia, non tamen ab ordine ad esse, scilicet, quia cum tali connexione possent existere, et non aliter, et hoc modo possunt etiam habere respectum ad praedictas causas, et per eas demonstrari. Ut, si quis probet omne totum esse maius sua parte, quia ita potest a Deo fieri, et non aliter, vel hominis essentiam esse animal rationale, quia in ea potest a Deo condi, et non in alia. Et similiter ex causa finali potest ostendi hominem esse

hombre es un animal racional porque puede ser enseñado a conocer y amar a Dios. O por la causa ejemplar, ya que está representado como tal en la idea divina, porque no tendría el hombre tal esencia real si no tuviese en Dios tal ejemplar; ni repugna tampoco que en diverso sentido una y otra cosa sean verdaderas, a saber, que Dios conozca que el hombre es de tal esencia, porque verdaderamente lo es, y que el hombre tenga tal esencia porque en Dios tiene tal idea.

23. Tal respuesta declara ciertamente que este modo de demostración no siempre es imposible o inútil. Porque aunque estos modos de demostración no tengan aplicación en cada uno de los primeros principios —ya que el que tres y cuatro sean siete no es menester que tenga una causa final; y así en otros principios, en los cuales resulta la verdad de la conexión de los extremos sin ordenarse a un fin determinado, puesto que el predicado no declara una propiedad o esencia del sujeto, sino sólo la identidad o repugnancia de los términos propuestos, como aparece claramente en éste: *Cualquier cosa es o no es,* y otros semejantes en los que tales modos de demostración por las causas extrínsecas no tienen aplicación—; a pesar de todo, pueden aplicarse a muchos principios, sobre todo la demostración por la causa final, ya que las esencias de las cosas y sus propiedades tienen causa final, por medio de la cual pueden ellas demostrarse, si tal causa es evidente por otro camino o puede demostrarse mediante otro principio más conocido, ya que esto es necesario en toda demostración.

24. *La luz natural no puede efectuar demostraciones basándolas en el primer eficiente, el primer fin y el primer ejemplar.*— Añado todavía más, que con frecuencia esta clase de prueba supera la potencia de la luz natural del entendimiento humano y pertenece más bien a lo que podríamos llamar metafísica divina o sobrenatural que a la natural. Porque los ejemplares divinos, si no son vistos en sí mismos, no pueden ser la razón o el medio de conocer verdad alguna; ahora bien: en sí mismos no pueden ser vistos mediante la metafísica natural; más todavía, esta ciencia no puede mostrar que Dios tenga estos o aquellos ejemplares de las cosas más que *a posteriori,* basándose en las cosas

animal rationale, quia potest ad Deum cognoscendum et amandum institui. Vel ex causa exemplari, quia in divina idea talis repraesentatur. Non enim haberet homo talem essentiam realem, nisi in Deo haberet tale exemplar; nec repugnat sub diversis rationibus utrumque verum esse, scilicet, et Deum cognoscere hominem esse talis essentiae, quia revera talis est, et hominem habere talem essentiam, quia in Deo talem habet ideam.

23. Quae responsio declarat quidem hunc modum demonstrandi non semper esse impossibilem nec inutilem. Quamquam enim hi modi demonstrandi in singulis primis principiis non omnes locum habeant: nam, quod tria et quatuor sint septem, non est necesse ut habeat causam finalem, et sic de aliis principiis, in quibus est veritas ex connexione extremorum, non quidem ordinata ad aliquem finem, quia praedicatum non declarat proprietatem aliquam, vel essentiam subiecti, sed identitatem potius, seu repugnantiam oppositorum, ut patet in hoc: *Quodlibet est, vel non est,* et similibus, in quibus dicti modi demonstrandi per causas extrinsecas locum non habent; nihilominus tamen ad multa principia applicari possunt, praesertim illa demonstratio, quae est per causam finalem; nam essentiae rerum, et proprietates causam finalem habent, per quam possint demonstrari, si talis causa aliunde per se nota sit, vel per aliud notius principium ostendi possit; hoc enim in omni demonstratione necessarium est.

24. *Per efficiens, finem, et exemplar primum demonstrare non potest naturale lumen.*— Addo vero ulterius saepe hoc probationis genus excedere vim naturalis luminis intellectus humani, et pertinere potius ad metaphysicam divinam (ut sic dicam) vel supernaturalem quam naturalem. Nam exemplaria divina, nisi in seipsis videantur, esse non possunt ratio aut medium cognoscendi aliquam veritatem; non possunt autem in seipsis videri per metaphysicam naturalem, immo non potest haec scientia ostendere Deum habere haec vel illa exemplaria rerum, nisi a posteriori ex rebus ipsis, sicut

mismas, del mismo modo que conocemos la idea que tuvo un artífice cuando vemos el artefacto ya producido. Y la misma razón existe para la causa eficiente primera, pues mientras estemos en la ignorancia de la virtud de Dios en sí mismo, no podremos conocer, apoyándonos en ella, qué cosas pueden ser hechas por ella, sino todo lo contrario, conocidas las cosas ya hechas, podemos por ellas investigar la virtud de Dios, a pesar de que, conocida la virtud de Dios por algunos efectos, podamos demostrar por ella qué puede hacer en otros. Y de modo semejante, valiéndonos de su perfección y eficiencia, podemos investigar el fin y perfección de sus obras, como por ejemplo, que le corresponde crearlo todo por causa de sí, o hacer el universo perfecto. De lo cual podemos colegir ulteriormente qué naturaleza haya dado a las cosas que conocemos, que es un modo de filosofar que insinúa Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica,* al fin.

25. *La demostración por reducción a lo imposible es tarea propia del metafísico.*— Además de estos modos de demostración, que son poco usados, existe otro por reducción a lo imposible, con el cual todos los principios se esclarecen por reducción a éste: *Es imposible afirmar y negar simultáneamente una misma cosa de un mismo sujeto.* Y como éste es el principio más general propio de esta ciencia, por eso esta forma de demostración pertenece a esta ciencia, acerca del cual y de su uso diremos más cosas después, en la disputación III.

Finalmente, para incrementar esta certeza en los primeros principios, puede ayudar mucho la consideración de la misma luz del entendimiento con que se manifiestan los primeros principios, la reflexión sobre la misma y su reducción a la fuente de donde dimana, a saber, la luz divina misma. Así, pues, rectamente juzgamos que los primeros principios son verdaderos porque con la misma luz natural se muestran tales inmediatamente y por sí, porque en tal modo de asentimiento no puede esta luz engañarse o inducir a error, por ser una participación de la luz divina, perfecta en su género y orden. De aquí, lo que el *Salmo 4* dice: *¿Quién nos mostró a nosotros los bienes? Está marcada en nosotros la luz de tu rostro, Señor.* Por lo cual Aristóteles, al principio de los libros *De Anima,* juzgó que dicha ciencia es muy cierta, porque contempla la luz misma

ex artificio in re effecta cognoscimus qualem ideam in artifice habuerit. Atque eadem ratio est de causa efficienti prima; quamdiu enim non agnoscimus virtutem Dei in se, non possumus ex illa cognoscere quales possint ab ea res fieri, sed potius ex rebus factis virtutem Dei investigamus, quamvis, cognita virtute Dei ex quibusdam effectibus, possit per illam demonstrari quid in aliis facere possit. Et similiter ex perfectione et efficientia eius possumus investigare finem et perfectionem operum eius, ut quod ad eum spectet omnia propter se condere, vel perfectum facere universum. Ex quo possumus ulterius colligere quas naturas rebus cognitis tribuerit, quem philosophandi modum attingit Aristoteles, lib. XII Metaph., in fine.

25. *Demonstratio per deductionem ad impossibile metaphysici muneris est.*— Praeter hos demonstrandi modos, qui parum sunt usitati, est alius per deductionem ad impossibile, et hoc modo ostenduntur omnia principia per deductionem ad illud: *Impossibile est de eodem simul idem affirmare et negare.* Et quia hoc est generalissimum principium huius doctrinae proprium, ideo huiusmodi demonstradi genus ad hanc sapientiam spectat; de illo autem principio et usu eius dicturi sumus plura inferius, disp. III. Denique ad augendam hanc certitudinem circa prima principia, plurimum conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis, quo ipsa principia prima manifestantur, et reflexio circa illud, et reductio ad fontem unde dimanat, scilicet, ipsum divinum lumen. Sic enim recte colligimus prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate, et per se vera ostenduntur, quia in huiusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi, aut ad falsum inclinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta. Unde est illud Ps. 4: *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Unde Aristoteles, in principio scientiae de anima, illam scientiam

intelectual; en lo cual esta sabiduría supera a aquella ciencia, ya que considera la fuerza y perfección de esta luz en sí misma de un modo más elevado, por cuanto abstrae de la materia según el ser y participa de la certeza e infalibilidad de la luz divina.

26. *Cómo la reducción a lo imposible es demostración "a priori" y cómo "a posteriori".*— Se dirá que tal legitimación de los primeros principios no es *a priori*, sino sólo *a posteriori*, ya que estos principos no son verdaderos porque se conocen por una luz infalible, sino que se manifiestan por tal luz porque son verdaderos e inmediatos.

Respondo concediendo que esta prueba no es *a priori* si se considera la verdad de los principios en el ser mismo de la cosa, por así decirlo, pero que puede, con todo, llamarse de alguna manera *a priori* en la razón de cognoscible o evidente y cierto; porque legítimamente se demuestra *a priori* que una proposición es cierta porque ha sido revelada por Dios, o que es evidente, porque se demuestra con una prueba. Por consiguiente, puede probarse que estos principios son evidentísimos porque se manifiestan inmediatamente con la misma luz natural. Y tal demostración y reflexión contribuye en sumo grado a robustecer al entendimiento y aumentar su certeza, al menos subjetivamente, en el asentimiento a los principios.

27. *Consecuencia.*— Con todo esto, pues, se ha mostrado suficientemente cómo la metafísica contiene en su objeto o materia a los primeros principios, y qué función ejerce sobre ellos. Y de paso puede también colegirse que esto es verdadero de los principios primeros y más universales, pero no de ellos únicamente como Soncinas, Iavello y otros varios pretendieron, porque aunque esta ciencia —hablando propiamente— se ocupe inmediatamente de estos primeros principios, y los demuestre de muchos modos, como se ve por lo dicho, con todo se extiende también a otros, pues algunos de los modos referidos son generales y comunes a todos. Y así, Aristóteles habló absolutamente acerca de todos diciendo que la metafísica demuestra los principios de todas las ciencias, como consta por el *Proemio*, c. 1 y 2, y por el libro IV de la *Metafísica*, texto 7, y por el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, y por el libro I de los *Tópicos*, c. 2,

iudicavit esse valde certam, quia lumen ipsum intellectuale contemplatur, in quo haec sapientia illam scientiam superat; nam altiori modo considerat vim et perfectionem huius luminis secundum se, quatenus secundum esse abstrahit a materia, et quatenus certitudinem et infallibilitatem divini luminis participat.

26. *Deductio ad impossibile quomodo sit demonstratio a priori, quomodo a posteriori.*— Dices huiusmodi ostensionem primorum principiorum non esse a priori, sed a posteriori tantum; non enim haec principia vera sunt, quia per infallibile lumen cognoscuntur, sed potius quia vera et immediata, ideo per tale lumen manifestantur. Respondeo, concedendo hanc probationem non esse a priori, si veritas principiorum in esse rei (ut ita dicam) consideretur; potest tamen aliquo modo dici a priori in ratione cognoscibilis, seu evidentis et certi; recte enim a priori ostenditur aliquam propositionem esse certam, quia a Deo revelatur, vel esse evidentem, quia demonstratione probatur. Sic ergo ostendi potest haec principia esse evidentissima, quia ipso lumine naturali immediate manifestantur. Atque haec probatio et reflexio maxime confert ad confirmandum intellectum eiusque certitudinem augendam, saltem ex parte subiecti, in assensu principiorum.

27. *Illatio.*— Ex his ergo satis declaratum est quomodo prima principia contineantur sub obiecto seu materia circa quam haec scientia versatur, quodque munus circa illa exerceat. Atque obiter colligi etiam potest, hoc quidem esse verum de primis et universalissimis principiis, non de illis solis, ut Soncinas et Iavellus et nonnulli alii voluerunt, quia licet circa priora principia, per se loquendo, immediatius versetur haec doctrina, et pluribus modis illa demonstret, ut ex dictis patet, tamen etiam ad alia se extendit, quia nonnulli ex praedictis modis generales et communes omnibus sunt. Et ideo Aristoteles absolute de omnibus locutus est, dicens metaphysicam demonstrare principia omnium scientiarum, ut patet ex Prooemio, c. 1 et 2, et ex lib. IV Metaph., text. 7, et ex I Poster., c. 7, et ex I Topic., c. 2, et I Phys., c. 2, ubi ait

y por el libro I de la *Física*, c. 2, donde dice que si alguno niega los primeros principios de la geometría, no le pertenece a la geometría probarlos, sino al metafísico. Y es claro también el parecer de Santo Tomás en la I-II, q. 57, a. 2, principalmente en los párrafos *ad primum* y *ad secundum*. Y por la razón puede fácilmente mostrarse con lo ya dicho, porque las maneras de legitimar los primeros principios tienen aplicación incluso en los principios propios y particulares de las restantes ciencias. Más todavía, añade Santo Tomás en el lugar citado que a esta ciencia le pertenece no sólo confirmar al entendimiento en el asenso a los principios, sino también en el de las conclusiones, lo cual puede entenderse o bien remota y mediatamente, ya que confirmando los principios, virtualmente confirma también las conclusiones, o sólo materialmente —por decirlo así—, porque a veces puede la sabiduría demostrar por causas más elevadas las mismas conclusiones, que demuestran las demás ciencias por otros medios inferiores.

No es misión de la metafísica proporcionar instrumentos del saber

28. *Parecer de algunos.*— Hay quienes piensan que esta misión le pertenece también a la metafísica. Porque, aunque el dialéctico enseñe a definir, dividir, etc., con todo no puede declarar tales instrumentos con principios propios, ni dar tampoco razón de los mismos, sino a lo sumo puede suministrarlos y exponerlos en cuanto a la cuestión de su existencia, y que pertenece al metafísico la investigación acerca de ellos, declarando sus primeras raíces y causas. Todo lo cual puede exponerse así en particular: como la definición declara la esencia de la cosa, y declarar la razón de esencia pertenece a la metafísica, luego, es oficio de la metafísica dar razón perfecta de la definición. Por su parte, la división declara una distinción; pero tratar de la distinción de las cosas es misión de la metafísica; luego, también le pertenece explicar la razón de la división. Además, por otra parte, toda la fuerza de la argumentación, considerando su forma, se basa en uno de estos principios: *Las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí. No puede una misma cosa afirmarse*

si quis neget prima principia geometriae, non pertinere ad geometriam illa probare, sed ad primum philosophum. Estque aperta sententia D. Thomae, I-II, q. 57, a. 2, praesertim ad primum et secundum. Et ratione facile ex dictis ostendi potest, nam modi ostendendi prima principia, etiam in particularibus et propriis principiis aliarum scientiarum locum habent. Immo addit D. Thomas, citato loco, ad hanc scientiam non solum pertinere confirmare intellectum in assensu principiorum, sed etiam conclusionum, quod intelligi potest remote et mediate, quia confirmando principia, virtute etiam confirmat conclusiones; vel materialiter tantum (ut sic dicam), quia interdum per altiores causas potest sapientia ostendere conclusiones quae per alia media inferiora in aliis scientiis demonstrantur.

Non esse munus metaphysicae tradere instrumenta sciendi

28. *Aliquorum sententia.*— Sunt qui existiment munus hoc etiam ad metaphysicam pertinere. Nam, licet dialecticus definire doceat, dividere, etc., non tamen potest ex propriis principiis huiusmodi instrumenta declarare, eorumque rationem reddere, sed solum quoad quaestionem an sint, huiusmodi instrumenta tradere et exponere; ad metaphysicum autem spectare de illis disserere, eorum primas radices et causas declarando. Quod de singulis ita exponi potest: nam definitio declarat essentiam rei; sed rationem essentiae declarare ad metaphysicam pertinet. Ergo et perfectam rationem definitionis tradere, munus est metaphysicae. Rursus divisio declarat distinctionem; sed de rerum distinctionibus agere munus est metaphysicae; ergo et rationem divisionis explicare ad eam pertinet. Ad haec, omnis vis argumentationis, si formam eius spectemus, consistit in altero ex his principiis: *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se. Non potest idem simul de*

y negarse simultáneamente de un mismo sujeto. Ahora bien: estos principios son propios de la ciencia metafísica, a la cual toca tratar de lo idéntico y lo diverso, del ente y el no ente, que se explican por la afirmación y la negación; luego, también por este capítulo pertenece al metafísico proporcionar los instrumentos del saber. Finalmente, la ciencia es una cualidad espiritual; luego, en cuanto tal, queda comprendida en el objeto de la metafísica; por consiguiente, por la misma razón corresponde a la metafísica proporcionar el modo de adquirir la ciencia y declarar con qué modos o instrumentos se adquiere, porque tratar del fin y de los medios pertenece a la misma disciplina; y ambos se ordenan a la ciencia como a su fin.

29. *Refutación.*— Esta opinión, si no se declara más, confunde la metafísica con la dialéctica, ya que el oficio propio del dialéctico es proporcionar el modo de saber y no lleva a cabo esta misión de otra forma más que enseñando los instrumentos del saber, y demostrando su fuerza y propiedades.

Por lo cual, con el fin de manifestar lo que hay de verdad en ello y poder confiar a cada ciencia su propio oficio, es preciso advertir que estos instrumentos del saber se encuentran propia y formalmente en los pensamientos de la mente o en los actos internos del entendimiento, pero que se fundan en la realidad y se explican con las palabras. Como la ciencia se basa en un acto del entendimiento, o en un hábito —según las diversas acepciones de ciencia actual o habitual—, es preciso que los instrumentos propios del saber estén colocados en el entendimiento mismo y en sus propios actos; pues ya que el hombre adquiere la ciencia por medio del discurso y necesita para la perfección del discurso de otras anteriores operaciones o concepciones de las cosas, consiguientemente, tales concepciones de la mente, dispuestas y ordenadas de modo que sirvan por sí y directamente a la adquisición de la ciencia, se llaman instrumentos del saber; luego, tales instrumentos existen formalmente en las operaciones de la mente. Y como las operaciones de la mente, para ser rectas y verdaderas, han de estar proporcionadas a la realidad misma y conmensuradas con ella, es preciso que dichos instrumentos se apoyen de alguna manera en las cosas mismas, y que se expliquen por medio de la palabra que ha sido dada por la naturaleza para la

eodem affirmari et negari. Sed haec principia sunt propria metaphysicae scientiae, ad quam pertinet tractare de eodem, et diverso, et de ente et non ente, quae per affirmationem et negationem explicantur; ergo ex hoc etiam capite pertinet ad metaphysicum instrumentum sciendi tradere. Tandem scientia est spiritualis qualitas; ergo ut sic comprehenditur sub metaphysicae obiecto; ergo eadem ratione pertinet ad metaphysicam tradere rationem acquirendi scientiam, et declarare quibus modis aut instrumentis acquiratur; nam agere de fine et mediis, eiusdem est doctrinae; omnia autem haec ad scientiam tamquam ad finem ordinantur.

29. *Reprobatur.*— Sed haec sententia, nisi amplius declaretur, confundit metaphysicam cum dialectica, nam dialecticae proprium munus est sciendi modum tradere, quod non aliter facit, nisi docendo instrumenta sciendi, et eorum vim et proprietates demonstrando. Quocirca, ut quid veritas rei habeat exponamus, et unicuique scientiae suum proprium munus tribuamus, adverten-

dum est, haec instrumenta sciendi proprie et formaliter inveniri in cogitationibus mentis, seu internis actibus intellectus, fundari vero in rebus, vocibus autem explicari. Scientia enim in actu quodam intellectus consistit, vel in habitu, iuxta diversas acceptiones scientiae, actualis scilicet et habitualis, et ideo necesse est ut propria sciendi instrumenta in ipso intellectu et in actibus ipsius posita sint; nam, quia homo per discursum scientiam acquirit, et ad discursum perficiendum aliis prioribus operationibus seu conceptionibus rerum indiget, ideo huiusmodi conceptiones mentis ita dispositae et ordinatae, ut ad scientiam acquirendam per se ac directe conferant, dicuntur instrumenta sciendi; sunt ergo huiusmodi instrumenta formaliter in operationibus mentis. Quia ergo mentis operationes, ut rectae sint et verae, esse debent rebus ipsis proportionatae et commensuratae, ideo necesse est ut huiusmodi instrumenta aliquo modo in rebus ipsis fundentur; explicantur autem vocibus quae a

expresión de los sentimientos del alma, según lo que dice Aristóteles en el libro I *De Interpretatione: Lo que se manifiesta en las palabras es indicio de aquellas afecciones que están en el alma:* y aquello otro que dice Cicerón en el libro I *De Oratore: En esto únicamente aventajamos a las fieras, en que podemos conversar y expresar con el lenguaje nuestros pensamientos.*

30. *Opinión verdadera acerca de todo esto.—Es propio de la dialéctica conocer si existen y qué son los instrumentos del saber.*— Así, pues, hay que decir que no pertenece directamente al metafísico suministrar los instrumentos del saber, ni tampoco enseñar el modo y disposición que ellos han de tener en los conceptos de la mente, a fin de que sean aptos para producir ciencia.

Se prueba esto con el argumento insinuado arriba: porque ésta es la ocupación de la dialéctica; por lo cual dijo Aristóteles en el libro II de la *Metafísica*, c. 3: *Es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de alcanzarla.* Con tales palabras pretendió mostrar —como lo interpretan todos los expositores— que se ha de adquirir la dialéctica antes que las demás ciencias, y principalmente antes que la metafísica, porque a ella le pertenece dar a conocer el modo de adquirir la ciencia; lo cual no es otra cosa que mostrar los instrumentos del saber y descubrir el modo acomodado a la ciencia para tratar y probar las cosas.

Ni es tampoco verdadero que la dialéctica explique estas cosas sólo de modo superficial y limitándolo únicamente a la existencia, como dicen, pues consta por la experiencia que la dialéctica no sólo da las reglas para definir, argumentar o demostrar rectamente, sino también las razones de ello, e incluso demuestra *a priori* por qué la recta definición y argumentación requiere tales propiedades y condiciones, y así en las demás cosas. Además, en el caso contrario, no bastaría la dialéctica para adquirir la ciencia, sino que sería preciso, además, anticipar la metafísica, cosa que es enteramente falsa y contra todo sentido y uso.

La consecuencia es clara, porque nunca se aprende verdadera ciencia más que cuando uno sabe que sabe, ya que la ciencia ha de ser una luz intelectual perfecta que se manifieste a sí misma, de lo contrario, no sería enteramente evidente; y no se puede saber que el propio conocimiento es verdadera ciencia

natura datae sunt ad exprimenda animi sensa, iuxta illud Aristot., I Periher.: *Sunt autem ea quae in voce, earum quae sunt in anima, passionum notae*; et illud Cicer., I de Orat.: *Hoc uno praestamus feris, quod loquimur inter nos, et quod exprimere dicendo sensa possumus.*

30. *Vera in hoc sententia.— Dialecticae est, an et quid sint sciendi instrumenta, tractare.*— Sic ergo dicendum est non pertinere ad metaphysicum directe tradere instrumenta sciendi, et modum ac dispositionem eorum docere, quam in conceptibus mentis habere debent, ut apta sint ad scientiam generandam. Probatur argumento supra insinuato, quia hoc spectat ad munus dialecticae; qua ratione dixit Aristoteles, II lib. Metaph., c. 3, *absurdum esse scientiam simul et modum scientiae quaerere.* Quibus verbis docere voluit (ut omnes expositores tradunt), dialecticam ante alias scientias, praesertim ante metaphysicam esse acquirendam, eo quod ad illam spectat mo-

dum sciendi tradere; quod nihil aliud est quam instrumenta sciendi docere, modumque aperire tractandi et probandi res scientiae accommodatum. Neque est verum dialecticam solum perfunctorie, et quoad an est (ut vocant) haec explicare, tum quia experimento constat non solum tradere dialecticam leges recte definiendi, argumentandi aut demonstrandi, sed etiam rationes harum rerum; nam etiam a priori demonstrat cur recta definitio et argumentatio tales conditiones et proprietates requirant, et similia; tum etiam quia alias non satis esset dialectica ad scientiam acquirendam, sed oporteret etiam metaphysicam praemittere, quod est plane falsum, et contra omnium sensum et usum. Sequela patet, quia nunquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat se scire; nam scientia esse debet perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat, alioqui non erit omnino evidens; non potest autem scire quod sua cognitio est vera scientia, nisi sciat suam ratiocinationem se-

si no se sabe que el raciocinio es verdadera demostración, lo cual tampoco se puede saber si no se conoce lo que es una verdadera demostración y por qué debe constar de tales principios y tal forma de raciocinio. Por consiguiente, si la dialéctica no diese razón de todas estas cosas, sino que más bien viniese como a pedir una cierta fe en ellas, no podría servir ni bastar para la adquisición de la verdadera ciencia.

Y se confirma esto porque la demostración no es un instrumento apto del saber más que en cuanto es conocida como demostración, es decir, como raciocinio, que concluye necesariamente partiendo de principios ciertos y evidentes. Porque si uno hace un raciocinio que es en sí mismo demostración, pero no lo conoce como tal, sino que lo juzga únicamente un raciocinio probable, o que parte de principios ciertos, pero no evidentes, en aquél no producirá una verdadera ciencia, pues tal demostración así propuesta o es un instrumento inepto o no está suficientemente aplicado a tal efecto.

Por lo cual, la dialéctica de tal manera proporciona el modo de obtener la ciencia, que lo enseña ya científicamente, y por esto los que piensan rigurosamente acerca de ella, piensan que no sólo es un modo de saber, sino también una verdadera ciencia; esta función, por tanto, pertenece propiamente y por sí a la dialéctica y no a la metafísica.

31. *Consecuencia.*— Y de aquí se deduce también que es propio de la misma dialéctica, y no de la metafísica, proporcionar o dirigir tales instrumentos en cuanto expresados o verificados en las voces (entendiendo también por voces las palabras escritas, ya que para nuestro caso difieren sólo materialmente). Más aún: ni siquiera la dialéctica misma directamente y de propósito se ocupa de esto como de materia y objeto propio, sino que lo lleva a cabo a modo de consecuencia o concomitancia. En efecto, como las voces surgen de los conceptos, la dialéctica, al dirigir y ordenar los conceptos, enseña consiguientemente con qué palabras o formas de expresión verbal han de ser manifestados para tener en sí fuerza persuasiva y demostrativa, todo lo cual son cosas claras por sí mismas y conocidas por la práctica de la dialéctica.

se veram demonstrationem, quod scire non potest, nisi sciat quid sit vera demonstratio, et cur talibus principiis talique forma ratiocinandi constare debeat. Si ergo dialectica horum omnium rationem non redderet, sed potius fidem quamdam illorum postularet, non posset ad veram scientiam acquirendam deservire aut esse sufficiens. Et confirmatur, quia demonstratio non est aptum instrumentum sciendi, nisi cognita ut demonstratio, id est, ut ratiocinatio necessario concludens ex principiis certis et evidentibus. Nam si quis conficiat rationem quae in se sit demonstratio, ab ipso autem non cognoscatur, sed existimetur ratio probabilis, vel procedens solum ex certis, non vero evidentibus, in illo non generabit veram scientiam, quia talis demonstratio sic proposita, vel est ineptum instrumentum, vel non satis applicatum ad talem effectum. Unde dialectica ita tradit modum sciendi, ut scientifice illum doceat; propter quod, qui recte de illa sentiunt, non tantum sciendi modum, sed etiam veram scientiam illam esse existimant; hoc igitur munus ad dialecticam proprie et per se spectat, et non ad metaphysicam.

31. *Consectarium.*— Atque hinc etiam fit eiusdem dialecticae, et non metaphysicae esse huiusmodi instrumenta tradere seu dirigere, prout vocibus exprimi aut confici possunt (sub vocibus autem scripta complectimur, quia quoad hoc solum materialiter differunt); immo nec dialectica ipsa directe et ex instituto circa haec versatur ut circa proprium obiectum et materiam suam, sed ex consequenti, et quasi ex quadam concomitantia hoc praestat. Cum enim voces a conceptibus oriantur, dum dialectica conceptus dirigit et ordinat, consequenter docet, quibus verbis seu qua verborum forma exprimendi sint ut vim habeant suadendi ac demonstrandi, quod totum et per se clarum est, et ex ipso dialecticae usu perspicuum.

32. *La metafísica ilustra mucho los instrumentos del saber.*— Hay que añadir, además, que en cuanto estos instrumentos del saber se fundan en las cosas mismas, su conocimiento y ciencia se completa y perfecciona en gran manera con la metafísica; de modo que lo que dijimos que la metafísica realizaba respecto de todas las ciencias y sus principios, todo ello tiene aplicación especial en la dialéctica y sus funciones. Esto lo prueba el motivo de duda que al principio se propuso, y se explica de esta manera: a la metafísica le corresponde peculiarmente el conocimiento de la esencia y quididad como tal; ahora bien: la definición, cuya razón y forma da la dialéctica, si es perfecta, explica la esencia y quididad de las cosas, y así, al explicar la metafísica en qué consiste la esencia y quididad de una cosa, contribuye muchísimo al modo perfecto de definir. Mayormente porque la metafísica no sólo da la razón de la esencia en común, sino que también dentro de su abstracción declara los varios grados y modos de la esencia, y de éstos depende en grado máximo el conocimiento de qué partes han de integrar las definiciones de las cosas, o qué manera de definir hay que tener en las diferentes cosas (por ejemplo, en la sustancia o en el accidente, y en la cosa simple o en la compuesta). Así, por lo tanto, la metafísica completa muchísimo el arte de la definición, aunque no se ocupe de él directamente y de propósito.

Lo mismo ocurre con el otro instrumento del saber, que es la división, cuyas leyes y condiciones da la dialéctica; ahora bien: todas ellas se fundan en la distinción y oposición de las cosas, y el tratado de las varias distinciones de las cosas pertenece a la metafísica, ya que lo idéntico y lo diverso se reducen a las propiedades del ente como lo uno y lo múltiple, y por tanto, al declarar exactamente la metafísica las varias distinciones de las cosas, ilumina también el arte de la división.

Sin embargo, esta razón no parece semejante respecto de la argumentación o demostración, porque ésta no se funda próximamente en la esencia o en alguna propiedad del ente, como la definición y la división. Pero, a pesar de todo, por otro camino ayuda también en esta cuestión la metafísica a la dialéctica, tanto de parte de la materia como de parte de la forma. De parte de la materia, porque al distinguir y separar la metafísica las razones de casi todos los entes y

32. *Metaphysica plurimum illustrat sciendi instrumenta.*— Addendum vero est, quatenus haec instrumenta sciendi in rebus ipsis fundantur, eorum scientiam et cognitionem plurimum perfici per scientiam metaphysicam, ita ut quod circa omnes scientias et principia earum metaphysicam praestare diximus, peculiari quadam ratione circa dialecticam eiusque munera locum habeat. Hoc probat ratio dubitandi in principio posita, et declaratur in hunc modum. Nam peculiariter pertinet ad metaphysicam cognitio essentiae et quidditatis ut sic; definitio autem, cuius rationem ac formam dialectica tradit, si sit perfecta, explicat rei essentiam et quidditatem, et ideo dum metaphysica tradit quid sit uniuscuiusque rei essentia et quidditas, plurimum confert ad perfectum definiendi modum. Praesertim quia non solum tradit metaphysica rationem essentiae in communi, sed etiam intra suam abstractionem varios essentiarum gradus ac modos declarat; ex quibus maxime pendet cognoscere quibus partibus definitiones rerum constare debeant, aut quem modum definiendi in distinctis rebus (verbi gratia, in substantia vel accidenti, et in re simplici, aut composita) tenere oporteat. Sic igitur metaphysica plurimum perficit definiendi artem, quamvis directe et ex instituto illam non tradat. Simili modo contingit circa aliud instrumentum sciendi, quod est divisio, cuius leges et conditiones tradit dialectica; illae vero omnes fundantur in rerum distinctione seu oppositione; agere vero de variis distinctionibus rerum ad metaphysicam pertinet; nam idem et diversum ad proprietates entis reducuntur, sicut unum et multa; et ideo, dum metaphysica distinctiones varias rerum exacte declarat, artem etiam dividendi illustrat. De argumentatione autem seu demonstratione non videtur similis ratio, quia non fundatur proxime in essentia, vel aliqua proprietate entis, sicut definitio et divisio; nihilominus alia via, etiam in hoc munere metaphysica dialecticam iuvat, tam ex parte materiae, quam ex parte formae. Ex parte quidem materiae, quia dum meta-

al declarar en general qué es una cosa en su esencia, qué son las propiedades, qué es la cosa y qué es el modo, proporciona materia para la demostración y argumentación, y sobre todo declara exactamente cómo deben ser tanto los extremos como los medios de la demostración. Por parte de la forma, porque esta doctrina declara exactamente y muestra todos los principios en que se basa cualquier forma de argumentación recta, como son aquéllos: *Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí; no puede afirmarse y negarse lo mismo simultáneamente de un mismo sujeto,* y otros parecidos.

33. *Respuesta a los argumentos aducidos en favor de la sentencia contraria.*— La respuesta a las razones de duda expuestas al principio es fácil, después de lo que llevamos dicho.

A la primera, sobre la definición, respondemos que el metafísico declara, en general, qué es la esencia, y también de qué clase es, si es simple o compuesta, y esto dentro de la extensión propia de su objeto y de su grado de abstracción; y que el dialéctico, en cambio, trata del modo como debe ser concebida y explicada por nosotros distintamente la esencia y naturaleza de una cosa por medio de la definición, o con qué conceptos o palabras se ha de integrar la definición, o qué propiedades debe tener para ser apta. Y estos oficios son distintos aunque se ayuden mutuamente, pues la dialéctica ayuda a la metafísica, como el modo de saber a la ciencia; y la metafísica ayuda a la dialéctica como una ciencia general que se ocupa, próxima y detenidamente, de cosas que la dialéctica o supone o sólo de lejos toca.

Y casi la misma respuesta se puede aplicar a la segunda parte sobre la división, pues la metafísica trata de las distinciones de las cosas tal como son en ellas, y la dialéctica, en cambio, del modo de concebir y explicar las divisiones de las cosas. Y algo semejante hay que decir del tercer miembro de la argumentación, que, aunque la metafísica demuestre de alguna manera aquellos principios y los reduzca a aquel universalísimo: *Todo ente es o no es,* o bien: *Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*; sin embargo, también la dialéctica supone tal principio como evidente, es decir, que no es posible afirmar y negar lo mismo acerca de un mismo sujeto, y a él viene a reducir toda la

physica fere omnium entium rationes distinguit ac separat, et generatim declarat quid sit res in essentia, quid etiam proprietates, quid res, quid vero modus, materiam subministrat demonstrandi et argumentandi, seu potius exacte declarat qualia esse debeant tam extrema quam media demonstrationis; ex parte vero formae, quia haec doctrina exacte declarat et ostendit omnia principia in quibus omnis recta forma argumentandi nititur, ut sunt illa: *Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Non potest idem de eodem simul affirmari et negari,* et similia.

33. *Rationes pro opposita sententia solvuntur.*— Ad rationes dubitandi in principio positas facilis est responsio ex dictis. Ad primam de definitione respondetur metaphysicum quidem declarare in communi quid sit essentia, et qualis etiam sit, simplexne, an composita, intra sui obiecti latitudinem, suamque abstractionem; dialecticum autem tractare de modo quo a nobis concipienda est et declaranda distincte per definitionem, rei essentia et natura, seu ex quibus conceptibus aut vocibus componenda sit definitio, quasve proprietates habere debeat ut apta sit; haec autem munera distincta sunt, quamvis sese mutuo iuvent; nam dialectica iuvat metaphysicam sicut modus sciendi scientiam; metaphysica autem iuvat dialecticam tamquam generalis scientia, quae proxime et exacte de rebus disserit, quas dialectica, vel supponit, vel solum remote attingit. Atque eadem fere responsio applicanda est ad alteram partem ex divisione, nam metaphysica tractat de distinctionibus rerum, prout in rebus ipsis sunt; dialectica vero de modo concipiendi et explicandi partitiones rerum. Similiter ad tertium membrum de argumentatione dicendum est, quod, licet metaphysica aliquo modo demonstret illa principia, eaque reducat ad illud universalissimum: *Quodlibet est, vel non est,* seu: *Impossibile est idem simul esse et non esse,* tamen etiam dialectica supponit simile principium ut per se notum, id est, non posse idem de eodem affirmari et negari, ad

fuerza y forma de la recta argumentación para demostrar las propiedades y condiciones de aquélla.

34. *El tratado de la ciencia, ¿a qué ciencia pertenece?*— Al último miembro, que se refería a la ciencia, respondemos que la consideración de la ciencia, en cuanto cualidad espiritual y hábito de la mente, o bien como operación suya de determinada condición y naturaleza, puede ser múltiple.

Efectivamente, una es puramente especulativa, y por ella consideramos qué es una determinada cosa y qué propiedades tiene; y esta consideración o bien pertenece a aquella parte de la filosofía natural que trata del alma racional, si la investigación cae sólo sobre la ciencia humana, que no se da sin imaginación; o pertenece a la metafísica, si se habla, en cambio, de modo abstracto y absoluto, por tratarse en este caso de una propiedad o realidad que abstrae de la materia según el ser.

Otra consideración de la ciencia es de orden práctico y técnico: ésta no trata ya de los hábitos, sino de los actos de la ciencia, porque el arte trata de las operaciones. Y esta consideración tiene lugar únicamente en la ciencia humana, que se lleva a cabo por medio de la composición y el raciocinio, ya que el arte no trata de las cosas simples, sino de las compuestas, pues su fin es establecer una composición o conjunto armónico, del cual surge la forma artificiosa como resultado de la debida proporción o composición de las partes o cosas simples; por lo tanto, esta dirección y consideración de la ciencia toca a la dialéctica, que es el arte de saber, y no a la metafísica. Pero para que la dialéctica pueda cumplir este oficio, no es preciso que investigue exactamente toda la naturaleza y esencia de dicha cualidad que es la ciencia, sino que basta con que suponga que es una operación de la mente y dé algunas de las propiedades que requiere para manifestar exactamente, y sin error, la verdad, como la de que sea cierta, evidente y otras semejantes. Y este conocimiento de la ciencia es suministrado por el dialéctico, como consta por los *Analíticos Segundos,* y le basta a él para dirigir su arte hacia la ciencia como a su fin y orientar su método.

quod fere omnem vim et formam rectae argumentationis reducit, ut illius proprietates et conditiones demonstret.

34. *Scientiae tractatio ad quam scientiam pertineat.*— Ad ultimum membrum de scientia respondetur considerationem scientiae, prout est quaedam spiritualis qualitas mentis et habitus, vel operatio eius talis conditionis et naturae, multiplicem esse posse. Una est mere speculativa qua contemplamur quid sit talis res, et quas proprietates habeat; et haec consideratio vel pertinet ad eam partem philosophiae naturalis, quae de anima rationali tractat, si de humana tantum scientia, quae non est sine phantasia, sit sermo; vel, si abstracte et absolute loquamur de scientia, pertinebit ad metaphysicam, nam est res vel proprietas abstrahens a materia secundum esse. Alia consideratio scientiae est quasi practica et artificiosa, quae non est de habitibus, sed de actibus scientiae; nam ars circa operationes versatur; et solum habet locum haec consideratio in humana scientia, quae per compositionem et discursum perficitur; ars enim non versatur circa simplicia, sed circa composita; nam scopus artis est dirigere compositionem aliquam, vel concentum, unde forma artificiosa ex debita proportione et compositione partium seu rerum simplicium consurgit; haec ergo scientiae directio et consideratio ad dialecticam spectat, quae est ars sciendi, non ad metaphysicam. Ut autem dialectica hoc munus exercere possit, non oportet quod exacte speculetur totam naturam et essentiam illius qualitatis quae est scientia, sed satis est quod supponat esse operationem mentis, et aliquas eius proprietates tradat, quas ad veritatem exacte et sine errore manifestandam requirit, ut quod sit evidens, certa, et similes. Atque haec cognitio scientiae traditur a dialectico, ut constat ex libris Poster., eaque sufficit dialectico, ut ad eam tamquam ad finem suam artem et sciendi methodum dirigat. Alia denique consideratio scientiae pot-

Finalmente, otra consideracion acerca de la ciencia podría llamarse moral, en cuanto que el uso o ejercicio de la ciencia puede ser digno de alabanza o reprensión, misión que toca a la filosofía moral o a la prudencia.

SECCION V

Si la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría

1. Al explicar la causa final y la utilidad de esta ciencia, declaramos al mismo tiempo su efecto, ya que toda su utilidad está puesta en su operación y efecto; falta, pues, que digamos unas pocas cosas de dichos atributos, que fácilmente se colegirán de su objeto y su fin.

2. *Afirmación primera.*— Digo, en primer lugar, que la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta de todas. Así lo enseñó Aristóteles en el libro I, c. 2, en el libro II, c. 1, y en el libro III, c. 2, y con él todos sus intérpretes, además de que tal afirmación está ya suficientemente probada por lo que llevamos dicho. Efectivamente, en la sección anterior probamos que el fin de esta ciencia era el conocimiento de la verdad, y en cuanto de sí depende, se detiene en él solo. Ahora bien: una ciencia se llama especulativa precisamente por este fin, como enseña Aristóteles en el libro VI, y explicaremos más tarde en su propio lugar.

En la sección primera se demostró que el objeto de esta ciencia es el más noble, tanto en su ser de objeto, por su abstracción suma, cuanto en su ser de cosa, a causa de los entes tan nobles que comprende. Y como toda ciencia tiene la dignidad que le confiere su objeto, ésta será consecuentemente la ciencia especulativa más aventajada de todas.

3. *Una pequeña dificultad.*— Podrá preguntar alguien quizás si esta ciencia es puramente especulativa o también práctica, porque, como podemos suponer ahora, no repugna que la misma ciencia o conocimiento sea, al mismo tiempo, eminentemente especulativo y práctico, cosa que atribuyen los teólogos a la ciencia divina, no sólo en cuanto que está en el mismo Dios, sino también en

est dici moralis, quatenus usus vel exercitium scientiae potest esse laude vel reprehensione dignum; quod munus ad moralem philosophiam vel prudentiam spectat.

SECTIO V

Utrum metaphysica sit perfectissima scientia speculativa, veraque sapientia

1. Explicando causam finalem et utilitatem huius scientiae, simul effectum eius declaravimus; nam tota eius utilitas in operatione et effectu eius posita est; reliquum ergo est ut de illius attributis pauca dicamus, quae ex materia subiecta, et ex fine illius facile colligi poterunt.

2. *Prima conclusio.*— Dico primo metaphysicam scientiam esse speculativam omnium perfectissimam. Ita docet Aristoteles, lib. I, c. 2, et lib. II, c. 1, et lib. III, c. 2; et omnes interpretes. Estque satis probata haec assertio ex dictis. Nam sectione praecedenti ostendimus finem huius scientiae esse veritatis cognitionem, et ex se in ea sistere; scientia autem ex hoc fine vocatur speculativa, ut Aristoteles, lib. VI, docet, et inferius suo loco tractabitur. In sectione autem prima ostensum est obiectum huius scientiae esse nobilissimum, tam in esse obiecti, propter summam abstractionem, quam in esse rei propter nobilissima entia quae comprehendit. Omnis autem scientia habet nobilitatem suam ex obiecto suo; est ergo haec scientia speculativa omnium praestantissima.

3. *Quaestiuncula.*— Interrogabit autem fortasse aliquis, an haec scientia pure speculativa sit, vel etiam practica; ut enim nunc suppono, non repugnat eamdem scientiam vel cognitionem simul eminenti ratione speculativam esse et practicam; id enim theologi attribuunt scientiae divinae, non tantum ut in ipso Deo est, sed etiam ut

cuanto participada por nosotros, sea por la visión clara, sea por la oscura de la teología y la fe. Luego, también en las ciencias adquiridas y naturales podrá haber alguna que participe de esta eminencia y sea, al mismo tiempo, especulativa y práctica.

Y si a alguna le puede convenir, ha de ser antes que a ninguna a la metafísica. Primeramente, porque es la ciencia suprema de todas y gobierna a las demás, como dijo Aristóteles en el *Proemio.* Además, porque perfecciona el conocimiento natural de Dios cuanto es posible con la luz natural; y como del conocimiento de Dios depende el recto juicio en la acción, luego, tal juicio va dirigido por esta ciencia, que en este aspecto es también práctica.

La explicación de esto es como sigue: esta ciencia demuestra los atributos divinos que pueden demostrarse con la luz natural, entre los que se cuentan el que sea sumo bien, fin último de todo y verdad primera; luego, esta ciencia demuestra todas estas cosas y, consiguientemente, demostrará que hay que amar a Dios sobre todas las cosas, pues esto se le debe como bien supremo y fin último. Además, muestra esta ciencia que Dios tiene providencia sobre todos, y que es sapientísimo y justísimo; luego, también demostrará que Dios ha de ser temido y que se ha de confiar en El, etc.; todo lo cual pertenece a las costumbres y a la práctica. Finalmente, la Teología infusa es tenida con razón como ciencia eminentemente práctica y especulativa, no por otro motivo, sino porque considera con luz más elevada la razón de fin último en Dios, que ha de ser conseguido con medios morales y prácticos; luego, lo mismo habrá que decir de la metafísica natural, guardando la debida proporción por el hecho de que procede con luz menos elevada.

4. *Respuesta.*— Sin embargo, hay que decir que esta ciencia no tiene nada de práctica, sino que es solamente especulativa. Así puede verse en Aristóteles y otros expositores, que aunque no toquen expresamente este punto, con todo cuando dicen absolutamente que es una ciencia especulativa, o bien cuando se callan o niegan abiertamente que sea práctica, piensan evidentemente que es puramente especulativa.

participatur a nobis, vel per visionem claram, vel per obscuram theologiam et fidem; ergo etiam in scientiis acquisitis et naturalibus esse poterit aliqua, quae hanc eminentiam participet, simulque sit speculativa et practica. Quod si alicui, maxime huic doctrinae convenire debet: primo, quia est suprema omnium scientiarum, omnibusque imperat, prout in prooemio Aristoteles dixit. Deinde, quod naturalem Dei cognitionem, quantum naturae lumine fieri potest, perficiat; ex Dei autem cognitione pendet iudicium rectum de agendis; ergo hoc etiam iudicium per hanc scientiam dirigitur, atque adeo ex ea parte practica est. Et declaratur in hunc modum, nam haec scientia demonstrat attributa divina, quae naturae lumine demonstrari possunt, inter quae sunt esse summe bonum, esse ultimum finem omnium, esse primam veritatem; ergo haec omnia demonstrat haec scientia; ergo etiam demonstrabit Deum esse super omnia diligendum, quia hoc debetur ei, quatenus summe bonus et ultimus finis est. Rursus demonstrat haec scientia Deum habere omnium providentiam, esseque sapientissimum et iustissimum; ergo consequenter etiam docebit eum esse timendum, et illi esse fidendum, et similia, quae omnia ad mores et praxim spectant. Denique non alia ratione Theologia infusa merito existimatur eminenter practica et speculativa, nisi quia sub altiori lumine considerat in Deo illam rationem finis ultimi consequendi per media moralia et practica; ergo idem erit de naturali metaphysica, ut sub inferiori lumine procedit, servata proportione.

4. *Responsio.*— Nihilominus dicendum est doctrinam hanc nihil habere practicae scientiae, sed tantum esse contemplatricem. Ita sumitur ex Aristotele et aliis expositoribus, nam, licet expresse non attingant hanc quaestionem, tamen dum simpliciter docent hanc scientiam esse speculativam, et aut tacent de practica, aut certe id negant, plane sentiunt esse pure speculativam. Accedit

Se añade a esto que Aristóteles, en los libros de la *Etica,* trató expresamente de la felicidad del hombre como de la regla primera de las acciones morales. Ahora bien: la felicidad del hombre consiste en Dios en cuanto fin último de todo, y de modo especial, de la criatura racional; por tanto, dicha consideración no entra dentro de la metafísica y no queda tampoco ninguna otra por la que esta ciencia pueda ser práctica. Porque si fuera práctica, sería, sobre todo, moral, ya que es evidente que no puede ser ejecutiva o directiva de las operaciones del arte, ni siquiera de las acciones del entendimiento, como se dijo en la sección precedente; y no es moral, porque la consideración del fin último, en orden a las costumbres, no es su misión, sino la de la filosofía moral, tal como ya se dijo.

5. *Por qué la teología es especulativa y práctica y la metafísica sólo especulativa.*— La razón *a priori* puede basarse en la diferencia entre la teología sobrenatural y ésta natural, tomándola de la diferente luz bajo la que procede cada una de ellas.

Aquélla, efectivamente, procede bajo la luz de la divina revelación de la fe, en cuanto mediatamente y por raciocinio se aplica a las conclusiones contenidas en los principios de la fe; pero la fe no sólo revela a Dios como fin último de todo, sino que enseña especialmente que en El está la felicidad del hombre y, por consiguiente, la fe no sólo revela las verdades especulativas acerca de Dios, sino también las prácticas; más aún: revela también casi todos los primeros principios de las costumbres, y en todas estas cosas procede con la misma certeza, y cuanto de sí depende, del mismo modo. Por todo lo cual, se ve que la teología discurre considerando en Dios la razón de fin último, no sólo especulativamente, sino también moralmente en orden a los medios con que puede ser alcanzado. La metafísica, en cambio, procede con la luz natural, que no abraza de la misma manera ni con la misma certeza todos sus objetos; por esto, la metafísica no es un hábito adecuado para aquélla, sino que, bajo una especial razón y abstracción, perfecciona a la luz natural acerca de aquellos objetos que abstraen de la materia según el ser, como dijimos. Y, por ello, en Dios considera sólo especulativamente la razón de fin último y bien supremo, a saber, en cuanto

quod Aristoteles, in libris Ethicorum ex professo disputavit de beatitudine hominis tamquam de prima regula moralium actionum. Beatitudo autem hominis consistit in Deo ut est finis ultimus omnium, et singulari modo creaturae rationalis; illa ergo consideratio non spectat ad metaphysicam; ergo nulla alia consideratio superest, sub qua possit haec doctrina esse practica. Quia si est practica, maxime moralis; nam per se notum est non esse factivam seu directivam operationum artis, immo nec actionum intellectualium, ut praecedenti sectione dictum est; moralis autem non est, quia consideratio ultimi finis in ordine ad mores non est munus eius, sed moralis philosophiae, ut dictum est.

5. *Cur theologia speculativa et practica, metaphysica tantum speculativa.*— Ratio autem a priori reddi potest ex differentia inter supernaturalem Theologiam et hanc naturalem; quae ex differentia luminis, sub quo utraque procedit, sumenda est. Illa enim procedit sub lumine divinae revelationis fidei, quatenus mediate ac per discursum applicatur ad conclusiones in principiis fidei contentas; fides autem non solum revelat Deum ut finem ultimum omnium, sed etiam specialiter docet in eo consistere hominis beatitudinem; ac proinde non solum revelat fides veritates speculativas circa Deum, sed etiam practicas; immo etiam fere omnia prima principia morum revelat; et eadem certitudine, atque ex se eodem modo circa haec omnia versatur; ex quibus discurrit Theologia, considerans non tantum speculative in Deo rationem ultimi finis, sed etiam moraliter in ordine ad media quibus est consequendus. At vero metaphysica procedit tantum sub naturali lumine, quod non eodem modo nec eadem certitudine omnia obiecta sua complectitur; et ideo metaphysica non est habitus illi adaequatus, sed sub speciali quadam ratione et abstractione perficit naturale lumen circa ea obiecta quae abstrahunt a materia secundum esse, ut diximus. Et ideo de Deo solum speculative considerat rationem ultimi finis et supremi

que en sí es tal y como tal puede ser conocido por la luz natural, y más bien en la cuestión de su existencia que en la de su esencia. Pero no considera prácticamente de qué modo este fin ha de ser conseguido por el hombre; más aún: ni siquiera estudia en particular o investiga el modo como Dios es fin último del hombre, o cómo el hombre mismo puede alcanzar a Dios como su fin último, pues esto está ya por debajo de la abstracción y contemplación metafísica, y pertenece a la filosofía natural; además, supone la consideración física del hombre o filosofía natural, que es meramente especulativa; y pertenece también a la filosofía moral, que de alguna manera es, por decirlo así, incoativamente una ciencia práctica, acerca de la división de las cuales ciencias no es oportuno tratar aquí.

Sin embargo, confieso que si pudiera darse una ciencia natural metafísica acerca de los ángeles tal y como son en sí, a ésta pertenecería no sólo la contemplación de su naturaleza, sino también la investigación de cómo serían capaces de alcanzar su último fin y en qué consistiría su felicidad y por qué medios podrían llegar hasta ella; y esta ciencia sería, en parte, moral y reuniría, al mismo tiempo, de alguna manera, la especulación y la práctica, y toda ella sería metafísica, puesto que toda ella haría abstracción de la materia según el ser. A pesar de todo, una ciencia así sería más angélica que humana, porque nosotros apenas podemos investigar algo sobre la felicidad de los ángeles si no es por analogía con la nuestra; y, por ello, la metafísica, tal como está en nosotros, es meramente especulativa en todas sus partes y no desciende a las cosas morales o prácticas.

6. *Segunda afirmación.*— Afirmo en segundo lugar que la metafísica no sólo es ciencia, sino que es la sabiduría natural. Esta aserción la pone y la prueba *ex professo* Aristóteles en el libro I, c. 1 y 2, y en el libro III, c. 2, y supone, primero, que hay en nosotros una virtud intelectual que es la sabiduría, cosa que enseñó el mismo Aristóteles en el libro VI de la *Etica,* c. 2 y ss., y es el común sentir de todos los sabios. En efecto, si la sabiduría no fuese un hábito del hombre, ningún hombre podría ser llamado sabio, porque el sabio lo es y recibe el nombre por la sabiduría, ya que no es sabio por naturaleza

boni, scilicet, quatenus in se talis est, talisque cognosci potest lumine naturae, potius quantum ad *an est,* quam quantum ad *quid est.* Non vero considerat practice quomodo hic finis sit ab homine consequendus; immo nec in particulari attingit vel inquirit modum quo Deus est finis ultimus hominis, vel quo homo ipse potest attingere Deum, prout est suus finis ultimus; quia hoc iam est infra metaphysicam abstractionem et contemplationem, et ad philosophiam spectat; immo supponit considerationem physicam hominis, seu naturalem philosophiam, quae mere speculativa est; et spectat ad philosophiam moralem, quae quodammodo, et (ut ita dicam) inchoative, practica scientia est; de quarum scientiarum distinctione non est hic dicendi locus. Fateor tamen quod si de angelis, prout in se sunt, haberi posset naturalis scientia metaphysicae, ad illam pertineret non solum naturam eorum contemplari, sed etiam quomodo essent capaces ultimi finis sui, et in quo eorum beatitudo consisteret, quibusque mediis ad illam possent pervenire; quae scientia ex parte moralis esset, simulque praxim aliquam cum speculatione coniungeret; essetque tota metaphysica, quia tota abstraheret a materia secundum esse. Verumtamen huiusmodi scientia angelica potius esset quam humana; nos enim de angelorum beatitudine vix aliquid possumus nisi per analogiam ad nostram investigare; et ideo metaphysica prout in nobis est, mere est speculativa omni ex parte, et ad moralia seu practica non descendit.

6. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: metaphysica non solum scientia est, sed etiam naturalis sapientia. Hanc assertionem ponit et ex professo probat Aristoteles, lib. I, c. 1 et 2, et lib. III, c. 2. Qui primum supponit esse in nobis aliquam virtutem intellectualem quae sit sapientia; quod etiam docuit idem Aristoteles, VI Eth., c. 2 et sequent. Estque communis omnium sapientium consensus; nam si nullus habitus hominis esset sapientia, nullus hominum sapiens dici posset, nam sapiens a sapientia

o por sola potencia o facultad, como es evidente; de lo contrario, todos los hombres serían sabios, y de hecho, el hombre se hace sabio por un cierto uso, hábito y virtud; luego, la sabiduría es un hábito. Además, por la misma palabra y por el consentimiento de todos, consta que se refiere a un hábito que pertenece al entendimiento, y no a cualquiera, sino a un hábito perfecto, y que es virtud intelectual y muy perfecta. Esto lo prueba Aristóteles con un razonamiento muy bueno en el *Proemio*, c. 1, distinguiendo la experiencia del arte y éste de la ciencia, la cual es apetecida por sí y trata sobre el conocimiento de las causas y principios, y llega a la conclusión de que la sabiduría ha de ser una ciencia de esta clase.

7. *Múltiple acepción de la sabiduría.*— En este punto hay que advertir que si atendemos al lenguaje vulgar, parece a veces que con este nombre de sabiduría se significa no ya un hábito concreto del entendimiento, sino una cierta rectitud de la inteligencia para juzgar bien sobre todas las cosas, la cual surge con la perfecta consecución de todas las ciencias, de igual modo que la justicia, en una de sus acepciones, no significa un hábito en particular, sino la armonía y rectitud de todas las virtudes de la voluntad. Y a esta acepción de la sabiduría parece que se acomoda muy bien aquella descripción de Cicerón: *La sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas en las que se contienen tales cosas.* Y en el mismo sentido parece que han hablado los antiguos filósofos, que decían que pertenece a la razón de la sabiduría el ser conocimiento de todas las cosas, incluso hasta sus últimas especies y propiedades, y esto no lo alcanza una sola ciencia, sino la colección de todas ellas. Más todavía: si se trata del hombre, ni siquiera con todas las ciencias juntas puede lograr un conocimiento tan exacto de todas las cosas, y por esto, decían ellos mismos que en el hombre no existía una sabiduría verdadera, sino sólo aparente; nosotros, en cambio, afirmamos, como más conforme a la verdad, que existe en el hombre una verdadera sabiduría, aun en el plano natural, pero que es humana y, por ello, muy limitada.

En cambio, en otro sentido más usado por los sabios, se toma la sabiduría como un hábito peculiar, y esto doblemente, porque hay una que puede llamarse

est et dicitur; non enim est homo sapiens a natura, nec ex sola potentia seu facultate, ut est per se notum, alias omnes homines essent sapientes; sed sapiens fit homo aliquo usu, et habitu aut virtute; est ergo sapientia habitus. Rursus ex ipsa voce et omnium sensu constat significare habitum ad intellectum pertinentem, non quemcumque, sed perfectum, quique virtus intellectualis sit, et valde perfecta. Quod optimo discursu probat Aristoteles in prooemio, c. 1, distinguens experientiam ab arte, et artem a scientia, quae propter se quaeritur, et in causarum ac principiorum cognitione versatur; et concludens sapientiam esse debere aliquam huiusmodi scientiam.

7. *Multiplex sapientiae acceptio.*— Est autem hoc loco advertendum, si attendamus vulgarem sermonem, interdum videri hoc sapientiae nomine significari non unum determinatum habitum intellectus, sed rectitudinem quamdam intellectualem ad bene iudicandum de rebus omnibus, consurgentem ex perfecta consecutione scientiarum omnium, ad eum modum quo iustitia in una acceptione non significat unum singularem habitum, sed concentum et rectitudinem omnium virtutum voluntatis. Atque ad hanc sapientiae acceptionem videntur optime accommodari descriptiones illae Ciceronis: *Sapientia est rerum divinarum atque humanarum causarumque, quibus hae res continentur, scientia*[1]. Atque eodem sensu videntur de sapientia locuti antiqui philosophi, qui de ratione sapientiae aiebant esse, ut omnium rerum sit cognitio, etiam usque ad infimas species, et omnes proprietates earum; hoc enim non fit una scientia, sed omnium collectione. Immo, si de homine sit sermo, neque per omnes scientias simul sumptas tam exactam rerum omnium cognitionem assequitur; et ideo ipsi aiebant non esse in homine veram sapientiam, sed fucatam; nos autem verius dicimus esse in homine veram sapientiam, etiam naturalem, sed humanam, ac proinde valde limitatam. Alio vero modo, magisque apud sapientes usitato, sumitur sapientia pro aliquo peculia-

[1] IV Tusc., et II Officior.

sabiduría simplemente y otra que es sabiduría en algún aspecto. La primera es universal en cierto modo, no por la predicación o reunión de todas las cosas, sino por la eminencia y virtud, como declararemos en seguida; esta otra, en cambio, es particular, no sólo por el hábito, sino también por su materia y virtud. Sobre esta última sabiduría trata un largo discurso de Sócrates, en Platón, *Diálogo 3* o *De la Sabiduría*, donde distingue la sabiduría de los artífices y gobernadores, etc. Y parece que esto mismo decía San Pablo en la I *Epístola a los Corintios*, c. 3: *Como sabio arquitecto puse el fundamento.* Pues se llama sabio en algún género o materia a aquel que conoce perfectamente la ciencia o arte que se ocupa de ella, y también las causas supremas de aquel género, como notó Santo Tomás en la II-II, q. 45, a. 1.

Hay finalmente otro sentido —como notó allí mismo Santo Tomás— por el cual se llama sabiduría simplemente a una ciencia particular o a una virtud intelectual, y en tal sentido usó Aristóteles esta palabra en el libro VI de la *Etica*, en el pasaje citado, y en el caso presente, y en este sentido otorga a la metafísica la dignidad de sabiduría.

8. *Algunas propiedades de la sabiduría.*— En segundo lugar, para probar esto, aduce Aristóteles en el c. 2, las propiedades de la sabiduría, de las cuales unas le son comunes con las demás ciencias especulativas y otras, en cambio, le son exclusivas. Las que son comunes se ha de entender que convienen a la sabiduría con una cierta eminencia y perfección singular. Y la primera condición es que la sabiduría se ocupa de todas las cosas y es la ciencia de todas ellas en la medida de lo posible. Dicha condición fué suficientemente expuesta por nosotros en la sección 2, y su razón se verá por lo que diremos después.

9. La segunda condición de la sabiduría que Aristóteles trae es que se ocupe de las cosas más difíciles y alejadas de los sentidos; porque conocer las cosas que son obvias para todo el mundo, o las que se perciben con los sentidos, no pertenece a los sabios, sino a cualesquiera hombres del vulgo. Con todo, esta propiedad parece que se ha de entender referida al conocimiento de las cosas más difíciles, en el grado que le es posible al hombre, porque no pertenece a la sabiduría humana investigar cosas más elevadas que ella misma y que no pueden

ri habitu, idque dupliciter; est enim quaedam quae dicitur sapientia simpliciter, alia quae tantum secundum quid; illa est quodammodo universalis, non praedicatione, aut omnium collectione, sed eminentia et virtute, ut statim declarabimus; haec est particularis, non tantum habitu, sed etiam materia et virtute. De hac posteriori sapientia est longus sermo Socratis apud Platonem, dialog. III, seu de Sapientia, ubi distinguit sapientiam artificum et gubernatorum, et similes. Et hoc eodem modo videtur dixisse Paulus I Cor. 3: *Ut sapiens architectus, fundamentum posui.* Dicitur enim sapiens in aliquo genere, vel materia, qui scientiam vel artem, quae circa eam versatur, perfecte novit, et per supremas causas illius generis, ut notavit D. Thomas, II-II, q. 45, a. 1. Alio denique modo (ut ibidem ait D. Thomas) quaedam particularis scientia, seu intellectualis virtus dicitur sapientia simpliciter, et hoc modo usus est Aristoteles hac voce, lib. VI Ethic., loco citato, et in praesenti; et hoc sensu tribuit metaphysicae hanc dignitatem sapientiae.

8. *Aliquot sapientiae proprietates.*— Secundo, ad hoc probandum subiicit Aristoteles, c. 2, conditiones sapientiae, quarum aliquae communes illi sunt cum aliis scientiis speculativis; aliae vero sunt illi propriae; et illae quae communes esse videntur, ita accipiendae sunt, ut secundum quamdam eminentiam et singularem perfectionem sapientiae conveniant. Prima ergo conditio est, sapientiam versari circa omnia, esseque omnium scientiam, ut possibile est. Haec conditio satis est a nobis exposita in sect. 2. Ratio vero eius constabit ex dicendis.

9. Secunda conditio sapientiae ab Aristotele posita est ut in rebus difficilioribus et a sensibus remotioribus versetur; nam ea cognoscere quae omnibus sunt obvia, quaeve sensibus percipiuntur, non ad sapientes, sed ad quoscumque vulgares homines spectat. Haec autem conditio intelligenda videtur de cognitione rerum difficiliorum, quanta homini possibilis est; non enim spectat ad hominis sapientiam altiora se quaerere, et quae lumine naturali cognosci non possint, quales sunt futurorum contingentium

ser conocidas con la luz natural, como son la realidad de los contingentes futuros y otras, y el pretender conocerlos valiéndose de ciencia humana no sería ya sabiduría, sino temeridad. La sabiduría humana, por consiguiente, versa sobre las cosas más altas y difíciles, según la capacidad del ingenio humano.

10. La tercera propiedad es la de ser un conocimiento certísimo, propiedad bajo la que se incluye también la evidencia y claridad, pues la certeza natural de que estamos tratando nace de la evidencia y se mide por ella. Y la razón más clara de esta propiedad está en que sabiduría quiere decir ciencia perfecta y conocimiento eximio, y la mayor perfección del conocimiento humano está puesta en la certeza y evidencia.

11. La cuarta propiedad es que sea más apta para enseñar y manifestar las causas de las cosas. Esto mismo lo había señalado Aristóteles en el c. 1, diciendo que era distintivo del sabio poder enseñar, y que pertenecía a la sabiduría conocer y manifestar las causas de las cosas. Igualmente nosotros, en cada arte o ciencia, juzgamos más sabio a aquel que conoce las causas de las cosas con más intimidad y universalidad. Y, finalmente, el conocimiento humano es perfecto en tanto que alcanza la causa, y mientras no logra esto, permanece imperfecto, e indicio de esto es que el ánimo del investigador no descansa hasta que da con la causa. Por consiguiente, será sabiduría absoluta aquella que alcance las causas más elevadas y universales de las cosas, de donde le vendrá también el ser más apta para enseñar.

12. La quinta propiedad es que tal sabiduría es la más digna de ser apetecida por sí misma y por el mero deseo de saber, pues esto fluye evidentemente de la dignidad, y como la sabiduría goza de una cierta dignidad y preeminencia entre las ciencias, no hay duda de que se ha de colocar entre las ciencias que se buscan por el deseo mismo de saber; y porque dentro de este género tiene un grado verdaderamente supremo y excelente, ha de ser, por ello, la más apetecible en sí misma.

13. La sexta propiedad de la sabiduría es dirigir a las demás más bien que servirles de instrumento, lo cual está también conforme con su dignidad. En qué sentido hay que entender esto, pasaré a declararlo en seguida.

Acerca de todas estas propiedades, solamente advierto que Aristóteles, cuando las refiere, apenas habla de la sabiduría, sino del sabio; sobreentiende, sin embargo, que la sabiduría es la ciencia en virtud de la cual convienen estas propiedades al sabio. Y si alguien dice que no convienen todas estas propiedades al sabio por razón de una sola ciencia, sino de todas o de muchas tomadas juntamente, hay que responderle que eso es lo que nos queda por demostrar, porque si probamos que estas propiedades se encuentran en la ciencia metafísica, probaremos, al mismo tiempo, que existe una ciencia tal que sobresale sobre las demás en todos aquellos atributos, y que, por ello, es la sabiduría, y que tal es la metafísica.

14. *Se demuestra que todas las propiedades de la sabiduría se encuentran en la metafísica.*— En tercer lugar, pues, prueba Aristóteles en el referido c. 2, que todas estas condiciones se encuentran en la metafísica. La primera, claramente, porque conoce en cierto modo todas las materias aquel que está dotado de ciencia universal; es así que la metafísica es la ciencia más universal de todas; luego, será también la ciencia de todas las cosas en la manera que la sabiduría requiere, es decir, en cuanto es posible.

Sobre esta propiedad se habló bastante anteriormente en la sección 2, y por lo dicho allí, se puede colegir que la metafísica trata de todas las cosas de dos o tres maneras. Primeramente, de un modo confuso y en común, en cuanto que trata de las razones de ente comunes a todas las cosas o a todas las sustancias y accidentes, y por consiguiente, trata también de los principios primeros y más universales, en los que se fundan, de algún modo, todos los principios de las restantes ciencias. Segundo, trata en particular de todas las cosas, hasta las diferencias y especies propias, lo cual es en algún sentido verdadero, pero no igualmente ni del mismo modo para todas las cosas, ya que en las cosas o conceptos de cosas que abstraen de la materia según el ser, es absolutamente verdadero de parte de las cosas mismas, aunque, sin embargo, queda limitado por la imperfección de nuestro entendimiento. Así, pues, la metafísica humana —de la cual tratamos— establece demostraciones y raciocinios acerca de estas

eventus, et similia, quae per humanam scientiam velle cognoscere non sapientia est, sed temeritas. Sapientia igitur humana in rebus altioribus ac difficilioribus iuxta ingenii humani capacitatem versatur.

10. Tertia conditio est, ut sit certissima cognitio; sub qua conditione etiam evidentia et claritas [1] comprehenditur, quia naturalis certitudo, de qua sermo est, ex evidentia nascitur, eique commensuratur. Ratio autem perspicua huius conditionis est, quia sapientia significat perfectam scientiam, et eximiam cognitionem; maxima autem perfectio cognitionis humanae in certitudine et evidentia posita est.

11. Quarta conditio est ut sit aptior ad docendum causasque rerum tradendas. Hoc ipsum significaverat Aristoteles, c. 1, dicens, signum sapientis esse posse docere, et ad sapientem pertinere causas rerum cognoscere ac tradere. Item in unaquaque arte vel scientia illum sapientiorem existimamus qui rerum causas intimius et universalius comprehendit. Denique humana cognitio tunc perfectior est, cum causam assequitur, alioqui semper est imperfecta; cuius signum est, quia inquirentis animus non quiescit, donec causam inveniat. Igitur sapientia simpliciter illa erit, quae rerum causas altiores et universaliores assequitur, unde etiam fiet ut aptior sit ad docendum.

12. Quinta est talem sapientiam maxime dignam esse, quae propter se sciendique causa appetatur; hoc enim ad dignitatem pertinet, ut per se constat; cum ergo sapientia dignitatem quamdam et excellentiam inter scientias obtineat, non est dubium quin in eo genere scientiarum collocanda sit, quae propter ipsum scire quaeruntur; et quod in eo habeat supremum quemdam et excellentem gradum, atque adeo quod propter se sit maxime expetibilis.

13. Sexta proprietas sapientiae est praeesse aliis, potius quam eis ministrare; quod etiam est consonum dignitati eius; quo autem sensu accipiendum sit, statim declarabo. Solum circa has proprietates adverto Aristotelem in eis assignandis fere non loqui de sapientia, sed de sapiente; subintelligit tamen eam scientiam esse sapientiam, ratione cuius sapienti hae conditiones conveniunt. Quod si quis dicat non convenire has proprietates sapienti ratione unius scientiae, sed ratione omnium vel plurium simul, respondendum est id nunc superesse ostendendum, probando has conditiones reperiri in scientia metaphysicae, simulque ostendetur esse unam quamdam scientiam, quae omnibus illis attributis aliis praeemineat, ideoque sit sapientia, illamque esse metaphysicam.

14. *Dictae proprietates sapientiae in metaphysica reperiri demonstratur.*— Tertio igitur loco probat Aristoteles, dicto c. 2., has omnes conditiones in metaphysica reperiri. Primam quidem, quia ille quodammodo novit subiecta omnia, qui praeditus est scientia universali; sed metaphysica est universalissima scientia; ergo est scientia rerum omnium, eo modo quem sapientia requirit, scilicet, quantum possibile est. De hac conditione satis dictum est supra, sect. 2, et ex ibi dictis colligere licet duobus vel tribus modis agere metaphysicam de omnibus rebus. Primo confuse et in communi, quatenus agit de rationibus entis communibus omnibus rebus, aut omnibus substantiis, vel accidentibus, et consequenter de primis et universalissimis principiis, in quibus omnia principia reliquarum scientiarum aliquo modo fundantur. Secundo in particulari de rebus omnibus usque ad proprias differentias et species, quod aliqualiter verum est, non tamen aeque nec eodem modo in omnibus; nam in rebus vel rationibus rerum, quae abstrahunt a materia secundum esse, id est simpliciter verum ex parte ipsarum rerum; limitatur tamen ex imperfectione intellectus nostri. Itaque metaphysica humana (de qua tractamus) de his demonstrat et disserit, quantum humanum inge-

[1] La palabra *charitas*, que aparece en algunas ediciones es, según creemos, una errata; en su lugar ponemos *claritas*, como aparece en otras (N. de los EE.).

cosas, en cuanto puede el ingenio humano con la luz natural. En cambio, en las cosas que se refieren a la materia sensible o inteligible, o sea a la cantidad, no es verdadero hablando absolutamente, ni siquiera de parte de la ciencia misma, más que en la medida en que se hallan realizados en ellas predicados trascendentales, o se aplican de alguna manera a ellas razones metafísicas y medios que abstraen de la materia, con el fin de establecer demostraciones acerca de las mismas. En tercer lugar, podemos añadir que esta ciencia trata de todas las cosas, no en sí mismas, sino en sus causas, porque investiga acerca de las causas más universles de todas las cosas, y principalmente acerca de Dios.

15. Podría, por tanto, preguntarse cuál de estos modos basta para la razón de sabiduría, y por consiguiente, desde cuál de ellos es sabiduría la metafísica, o si es sabiduría solamente en cuanto que comprende todos estos modos. A lo cual parece que se puede brevemente responder que la metafísica requiere toda aquella amplitud y conocimiento para ser absoluta y simplemente sabiduría. Porque si alguno conoce por la metafísica la razón común del ente en cuanto tal y sus atributos y principios, tiene ciertamente una sabiduría en comienzo, por poseer los principios universales con los que puede confirmar y juzgar cualesquiera otros principios; igualmente, porque tiene una ciencia, o parte de una ciencia, muy apetecible por sí misma y muy digna de conocimiento, y utilísima para las demás ciencias y en cierto modo necesaria; sería, por tanto, una cierta sabiduría. Pero no se la puede llamar sabiduría en absoluto, porque ¿qué sabiduría absoluta hay sin el conocimiento de Dios? Además, porque el ente, en cuanto tal, considerado exclusivamente, a pesar de que bajo la razón de objeto cognoscible sea suficientemente perfecto en virtud de su abstracción, sutileza y trascendencia, sin embargo, en cuanto ser real, tiene una perfección mínima, ya que ésta es mayor en los entes determinados; y para la razón de sabiduría no basta la dignidad de objeto cognoscible si falta la de las cosas que se conocen.

Y si atendemos preferentemente al nombre, la metafísica, si se detiene en la noción abstractísima de ente, no llega a ser una ciencia suficientemente "sabrosa" para que pueda ser llamada sabiduría en absoluto. Por el contrario, si se fingiese una metafísica que tratase de Dios y no del ente, ésta ciertamente participaría

nium naturali lumine potest. In rebus autem quae sensibilem aut intelligibilem materiam seu quantitatem concernunt, non est id simpliciter verum, etiam ex parte ipsius scientiae, sed quatenus in eis reperiuntur transcendentalia praedicata, vel eis aliquo modo applicantur metaphysicae rationes et media abstrahentia a materia, ut per ea aliquid de eis demonstretur. Tertio addere possumus, hanc scientiam agere de omnibus non in se, sed in causis suis, quia disputat de universalissimis causis rerum omnium, et praesertim de Deo.

15. Posset ergo inquiri quinam ex his modis ad rationem sapientiae sufficiat, et consequenter qua ex parte metaphysica sapientia sit, vel an solum sit sapientia prout omnes hos modos comprehendit. Ad quod breviter dicendum videtur metaphysicam requirere totam illam amplitudinem et cognitionem, ut sit absolute et simpliciter sapientia. Etenim si quis ex metaphysica sciat communem rationem entis in quantum ens, et eius attributa ac principia, habet quidem inchoatam sapientiam, quandoquidem principia tenet universalia, quibus potest alia principia confirmare et diiudicare. Item, quia habet quamdam scientiam. vel scientiae partem per sese valde appetibilem, et scitu dignissimam, et ad alias omnes scientias utilissimam et quodammodo necessariam; esset ergo illa aliqualis sapientia. Non tamen posset dici sapientia simpliciter; quae enim est simpliciter sapientia sine Dei cognitione? Item, quia ens in quantum ens, in eo praecise sistendo, licet in ratione obiecti scibilis sit satis perfectum propter eius abstractionem, subtilitatem et transcendentiam, tamen in esse rei habet minimam perfectionem, nam maior est in determinatis entibus; ad rationem autem sapientiae non satis est obiectum scibile sine dignitate rerum quae sciuntur. Tamen si in nomine vim faciamus, certe metaphysica, si in ea entis abstractissima ratione sistat, non erit satis sapida scientia, ut sapientia simpliciter possit appellari. E contrario vero si fingeretur metaphysica quae de Deo, et non de ente tractaret, illa quidem plus aliquid ha-

algo más de la noción de sabiduría, sea por la nobleza del objeto, que en realidad no sería menos abstracto que el ente, aunque no por razón de la predicación o universalidad, sea por el goce que lleva siempre anejo tal contemplación como la que más, sea finalmente por la inclusión virtual y la causalidad, de la que resulta que tal conocimiento de Dios fácilmente origina el conocimiento de otras cosas. Sin embargo, tal conocimiento de Dios exacto y demostrativo no puede obtenerse a través de la teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no le conocemos nosotros más que por sus efectos y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones. Y por esto es imposible que la metafísica sea sabiduría en el último sentido, si no lo es también en el primero. Pero si se finge una metafísica que por el primero y segundo modo de conocer tenga cuantas cosas se precisan para el conocimiento de Dios, y a El se refiera y contemple primariamente, ésta ciertamente podría llamarse sabiduría en absoluto, aun en el caso de que poco o nada conociera en especial sobre las demás cosas. Sería, sin embargo, una sabiduría muy imperfecta y defectuosa que tendría que ignorar por fuerza muchas cosas acerca de Dios o las conocería imperfectamente, pues conociéndose a Dios por sus efectos, la ignorancia de sus principales efectos traería necesariamente la reducción del mismo conocimiento de Dios. Y por este motivo llamó con toda razón Aristóteles sabiduría absoluta no a una parte de la metafísica, sino a toda ella, afirmando que no era más que una (libro VI de la *Etica,* c. 7), y Santo Tomás, en la I-II, q. 57, a. 2.

16. Que la segunda propiedad de la sabiduría se halla en la metafísica, lo prueba Aristóteles apoyándose en que trata de las cosas más universales y apartadas de los sentidos, que son las más difíciles de conocer para nosotros, pues siendo así que nuestro conocimiento parte de los sentidos, lo que está más alejado de éstos entra con más dificultad en el campo de la inteligencia. Y tomando ocasión de esto, suelen discutir los intérpretes si nuestro entendimiento en este estado conoce directamente los singulares o sólo el universal; y si dentro de los mismos universales conoce más fácilmente los que son menos comunes, como la especie última, y, por lo tanto, si es verdadero lo que en este pasaje dice Arís-

beret de ratione sapientiae, tum propter nobilitatem obiecti, quod re ipsa non minus abstractum est quam ens, licet non praedicatione aut universalitate, tum ob iucunditatem, quam maxime habet adiunctam talis contemplatio, tum denique ob virtualem continentiam et causalitatem, ex qua fit ut talis Dei cognitio facile pariat aliarum rerum cognitionem. Verumtamen huiusmodi cognitio Dei exacta ac demonstrativa non potest per naturalem theologiam obtineri, non cognitis prius communibus rationibus entis, substantiae, causae, et similibus, quia nos non cognoscimus Deum, nisi ex effectibus, et sub communibus rationibus, adiunctis negationibus quibus imperfectiones excluduntur. Et ideo fieri non potest ut metaphysica sit sapientia sub postrema ratione, nisi etiam primam includat. Si autem fingatur metaphysica quae ex primo et secundo modo cognoscendi omnia habeat quaecumque necessaria sunt ad cognoscendum Deum, eumque primario attingat et contempletur, illa quidem dici posset sapientia absolute, etiam si de aliis rebus parum aut nihil in specie cognosceret; esset tamen valde imperfecta et mutila sapientia, quam necesse esset multa etiam de Deo ignorare, aut imperfecte attingere; quia cum Deus ex effectibus cognoscatur, ignoratis praecipuis effectibus, necessarium esset etiam ipsius Dei cognitionem esse diminutam. Et propter hanc causam merito Aristoteles, non partem metaphysicae, sed totam illam appellavit sapientiam simpliciter, quam dixit esse unam tantum, VI Ethic., c. 7, et D. Thomas, I-II, q. 57, a. 2.

16. Secundam conditionem sapientiae in metaphysica reperiri probat Aristoteles, quia tractat de rebus maxime universalibus, et a sensu remotissimis; haec autem sunt nobis cognitu difficillima; nam cum nostra cognitio a sensu oriatur, quod a sensu longissime abest, difficile in nostram intelligentiam cadit. Hinc vero occasione sumpta, solent hoc disputare interpretes, an intellectus noster in hoc statu directe cognoscat singularia, vel universalia tantum; et an inter ipsa universalia facilius cognoscat ea quae minus communia sunt, ut species ultima, et ideo

tóteles, que *las cosas más universales son las más difíciles de conocer*. Sin embargo, la primera de estas cuestiones es enteramente ajena a nuestro intento presente, porque ¿qué tiene que ver para explicar la dignidad de la metafísica, o para entender el citado texto de Aristóteles el que el singular sea conocido directamente por el entendimiento o no? Toda esta cuestión tenemos que remitirla por entero a su lugar propio, que es la psicología, pues esperamos que con la ayuda de Dios publicaremos también algún día cuanto llevamos investigado en la medida de nuestras fuerzas sobre tal ciencia. Y si no pudiéramos lograrlo, baste cuanto ha sido dicho hasta ahora por los autores más serios en esta cuestión, porque tengo propuesto no tratar de ninguna cosa fuera de sitio o totalmente fuera de método, aun cuando la discusión de tal materia hubiera de ser omitida por completo, pues juzgo que es menos desventajoso omitir algo que oscurecer y embrollar un método claro y preciso con cuestiones peregrinas inoportunamente sacadas de sitio.

17. *¿Conoce nuestro entendimiento más fácilmente las cosas universales o las singulares?*— Y casi la misma razón existe para la cuestión segunda, que por lo mismo también omitiré, tocando solamente lo que es preciso para que el sentido de Aristóteles en el lugar referido se entienda y no parezca que se contradice. En efecto, en el libro I de la *Física*, inmediatamente al comienzo, dice que en la ciencia hay que avanzar desde lo universal hasta lo particular, porque hay que partir de lo más conocido, y lo universal es más conocido para nosotros; en este lugar, en cambio, afirma que esta ciencia trata de las cosas más difíciles, pues se ocupa de las cosas más universales, que son las más difíciles de conocer para el hombre.

Esta aparente contradicción la concilia Santo Tomás en el libro I de la *Metafísica*, c. 2, lec. 2, haciendo notar que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, habla sólo de la simple aprehensión y del conocimiento imperfecto de las cosas universales; aquí en cambio, habla del conocimiento científico y complejo por el que conocemos distintamente las razones propias de los universales, y demostramos sus propiedades a partir de ellas. Porque no siempre las cosas que vienen a la mente más fácilmente por la simple aprehensión, se conocen y pene-

verum sit quod hoc loco ait Aristoteles, *universalissima esse cognitu difficillima*. Verumtamen prior ex his quaestionibus omnino aliena est a praesenti instituto; quid enim refert ad dignitatem metaphysicae scientiae declarandam, aut ad praedictum Aristotelis textum intelligendum, quod singulare directe cognoscatur ab intellectu, necne? Haec ergo quaestio omnino est a nobis in proprium locum, hoc est, in scientiam de anima, remittenda. Speramus enim fore ut, adiuvante Deo, illius etiam scientiae disputationes pro viribus elaboratas aliquando tradamus. Quod si id assequi non potuerimus, sufficient quae a gravissimis auctoribus de praedicta quaestione hactenus tradita sunt: statui enim de nulla re extra proprium locum, aut omnino extra methodum disserere, etiam si omittenda prorsus talis disputatio sit; minoris enim incommodi esse censeo aliquid tacere, quam importune peregrinis quaestionibus aliunde vocatis, lucidam ac distinctam methodum obscurare et confundere.

17. *Universaliane an singularia facilius cognoscat noster intellectus.*— Atque eadem fere ratio est de posteriori quaestione, quam idcirco etiam omittam, attingendo tantum id quod necesse est ut sensus Aristotelis in citato loco intelligatur, ne sibi ipsi repugnare videatur. Etenim lib. I Phys., statim in initio ait in scientia progrediendum esse ab universalioribus ad particularia, quia incipiendum est a notioribus nobis, et universaliora notiora nobis sunt; hic vero ait hanc scientiam esse de rebus difficillimis, eo quod sit de universalissimis, quae sunt hominibus cognitu difficillima. Quam apparentem contradictionem ita D. Thom., I Metaph., c. 2, lect. 2, conciliat, ut intelligamus Aristotelem, I Phys., locutum fuisse de simplici tantum apprehensione, et imperfecta cognitione rerum universalium, hic vero de scientifica cognitione et complexa, qua proprias rationes universalium distincte cognoscimus, eorumque proprietates de illis demonstramus. Non enim semper ea, quae facilius in mentem veniunt per simplicem

tran asimismo más fácilmente. Porque, ¿qué cosas captamos más fácilmente que el tiempo, el movimiento, etc.? Y ¿qué conocimiento exacto, en cambio, es más difícil de lograr, tanto en su razón formal o entidad, cuanto en sus propiedades? Así, pues, las cosas más universales se dice que son más conocidas para nosotros en su simple e imperfecta aprehensión, por así decirlo, en cuanto a su existencia. Porque ¿quién hay que no conozca más fácilmente que esto es un árbol que no que es un peral o una higuera? Para estos conceptos más universales, confusos e imperfectos, necesitamos de menos cosas, y por ello los formamos más fácilmente. Sin embargo, cuando andamos detrás de su conocimiento exacto, aumenta la dificultad, ya que, como dijo Aristóteles, están más alejados de los sentidos.

18. A esta explicación sólo veo que se opone que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, no parece que hable sólo de esta aprehensión de los universales basta e imperfecta, sino del conocimiento científico. En efecto, de esa facilidad en el conocimiento de lo más universal deduce el orden que se ha de guardar en la ciencia; ahora bien: como la ciencia no debe partir de lo más conocido en cuanto a la aprehensión, sino en cuanto a un conocimiento tal como puede conseguirse por la ciencia, si el conocimiento científico es más difícil, en nada ayudaría el que la simple aprehensión fuese más fácil, para que, siguiendo el método debido, hubiera que partir de estas cosas. Además, por la misma experiencia consta que incluso en el conocimiento científico se conocen más fácilmente las razones comunes que las propias; así se conoce más fácilmente el ente móvil o natural que el cielo o el hombre, y la razón de ente mejor que la de sustancia o accidente. Y esto mismo lo prueba la razón, porque la ciencia, lo que directamente y por sí busca es un conocimiento exacto, tanto de la esencia como de las propiedades de cada cosa o de las razones formales, y lo universal no se estudia ni se conoce, hablando propiamente, en cuanto que es todo universalidad o potencialidad —en cuyo aspecto su conocimiento exacto depende del de las cosas inferiores—, pues éste sería un conocimiento reflexivo y dialéctico, ya que aquella propiedad o razón de todo potencial le conviene más por la operación del entendimiento que por la realidad misma. Los universales, por tanto, se conocen en las ciencias

apprehensionem, facilius etiam intime penetrantur et cognoscuntur; quid enim facilius apprehendimus quam tempus, motum, et similia? Quid vero difficilius inquiritur quoad exactam cognitionem, tam rationis formalis seu entitatis, quam proprietatum talium rerum? Sic ergo universaliora dicuntur notiora nobis quoad simplicem et imperfectam apprehensionem, quoad *an est* (ut sic dicam); quis enim non facilius concipiat hanc esse arborem, quam sitne pyrus aut ficus? Ad hos enim universaliores conceptus confusos et imperfectos paucioribus indigemus, et ideo facilius illos formamus. Dum tamen illorum exactam cognitionem inquirimus, difficilius eam assequimur, eo quod sint a sensibus remotiores, ut hic dixit Aristoteles.

18. Huic autem expositioni solum obstare video, quod Aristoteles, I Phys., non videtur tantum loqui de rudi illa et imperfecta universalium apprehensione, sed de scientifica cognitione; nam ex ea facilitate cognoscendi universaliora colligit ordinem in scientia servandum; scientia autem non debet procedere a notioribus quoad apprehensionem, sed quoad eam cognitionem, quae per scientiam haberi potest; nam si scientifica cognitio difficilior est, nihil fere conferet quod simplex apprehensio facilior sit, ut iuxta convenientem methodum ab huiusmodi rebus sit incipiendum. Adde ipsa experientia constare etiam in cognitione scientifica facilius cognosci rationes communes quam proprias, ut ens mobile aut naturale, quam coelum vel hominem et rationem entis, quam rationem substantiae vel accidentis. Et ratio etiam id suadet, nam in scientia per se et directe intenditur distincta cognitio tam essentiae quam proprietatum uniuscuiusque rei, vel rationis formalis, et universalia ipsa non tractantur aut sciuntur, per se loquendo, ut tota universalia seu potentialia sunt, sub qua ratione ipsorum distincta cognitio pendet ex cognitione rerum inferiorum; haec enim est veluti reflexiva cognitio et dialectica, quia illa proprietas seu ratio totius potentialis per intellectum potius convenit quam re ipsa; sciuntur enim huiusmodi universalia in scientiis propriis ac realibus

propias y reales, según su esencia propia y actual y las propiedades adecuadas y convenientes a aquéllos, y así se conocen más fácilmente las cosas más universales, porque de ellas depende enteramente el conocimiento de lo menos universal, y no al contrario, ya que lo más universal está en el concepto de su inferior, y no al revés. Y esta objeción no sólo parece concluir que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, hablaba del conocimiento científico de los universales, sino también que es falso que tales universales sean más difíciles de conocer.

19. Por lo cual pretenden algunos que Aristóteles en este pasaje no habló de los conceptos universales, sino de las causas universales; es decir, no de los universales que llaman *in praedicando* —a los que se había referido en el libro I de la *Física*, y a los que se aplica el raciocinio expuesto—, sino de los universales *in causando*, como son Dios y las inteligencias. De ellos parece que puede entenderse rectamente la afirmación de Aristóteles de que los universales están muy apartados de los sentidos, porque esto es verdadero de los universales *in causando* y de ningún modo lo es de los demás, porque como éstos se hallan también en cada una de las cosas materiales, no parecen estar apartados de los sentidos; en efecto, este ente o esta sustancia se ofrecen a mis sentidos lo mismo que este animal o este hombre, de donde se deduce que los predicados más universales por razón de sus propiedades singulares se ofrecen a los sentidos con más facilidad que los menos universales, y por lo mismo, el animal entra más fácilmente en el campo de nuestro entendimiento —al menos de nuestra parte— que el hombre, y la sustancia que el animal, y así de otras cosas, porque hablando en general, y según el modo común como se ponen en contacto con nosotros los objetos sensibles, las especies o fantasmas de estos objetos singulares son las que con más facilidad se imprimen en nuestros sentidos.

20. Sin embargo, esta explicación es rechazada comúnmente por los intérpretes de Aristóteles, pues aunque están conformes con que lo dicho por el filósofo es verdadero aun tratándose de causas universales, a pesar de ello insisten en que aquél habló refiriéndose propiamente a los predicados más universales, porque éstos son los que propia y absolutamente se dicen universales, y además porque aquella parte en que la metafísica trata del ente y de la sustancia como tales es más difícil que las demás ciencias. Y a estos predicados se puede aplicar válidamente

secundum proprias actuales essentias, et proprietates illis consentaneas et adaequatas; sic autem facilius sciuntur universaliora, quia ab eis omnino pendet cognitio minus universalium, non vero e contrario, quia universaliora sunt de ratione inferioris, et non e converso. Atque haec obiectio non solum videtur concludere Aristotelem in I Phys., de scientifica cognitione universaliorum fuisse locutum, sed etiam falsum esse haec universaliora esse difficiliora cognitu.

19. Quapropter nonnulli volunt Aristotelem hoc loco non de universalibus rationibus, sed de universalibus causis fuisse locutum, id est, non de universalibus quae in praedicando vocant, de quibus in I Physicorum fuerat locutus, et de quibus procedit discursus factus, sed de universalibus in causando, ut sunt Deus et intelligentiae. De quibus videtur etiam recte intelligi ratio Aristotelis, scilicet, quia universalia sunt a sensibus remotissima; hoc enim est verum de universalibus in causando, de caeteris vero minime; nam cum haec sint etiam in singularibus materialibus, non videntur a sensu remota; nam hoc ens, vel haec substantia obiicitur sensui, sicut hoc animal vel hic homo, unde universaliora praedicata facilius obiiciuntur sensibus ratione suorum propriorum singularium, quam minus universalia, et ideo facilius cadit in intellectum nostrum, saltem ex parte nostra, animal quam homo, et substantia quam animal et sic de aliis; quia, regulariter loquendo, et iuxta ordinarium modum quo nobis applicantur obiecta sensibilia, facilius imprimunt sensibus species seu phantasmata horum singularium.

20. Nihilominus haec expositio reiicitur communiter ab interpretibus Aristotelis; licet enim fateantur dictum Philosophi esse verum etiam de universalibus causis, docent tamen eum proprie locutum fuisse de universalioribus praedicatis, tum quia haec proprie et simpliciter dicuntur universalia; tum etiam quia revera etiam ex ea parte qua metaphysica tractat de ente et substantia ut sic, est difficilior caeteris scientiis. Et in haec etiam praedicata cadit ratio Aristotelis,

también la razón de Aristóteles, que afirma que distan más de los sentidos, según su abstracción y concepto precisivo, porque estas razones comunes no tienen objetos singulares propios, sino que descienden hasta el singular por medio de las razones menos universales.

21. *Se explica y admite el modo de conciliación propuesto por Santo Tomás.*— Otras varias soluciones proponen los expositores tanto para este lugar de la *Metafísica* como para el de la *Física*, y el del libro I de los *Analíticos Segundos*, capítulo 2, y en el libro II, c. 15 y 18, donde también afirma Aristóteles que los universales son más conocidos respecto de la naturaleza, y los singulares lo son para nosotros mismos. Pero, omitiendo todo esto, creo que hay que seguir manteniendo la primera explicación, con tal de que se aclare un poco.

Pienso, pues, que hay que decir que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, habló del orden que se ha de observar en la ciencia, en la cual hay que comenzar por lo más universal, puesto que es lo más conocido para nosotros con conocimiento simple y confuso, por tratarse de todos potenciales y universales. Ni importa que en las ciencias no se persiga el conocimiento confuso, sino el distinto, porque Aristóteles no dice que los universales sean más conocidos precisamente con aquel conocimiento que la ciencia pretende, sino más bien con uno que se supone imperfecto y que la ciencia ha de perfeccionar. En cambio, en el último pasaje —el de la *Metafísica*— no trata ya Aristóteles del orden de la ciencia que tenemos que observar, sino de la obtención de una ciencia perfecta sobre los mismos objetos, y en este sentido dice que los universales son los más difíciles de conocer. Sin embargo, esto no lo afirmó en absoluto, sino con la limitación de *casi*, ya que puede ocurrir a veces que lo universal nos sea más conocido incluso en cuanto a su conocimiento perfecto, pues la dificultad que existe en ello de parte de la abstracción, puede compensarse por otro lado, y de este modo, el ente natural como tal es para nosotros más conocido que el cielo, y el ente más que el ángel.

No obstante esta limitación, concluye Aristóteles que esta ciencia trata de las cosas más difíciles, porque hay en ella tanta abstracción, que llega a prescindir enteramente de la materia y de las acciones y propiedades sensibles como tales; y por lo tanto, nada queda en su objeto que pueda eliminar la dificultad de una

quod, scilicet, longius absunt a sensibus secundum suam abstractionem et praecisam rationem; hae namque communes rationes non habent propria singularia, sed mediis rationibus minus universalibus ad singularia descendunt.

21. *Explicatur et approbatur conciliandi modus ex D. Thoma adductus.*— Alias responsiones afferunt expositores, tam in hunc Metaphysicae locum quam in illum Phys., et super I lib. Poster., c. 2, et lib. II, c. 15 et 18, ubi etiam Aristoteles ait universalia esse naturae notiora, singularia nobis. Quibus omissis, in priori responsione persistendum censeo, si paululum tamen explicetur. Dicendum ergo existimo Aristotelem in lib. I Phys., locutum fuisse de ordine doctrinae, in qua dicit esse incipiendum ab universalioribus, quia nobis sunt notiora quoad simplicem et confusam cognitionem eorum, quatenus sunt quaedam tota potentialia et universalia. Nec refert quod in scientiis non intendatur cognitio confusa, sed distincta, quia Aristoteles non dicit universaliora esse notiora ea cognitione quae per scientiam intenditur, sed ea potius quae imperfecta supponitur, ut per scientiam perficiatur. In hoc vero loco Metaphysicae non agit Aristoteles de ordine doctrinae a nobis observando, sed de perfecta scientia ipsorum obiectorum obtinenda, et hoc modo ait universaliora esse cognitu difficiliora. Quod tamen non asseruit simpliciter, sed cum hac limitatione *fere*; quia contingit interdum universaliora esse etiam quoad perfectam cognitionem nobis notiora; quia difficultas, quae ex parte abstractionis in eis est, potest aliunde compensari; quo modo ens naturale ut sic est nobis notius quam coelum, et ens quam angelus. Non obstante autem ea limitatione, concludit Aristoteles hanc scientiam esse de rebus difficillimis, quia in ea tanta est abstractio, ut omnino praescindat a materia, et ab actionibus et proprietatibus sensibilibus ut tales sunt, et ideo nihil in eius obiecto esse potest, unde difficultas ex tanta abstractione

abstracción tan grande. Y, con esto, es suficiente ya sobre aquella segunda propiedad.

22. *Una duda.*— La tercera propiedad de la sabiduría, el ser la más cierta, puede con razón inspirar la duda de cómo le convenga a nuestra ciencia. Y la razón de la dificultad surge principalmente ante las ciencias matemáticas, que parecen mucho más ciertas por partir de principios más evidentes y, además, clarísimos para nuestros sentidos. Por lo cual el mismo Aristóteles, en el libro II de la *Metafísica*, c. 3, texto 16, indica que el modo de proceder de las matemáticas es el más esmerado y cierto, porque hacen abstracción de la materia y del cambio, del cual no prescinde la filosofía, y la metafísica, aunque parezca que prescinde de él, atendiendo sólo a las cosas de que trata, sin embargo, considerándola como ciencia que está en nosotros, no es así, ya que no las considera más que partiendo de los efectos sensibles que se encuentran en la materia. Y por ello, afirma el mismo Aristóteles, libro II, texto 1, que cosas que son conocidísimas por su naturaleza, son desconocidas para nosotros, porque nuestro entendimiento se comporta respecto de ellas como la vista del murciélago respecto de la luz del sol. Y se confirma todo esto por el hecho de que el conocimiento humano comienza por los sentidos, y por ello, recibe de los mismos su claridad y certeza; por consiguiente, cuanto más alejado del sentido estuviere el conocimiento de las cosas, tanto menos cierto será; y por lo tanto, del mismo modo que antes pudo deducir Aristóteles de este principio que esta ciencia era la más difícil, igual pudo colegir ahora que era la más incierta. Más todavía: parece que estas dos cosas, la dificultad y la incertidumbre, o al menos la menor certeza, se presentan siempre juntas; por consiguiente, si esta ciencia es la más difícil, será consecuentemente la menos cierta.

23. *Respuesta.*— Parece que en esta ciencia hay que distinguir dos partes: una es la que trata del ente como tal y de sus principios y propiedades, otra, la que trata de algunas razones peculiares de los entes, principalmente de los inmateriales. En cuanto a la primera parte, no hay duda de que esta ciencia es la más cierta de todas, lo cual basta para que se le atribuya esta propiedad simple y absolutamente, porque siempre que se hace una comparación entre los diversos hábitos, debe hacerse según aquello que tienen de mejor y más

proveniens tollatur; atque haec satis sint de illa secunda conditione.

22. *Dubium.*— Circa tertiam conditionem sapientiae, merito dubitari potest quomodo huic doctrinae conveniat, scilicet, esse certissimam. Et ratio difficultatis potissima oritur ex scientiis mathematicis, quae videntur multo certiores, cum ex principiis evidentissimis, immo et sensu notissimis procedant. Unde idem Aristoteles, lib. II Metaph., c. 3, text. 16, significat modum procedendi mathematicae esse accuratissimum et certissimum, eo quod a materia et mutatione abstrahat, a qua non abstrahit philosophia, et licet metaphysica videatur abstrahere, si res de quibus tractat considerentur, prout tamen in nobis est, non videtur abstrahere, quia non considerat de rebus illis, nisi ex effectibus sensibilibus qui in materia versantur. Unde idem Aristoteles, lib. II, text. 1, ait res notissimas natura sua esse nobis ignotas, quia intellectus noster ita ad eas comparatur sicut verspertilionis visus ad lucem solis. Et confirmatur, nam humana cognitio a sensu incipit, unde per sensum accipit claritatem et certitudinem; quo ergo fuerit cognitio de rebus a sensu remotior, eo erit minus certa; sicut ergo ex hoc principio colligit Aristoteles supra hanc scientiam esse difficillimam, ita colligere potuit esse incertissimam. Immo haec duo videntur semper esse coniuncta, difficultas, videlicet, et incertitudo, aut minor certitudo; si ergo haec scientia est maxime difficilis, erit consequenter minus certa.

23. *Responsio.*— Distinguendae videntur duae partes huius doctrinae: una est, quae de ente ut ens est, eiusque principiis et proprietatibus disserit. Altera est, quae tractat de aliquibus peculiaribus rationibus entium, praesertim de immaterialibus. Quoad priorem partem, non dubium est quin haec doctrina sit omnium certissima, quod satis est ut haec proprietas ipsi absolute et simpliciter tribuatur, nam quoties comparatio fit inter habitus, secundum id quod in eis est opti-

grande, como puede verse en el libro III de los *Tópicos*, c. 2; y así, Aristóteles, en el mencionado *Proemio*, dice absolutamente que esta ciencia es certísima, y parece que habla de ella tal como se halla en nosotros. Y la razón que da de esto es magnífica, y puede aplicarse a esta ciencia en tal sentido; es así: una ciencia es certísima cuando trata principalmente de los primeros principios y realiza su cometido con menos elementos; ahora bien: la metafísica se comporta de este modo, ya que es la ciencia más independiente y tiene los principios más conocidos, de los cuales reciben su fuerza y certeza los demás principios, tal como se ha declarado; y así, las cosas de que tratan las matemáticas incluyen los predicados comunes y trascendentales de que la metafísica se ocupa, y los mismos principios matemáticos incluyen los metafísicos y dependen de ellos.

24. Sobre la segunda parte de esta ciencia, que trata de las razones determinadas del ente, hay que distinguir que una ciencia puede ser más cierta o por sí misma o para nosotros. Por tanto, la metafísica no hay duda de que por sí misma es certísima y que aventaja en esto a las matemáticas. Pues la certeza de una ciencia hay que ponderarla así por su objeto, y las cosas y sustancias inmateriales son aptas por sí mismas para engendrar un conocimiento certísimo acerca de sí mismas, porque como son entes más perfectos, más necesarios, más simples y más abstractos, hay también en ellos proporcionalmente más verdad y mayor certeza de principios.

Pero de parte de nuestro entendimiento, esta ciencia es menos cierta en nosotros, en cuanto a esta parte, como muestra la experiencia y prueban las razones de duda propuestas al principio, especialmente aquélla que señala que por comenzar nuestro conocimiento por los sentidos, percibimos de una manera más oscura, y por su misma naturaleza, menos cierta, todas las cosas que abstraen de toda materia sensible.

25. *Se proponen y resuelven algunas dudas. Primera.*— En primer lugar, se podrá decir que esta ciencia, tal como se halla en nosotros, es siempre menos cierta en esta parte que las matemáticas; por consiguiente, es menos cierta en absoluto, ya que la metafísica de que tratamos no es otra que la humana, y ésta

mum et maximum fieri debet, ut sumitur ex III Topic., c. 2; sic ergo Aristoteles in dicto prooemio absolute ait hanc doctrinam esse certissimam, et videtur loqui de illa prout in nobis est. Et ratio eius est optima, et procedit de hac scientia quoad hanc partem, scilicet, quia ea scientia est certissima, quae circa prima principia maxime versatur, et quae ex paucioribus rem conficit; ita vero se habet haec scientia, quia talis scientia magis est independens, habetque principia notiora, ex quibus alia principia robur et certitudinem accipiunt, ut declaratum est; sic enim res illae de quibus mathematicae tractant, includunt communia et transcendentia praedicata, de quibus metaphysica disserit; principia etiam mathematica includunt metaphysica, et ab illis pendent.

24. De altera vero parte huius scientiae, quae in determinatis rationibus entis versatur, distinguendum est; potest enim esse scientia certior, aut secundum se, aut quoad nos. Scientia igitur harum rerum ex sese non dubium est quin sit certissima, et quod mathematicas scientias antecellat. Nam certitudo scientiae hoc modo pensanda est ex obiecto; huiusmodi autem res et substantiae immateriales, sunt ex se aptae ad gignendam certissimam sui cognitionem, quia sicut sunt perfectiora entia magisque necessaria, simpliciaque et abstracta, ita in eis maior est veritas, maiorque certitudo principiorum. At vero ex parte intellectus nostri est haec scientia in nobis quoad hanc partem minus certa, ut experientia docet, et probant rationes dubii in principio positae. Praesertim illa, quod cum nostra cognitio a sensu oriatur, obscurius et ex natura rei minus certo attingimus ea quae ab omni materia sensibili abstrahunt.

25. *Dubia aliquot proponuntur et dissolvuntur.— Primum.*— Dices primo: ergo haec scientia prout in nobis est, semper est minus certa in hac parte quam mathematica; ergo simpliciter est minus certa, quia metaphysica, de qua agimus, non est alia nisi humana; haec autem tantum in nobis est; quid ergo refert ad nobilitatem meta-

se halla solamente en nosotros; ¿qué importa, pues, para la nobleza de la metafísica el que sea de por sí más cierta? Esto será verdadero en la metafísica angélica, pero no en la nuestra. Por lo cual, tratando de la nuestra, parece que se encierra una contradicción en esa distinción *en sí misma* y *tal como se halla en nosotros*, pues tal distinción, aplicada a los objetos o cosas conocidas, les conviene perfectamente, y en tal sentido ha usado de ella con frecuencia Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Segundos*, y al principio de la *Física* y de la *Metafísica*; pero cuando se aplica a los actos y hábitos nuestros, de ningún modo parece que puede tener cabida, por la razón que se ha dado, porque aquí tratamos no de objetos, sino de la ciencia misma.

Responden algunos que basta con que la metafísica sea más cierta en los ángeles, porque es de la misma especie que la nuestra, ya que se ocupa de los entes bajo la misma razón o abstracción. Esto, sin embargo, no es verdad, porque la ciencia angélica es de un orden superior, primero porque o bien es *a priori* y perfecta en cuanto se ocupa de las cosas creadas, o si es *a posteriori*, como cuando trata de Dios, se deriva del conocimiento perfecto de los efectos más nobles. Además, porque la diferencia genérica de las ciencias se toma de su modo de proceder, y el modo de entender de los ángeles es más simple, elevado y esencialmente perfecto.

26. *Comparación entre la metafísica y las matemáticas en cuanto a su certeza.*— Respondemos, por tanto, en primer lugar, que quizás en algún caso puede la metafísica humana ser más perfecta y cierta de lo que lo son las matemáticas, pues aunque esta ciencia no pueda obtenerse tan perfectamente cuando se adquiere con las solas fuerzas naturales y el modo humano ordinario, con todo, si alguna causa superior ayuda a nuestro entendimiento en el mismo discurso natural, o si la ciencia se realiza de modo sobrenatural, aun cuando su objeto sea natural, puede entonces tal vez llegar a ser tan clara que supere a las matemáticas. Y como quizás esta respuesta es más teológica que filosófica, añadiré otra más, y es que aunque la metafísica sea siempre en nosotros inferior en esta parte a las matemáticas en cuanto a su certeza, sin embargo, en una consideración absoluta y esencial es más noble, para lo cual importa mucho que de por sí y

physicae quod secundum se sit certior? Illud enim erit verum de metaphysica angelica, non de nostra. Unde tractando de nostra, videtur involvi repugnantia in illa distinctione, secundum se, et prout in nobis; haec enim distinctio accommodata obiectis seu rebus cognitis optime quadrat, et ita est illa usus saepe Aristoteles in I Post., et in principio Physicae et Metaphysicae; at vero accommodata actibus vel habitibus nostris nullo modo videtur posse habere locum, propter rationem factam; hic autem non de obiectis, sed de re ipsa loquimur. Respondent aliqui satis esse quod metaphysica in angelis sit certior, quia eiusdem rationis est cum nostra, quia sub eadem ratione seu abstractione de his entibus disserit. Sed hoc non recte dicitur, quia illa scientia angelica est altioris rationis, primum quia illa vel est a priori et perfecta, scilicet, ut versatur circa res creatas, vel si est a posteriori, ut de Deo, est per cognitionem perfectam nobiliorum effectuum. Deinde quia scientiae differunt genere ex modo procedendi; modus autem intelligendi angelorum est altior, simplicior, et essentialiter perfectior.

26. *Collatio inter metaphysicam et mathematicas in certitudine.*— Respondetur ergo primo, fortasse in aliquo statu posse metaphysicam humanam esse perfectiorem et certiorem quam sint mathematicae; nam, licet acquirendo hanc scientiam solis naturalibus viribus et ordinario modo humano, non possit tam perfecte obtineri, si tamen noster intellectus iuvetur ab aliqua superiori causa in ipsomet discursu naturali, vel si ipsa scientia modo supernaturali fiat, licet res ipsa sit naturalis, potest forte esse tam clara et evidens, ut mathematicas superet. Quia vero haec responsio magis est theologica quam philosophica, addo ulterius, quamvis metaphysica in nobis semper sit quoad hanc partem inferior mathematica in certitudine, nihilominus simpliciter et essentialiter esse nobiliorem; ad quod multum refert quod sit secundum se, et ex parte obiecti certior; nam dignitas obiecti maxime spectat ad

por parte de su objeto sea más cierta. Porque, la dignidad del objeto tiene una importancia grande para la dignidad de la ciencia, hasta el punto de redundar en la ciencia misma; y, sin embargo, las imperfecciones que se le mezclan de parte nuestra, son más bien accidentales, y a esto se refería la distinción que se dió, en el cual sentido no incluye contradicción alguna.

27. *Segunda duda.*— Pero, se puede ofrecer una segunda duda, pues de lo dicho se deduce que la ciencia metafísica, en cuanto trata de Dios, es menos cierta para nosotros que cuando trata de las inteligencias, lo cual, a pesar de todo, no parece verdadero. La consecuencia se deduce así del argumento propuesto: si esta ciencia es menos cierta, en cuanto a nosotros, cuando se ocupa de cosas que prescinden de la materia, por comenzar nuestro conocimiento en la materia, consiguientemente, cuanto más alejado y apartado estuviese de la materia el objeto de que trata la metafísica, tanto menos cierta será la metafísica al referirse a él; ahora bien: como Dios dista infinitamente de las cosas materiales y sensibles, por consiguiente...

Respondemos a esto negando la consecuencia, si se habla absolutamente. Efectivamente, puede entenderse de dos maneras que una cosa diste más de otra, a saber, por su perfección o entidad y por la causalidad o conexión del efecto y la causa. En el primer sentido dista más Dios de las cosas materiales que los espíritus creados; en el segundo sentido, en cambio, distan más los espíritus creados de todas las cosas creadas que Dios, pues todas estas cosas dependen esencialmente de Dios, no de los otros espíritus, y hablando propiamente, todas ellas imitan a Dios y llevan en sí alguna semejanza o vestigio suyo. Que, por otra parte, resulte de aquí que se dé también alguna semejanza o conveniencia con los ángeles, es secundario y accidental. Por consiguiente, como partiendo de las cosas sensibles, consideradas no de cualquier forma, sino como efectos, ascendemos hasta la contemplación de las sustancias separadas, resulta de aquí que naturalmente adquirimos con más certeza el conocimiento de Dios que el de los ángeles. Lo cual se verá claramente por la costumbre y la experiencia a lo largo de cuanto digamos después.

28. *Tercera duda.*— En tercer lugar, puede suscitarse la duda principalmente acerca de la primera de las partes establecidas: ¿supera esta ciencia a las

dignitatem scientiae, et illa est quae per se redundat in scientiam; imperfectiones autem, quae ex parte nostra miscentur, sunt magis per accidens, et ad hoc tendit distinctio data, in quo sensu nullam involvit repugnantiam.

27. *Secundum dubium.*— Dubitabit secundo aliquis, nam hinc sequitur hanc scientiam metaphysicae, quatenus de Deo agit, minus certam esse quoad nos, quam ut tractat de intelligentiis, quod tamen non videtur verum. Sequela sic deducitur ex ratione facta, nam si haec scientia est minus certa quoad nos, ut versatur circa res abstractas a materia, quia nostra cognitio a materialibus incipit, ergo quo res, de qua tractat metaphysica, magis elongata et remota fuerit ab hac materia, eo metaphysica, prout in illa versatur, erit minus certa; sed Deus summe distat a rebus materialibus et sensibilibus; ergo. Respondetur negando sequelam, abso-

potest unam rem magis distare ab alia, scilicet, perfectione seu entitate, et causalitate seu connexione effectus et causae. Priori modo magis distat Deus a materialibus rebus quam spiritus creati; posteriori autem modo magis distant spiritus creati ab omnibus rebus creatis quam Deus. Pendent enim omnia essentialiter a Deo, non a caeteris spiritibus, et, per se loquendo, omnia Deum imitantur, et aliquam eius similitudinem aut vestigium gerunt; quod vero inde resultet aliqua similitudo, vel convenientia cum angelis, est secundarium et accidentarium. Quia ergo nos ex rebus sensibilibus non utcumque consideratis, sed ut effectibus, ascendimus ad substantias separatas contemplandas, inde fit ut naturaliter certius assequamur Dei cognitionem quam angelorum, quod ipso usu et experientia constabit amplius ex dicendis.

28. *Tertium dubium.*— Tertio, potest dubitari praesertim circa priorem partem posi-

demás sólo por la certeza de sus principios o también por la de sus conclusiones? Porque la razón aducida sólo parece valer para los principios, y si se afirma esto, se deduce que no es esta ciencia lo que es más cierto que las otras, sino el hábito de los principios, que es algo diferente. Por lo cual, de paso, puede dudarse también de si esta ciencia es más cierta que el hábito de los principios. Porque si se dice esto, fácilmente queda resuelta la dificultad que propusimos, como se ve claro; pero este supuesto parece dificilísimo, porque basándose esta ciencia en los mismos primeros principios, ¿cómo puede ser más cierta que el hábito de aquéllos, siendo también aquí valedero el axioma: *aquello por lo que una cosa es tal, lo es aún en mayor grado?*

29. Empezando a responder por esta última parte, Santo Tomás, en la I-II, q. 2, a. 2, ad 2, señala que la sabiduría es más noble y cierta que el mismo hábito de los principios; y así dice: *La ciencia depende del entendimiento como de algo superior a ella, y una y otro dependen de la sabiduría como de algo supremo que contiene debajo de sí al entendimiento y a la ciencia.* Piensa, pues, Santo Tomás que la sabiduría es más perfecta y superior al entendimiento o hábito de los primeros principios; e indica además la razón: porque la sabiduría tiene en sí cuanto hay de perfecto en el hábito de los principios, y de un modo más noble, y juntamente con eso tiene otras cosas. Es, por lo tanto, más perfecta. El antecedente se explica porque el entendimiento se ocupa de los primeros principios, dando un juicio acerca de ellos; pero, como se mostró antes, la sabiduría hace esto mismo, y además de esto, se ocupa de muchas otras cosas que se deducen de los principios y de las cosas más nobles y de las primeras causas de las cosas, como quedó también demostrado. Además, acerca de los primeros principios trata de un modo más noble la sabiduría, pues el entendimiento se ocupa de ello solamente de un modo simple, dando el juicio guiado por la natural e inmediata eficacia de su luz natural; la sabiduría, en cambio, estableciendo una reflexión sobre la misma luz y contemplando su origen, del cual tiene aquélla toda su certeza, la toma como medio para demostrar la verdad y certeza de los principios. Ahora bien: este modo de juzgar parece más elevado y totalizador; luego, la sabiduría

quoad principiorum certitudinem, vel etiam conclusionum. Nam ratio facta solum videtur procedere de principiis; at si hoc dicatur, sequitur non hanc scientiam, sed habitum principiorum, qui distinctus est, esse certiorem aliis scientiis. Unde obiter etiam dubitari potest an sit haec scientia certior habitu principiorum. Nam si hoc dicatur, facile expeditur posita difficultas, ut per se constat; at hoc ipsum videtur difficillimum; nam haec scientia nititur in ipsis primis principiis; quomodo ergo potest esse certior quam illorum habitus, cum hic etiam verum sit axioma illud: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis?*

29. Ab hac posteriori parte incipiendo, D. Thom., I-II, q. 2, a. 2, ad 2, significat sapientiam esse nobiliorem et certiorem etiam ipso habitu principiorum; sic enim ait: *Scientia pendet ab intellectu, sicut a principaliori, et utrumque pendet a sapientia, sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam*; sentit ergo D. Thomas sapientiam esse intellectu seu habitu principiorum principaliorem et perfectiorem. Et rationem indicat, quia sapientia habet quidquid est perfectionis in habitu principiorum, et illud ipsum nobiliori modo, et praeterea aliquid amplius; est ergo perfectior. Antecedens declaratur, quia intellectus versatur circa prima principia, iudicium de illis ferendo; sed hoc ipsum habet sapientia, ut supra ostensum est, et ultra hoc versatur circa plura alia, quae ex principiis inferuntur, et circa res nobilissimas, et primas rerum causas, ut supra ostensum est. Rursus circa ipsamet prima principia versatur nobiliori modo sapientia, quia intellectus simplici tantum modo versatur, ferendo iudicium ex naturali et immediata efficacitate naturalis luminis intellectus; sapientia vero, reflexionem faciens supra ipsummet lumen, et originem illius contemplans, a qua ipsum habet totam certitudinem suam, illud assumit ut medium ad veritatem et certitudinem principiorum demonstrandam; hic autem modus iudicandi videtur altior, magisque comprehensivus; ergo ha-

tiene más perfección que el entendimiento, y cuanto hay de noble en el entendimiento, está de modo más perfecto en la sabiduría.

Y con esto parece que queda también satisfecha la dificultad insinuada en contra de lo expuesto, pues aunque la sabiduría dependa del entendimiento en su principio y cuasi proceso de generación, porque necesariamente ha de suponer algunos principios, con todo en sí misma, cuando es perfecta, no depende de él esencialmente, sino que se basta ella sola para asentir a los principios por sus propios medios y por la reflexión sobre la misma luz del entendimiento, y quizás pueda llegar a tal perfección que ya sin ningún discurso formal dé su asentimiento a los principios.

Y el mismo parecer mantiene San Alberto en el libro *De Aprehensione*, p. 5, con gran fundamento en Aristóteles —libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, texto 23—, donde señala que la metafísica es superior a todas las ciencias porque demuestra sus propios principios; y en el libro VI de la *Etica*, c. 7, donde dice: *Es preciso que el sabio no sólo conozca las cosas que fluyen de los principios, sino que diga lo que es verdadero en esos mismos principios. Por lo cual, la sabiduría es ciencia y entendimiento, y lo que es lo principal, la ciencia de todas las cosas que disfrutan de los mayores honores.* No pudo, pues, querer decir que la sabiduría es un agregado del entendimiento y una ciencia cuando distinguió por separado estas dos cosas como virtudes diferentes; entiende, por tanto, que es el entendimiento y la ciencia según una perfección eminente, como interpretan igualmente los expositores del mismo pasaje y lo explica Buridano en la cuestión 12, insinuando también este parecer en la cuestión última del mismo libro VI de la *Etica.*

30. *¿Es la metafísica más cierta que el hábito de los principios?*— Sin embargo, piensan algunos con probabilidad que esta opinión tiene que limitarse de modo que la sabiduría se anteponga a la inteligencia de los principios en cuanto versa sobre los principios de las otras ciencias, no en cuanto se refiere a los principios de la metafísica misma. Esta limitación parece que se toma de las palabras que Santo Tomás añade más arriba al decir que la sabiduría era lo principal y que contenía en sí al entendimiento y la ciencia: *...como juzgando* —dice— *de las*

bet sapientia plus perfectionis quam intellectus, et quidquid nobilitatis est in intellectu, id habet perfectiori modo. Unde etiam videtur satisfieri difficultati in contrarium insinuatae; nam, licet sapientia in principio et quasi via generationis pendeat ab intellectu, quia necesse est ut supponat aliqua principia, tamen secundum se, si perfecta sit, non pendet ab eo essentialiter, sed per se sufficit ad assentiendum principiis per propria media et reflexionem supra ipsum lumen intellectuale, et fortasse ad eam perfectionem pervenire potest, ut iam sine ullo discursu formali principiis suis praebeat assensum. Atque eamdem sententiam tenet Albertus, lib. de Apprehens., p. 5, habetque magnum fundamentum in Aristotele, lib. I Poster., c. 7, text. 23, ubi significat metaphysicam esse omnium principem, eo quod sua principia demonstret, et lib. VI Ethic., c. 7, ubi sic ait: *Sapientem non solum ea scire quae ex principiis cognoscuntur, sed etiam circa principia dicere vera oportet. Quare sapientia et intellectus est et scientia, et (ut caput est) scientia rerum earum quae summis afficiuntur honoribus.* Non potuit autem intelligere sapientiam esse aggregatum ex intellectu et scientia aliqua, cum haec sigillatim distinxerit ut virtutes diversas; intelligit ergo esse intellectum et scientiam secundum quamdam eminentem perfectionem, ut ibi etiam expositores intelligunt; et disputat Buridan., q. 12, qui hanc sententiam insinuat in q. ult. eiusdem lib. VI Ethicorum.

30. *Metaphysicane habitu principiorum certior.*— Nihilominus aliqui probabiliter existimant limitandam esse hanc sententiam, ut, nimirum, sapientia praeferatur intellectui principiorum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, non vero ut versatur circa principia eiusdem metaphysicae. Quae limitatio videtur sumi ex verbis quae D. Thomas supra subiungit, dicens sapientiam esse principalissimam continereque sub se intellectum et scientiam: *Ut de conclusioni-*

conclusiones de las ciencias y de los principios de las mismas. En este texto hay que notar la relación *de las mismas*, pues hace referencia a otras ciencias diferentes de la sabiduría; por consiguiente, la sabiduría se compara al entendimiento en cuanto que versa sobre los principios de las otras ciencias y en cuanto juzga acerca de ellos, y por esta razón se dice que es más noble. Sin embargo, en cuanto versa sobre los principios de la sabiduría misma, parece que ésta se comporta de modo contrario en su relación con el entendimiento, ya que toma toda su certeza de aquél como de fuente próxima. Además, aquel hábito se ocupa de las mismas cosas de un modo más noble, ya que dicho hábito no se detiene en los primeros principios más abstractos, que pertenecen al ente en cuanto tal y a otros términos abstractos, tal como, por ejemplo, *todo ser es o no es*, y otros parecidos, sino que se ocupa también de los primeros principios de la sustancia como tal, y de Dios, y de las inteligencias en cuanto tales; por lo cual, a él le ha de tocar propiamente considerar las esencias de las cosas, pues la esencia de una cosa o se comprende por conocimiento simple, o bien, si se la conoce por composición, resulta de ella un principio inmediato; pertenecerá, por tanto, a la sabiduría demostrar las propiedades de estas cosas por su esencia. Y, ciertamente, no parece que pueda negarse que el conocimiento de los principios en que se basa esta ciencia sea simplemente más cierto que ella misma, puesto que depende de él como de causa propia y de un orden diferente y más elevado en el modo de asentir. Ni importa que la metafísica reflexione sobre sus principios para demostrarlos, porque siempre será preciso por su modo propio de ser, que proceda mediante el raciocinio, y se base en los primeros principios que toma como más ciertos y conocidos, pues no hay que decir que un mismo hábito adquirido da su asentimiento con raciocinio y sin él.

Por consiguiente, comparando en absoluto y universalmente los principios de la metafísica con la ciencia misma, hay que afirmar que es más cierto el conocimiento de aquéllos. Y esto mismo confirma la experiencia, pues nada se demuestra en la metafísica que bajo aquel aspecto sea tan cierto como este principio *cualquier cosa es o no es*, en cuanto que es evidente por sí mismo.

bus (ait) *scientiarum diiudicans, et de principiis earumdem;* ubi notandum est illud relativum *earumdem*; refert enim alias scientias a sapientia distinctas; ergo solum comparatur sapientia ad intellectum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, et quia de illis diiudicat, et ideo nobilior esse dicitur. At vero secus videtur accidere in eadem sapientia, comparata ad intellectum, ut versatur circa principia ipsiusmet sapientiae; nam ab illo ut a proximo fonte habet suam totam certitudinem. Item, ille habitus circa easdem res nobiliori modo versatur, quia ille habitus non sistit in primis principiis abstractissimis, pertinentibus ad ens ut sic, et ad alios terminos abstractos, ut est illud: *Quodlibet est, vel non est*, et similia, sed etiam versatur circa prima principia substantiae ut sic, et Dei, et intelligentiarum ut sic; unde ad illum proprie pertinet earum quidditates contemplari; nam quidditas rei per simplicem cognitionem intelligitur, vel ex ea immediatum principium constituitur, si a nobis per compositionem cognoscatur; ad sapientiam vero pertinebit proprietates harum rerum ex quidditate demonstrare. Et quidem non videtur posse negari, quin cognitio illorum principiorum quibus haec scientia nititur, certior simpliciter sit quam sit ipsa scientia, quandoquidem ab illa pendet ut a propria causa, alterius et superioris rationis in modo assentiendi. Nec refert quod metaphysica in sua principia reflectatur, ut ea demonstret; semper enim necesse est ut secundum propriam rationem suam per discursum procedat, et prioribus principiis nitatur, quae ut notiora et certiora sumat; non enim dicendum est eumdem habitum acquisitum, per discursum et sine discursu assentiri. Igitur absolute et universim comparando principia metaphysicae ad ipsam scientiam, certior est illorum cognitio. Et hoc ipsum confirmat experientia; nihil enim demonstratur in metaphysica quod sub ea ratione tam certum sit, sicut hoc principium, *quodlibet est, vel non est*, quatenus est per se notum.

31. *En qué sentido es más excelente la sabiduría que los demás hábitos intelectuales.*— Por consiguiente, como la sabiduría es preferida a todas las demás virtudes intelectuales, incluso a la inteligencia de los principios, puede esto entenderse ante todo de la sabiduría en cuanto incluye sus principios y se compara con las otras ciencias en cuanto que también ellas incluyen sus principios y conclusiones. Que así se suelen considerar las ciencias puede verse por Aristóteles en el libro II de la *Metafísica*, c. 2, texto 5, donde lo advierte Fonseca. En cambio, cuando se dice que la metafísica aventaja a las demás ciencias por su certeza, tanto en las conclusiones como en los principios, no se establece la comparación de unos principios con otros y unas conclusiones con otras, ya que así no sería propia la comparación de la ciencia a la inteligencia, sino de la ciencia a la ciencia y de la inteligencia a la inteligencia, y en ese sentido, también una ciencia particular podría decirse más cierta que la inteligencia de los principios, porque puede tener principios más ciertos. Por consiguiente, debe entenderse incluso comparando las conclusiones de la metafísica con los principios propios de las otras ciencias que la metafísica aventaja a éstas en certeza, ya que su raciocinio se basa en principios tan ciertos y conocidos que pueden producir un asentimiento más cierto que el simple asentimiento de algunos principios en otras materias, y por otras razones aducidas ya antes.

32. *Un hábito menos evidente puede ser más noble que uno más evidente, y uno menos cierto más que otro más cierto.*— En segundo lugar, y quizá más claramente, se puede decir que la sabiduría puede anteponerse a la inteligencia de los principios por su nobleza y por su excelencia absoluta, pero no siempre por su certeza o evidencia, principalmente respecto de nosotros o en cuanto está en nosotros, porque no siempre la nobleza de un hábito o la dignidad del mismo o de la ciencia se corresponde con la certeza o evidencia que tienen. La fe cristiana, por ejemplo, considerada absolutamente en su sustancia o especie es más noble que la metafísica natural, aunque no sea tan clara y evidente; y la filosofía natural es más noble que las matemáticas, aunque sea menos cierta, debido a la nobleza de su objeto, que absolutamente tiene más importancia para la dignidad de una virtud intelectual, como señaló Santo Tomás en el libro I *De Anima*, c. 1, y en

31. *Sapientia omnibus aliis intellectualibus habitibus quomodo excellentior.*— Cum ergo sapientia praefertur omnibus aliis virtutibus intellectualibus, etiam intellectui principiorum, intelligi potest primo de sapientia ut includit sua principia, et comparatur ad alias scientias, ut sua etiam principia et conclusiones includunt; ita enim solere scientias considerari, sumitur ex Aristotele, II Metaph., c. 2, text. 5, ubi Fonseca id advertit. Dicitur autem metaphysica excedere alias scientias quoad certitudinem tam conclusionum quam etiam principiorum, non solum comparando principia ad principia, et conclusiones ad conclusiones; sic enim non esset propria comparatio scientiae ad intellectum, sed scientiae ad scientiam, et intellectus ad intellectum; in quo sensu etiam una scientia particularis dici potest certior quam intellectus principiorum, quia potest habere certiora principia. Igitur intelligi debet, etiam comparando conclusiones metaphysicae ad principia propria aliarum scientiarum, dici metaphysicam excedere in certitudine, quia discursus eius nititur principiis adeo notis et certis, ut possit generare assensum certiorem quam sit simplex assensus aliquorum principiorum in aliis materiis; et propter alias rationes supra factas.

32. *Habitus inevidentior evidentiori potest esse nobilior, et incertior certiori.*— Vel secundo, et fortasse clarius, dici potest sapientia praeferri intellectui principiorum nobilitate, et excellentia simpliciter, non vero semper certitudine aut evidentia, praesertim respectu nostri, seu prout in nobis est; non enim semper nobilitas habitus, seu ipsius dignitas, aut scientiae, cum certitudine aut evidentia convertitur; fides enim christiana simpliciter in substantia aut specie sua est nobilior quam naturalis metaphysica, licet non sit ita clara et evidens: et naturalis philosophia est nobilior quam mathematica, licet sit minus certa, propter obiecti nobilitatem, quae ad dignitatem simpliciter intellectualis virtutis magis confert, ut significa-

la I, q. 1, a. 5, ad 1, donde aduce el texto aquel de Aristóteles en el libro I *De Partibus Animalium*, c. 5: *Aunque las cosas más elevadas las podemos vislumbrar sólo ligeramente, sin embargo, debido a la excelencia de este modo de conocimiento, nos gozamos más que cuando poseemos todas estas cosas juntas.* Y una sentencia parecida tiene en el libro I *De Coelo*, c. 12. Por consiguiente, la sabiduría o metafísica, aunque en nosotros no sea más cierta que la inteligencia —al menos en lo tocante a sus principios— es, sin embargo, en absoluto más noble y elevada porque alcanza los entes más nobles y las causas supremas de los entes, a saber, Dios y las inteligencias, que la inteligencia de los principios no llega a vislumbrar según sus propios conceptos, sino sólo bajo la razón común de ente y de sustancia, pues aunque sobre Dios y las inteligencias hay muchos principios evidentes en sí mismos, con todo, respecto de nosotros, no hay ninguno que sea evidente por sí, ya que si la misma existencia de Dios no es evidente por sí, como mostraremos después, mucho menos las restantes cosas que acerca de esto se demuestran en la metafísica. Y así sucede que nada conocemos inmediatamente acerca de estas cosas mediante la inteligencia de los principios, sino solamente por la sabiduría, siendo por ello más noble la sabiduría, aun cuando tal como en nosotros existe, no tenga más certeza por sus principios, pues para la mayor nobleza basta con que trate de cosas más simples y más ciertas en sí mismas, con la evidencia y certeza que puede tenerse con la luz natural del ingenio humano.

Por lo cual, la felicidad natural del hombre (que confirma esto en gran manera) no consiste en un acto de la inteligencia de los principios, sino en el acto y contemplación de la sabiduría, como dice Aristóteles en el libro VI de la *Etica*, c. 12, que como la salud es una felicidad del cuerpo, así la sabiduría es la felicidad del alma. Y por esto, allí mismo la antepone a la prudencia, porque la prudencia se refiere a la sabiduría como a un fin, ya que —como él dice muy bien— la prudencia es la procuradora de la sabiduría, porque de tal forma gobierna el ánimo, que lo apacigua y libera de toda perturbación, lo cual es, en gran manera, necesario para la contemplación de la sabiduría. Y lo mismo mantiene en el libro X de la *Etica*, c. 7 y 8.

I, q. 1, a. 5, ad 1, ubi adducit illud Aristotelis, lib. I de Partibus animal., c. 5: *Res superiores tametsi leviter attingere possimus, tamen ob eius cognoscendi generis excellentiam amplius oblectamur quam cum haec nobis iuncta omnia tenemus.* Et similem fere sententiam habet lib. I de Coelo, c. 12. Sapientia ergo sive metaphysica etsi non sit certior in nobis quam intellectus, saltem quoad sua principia, est tamen simpliciter nobilior et altior, quia attingit nobiliora entia et supremas causas entium, nempe Deum et intelligentias, quas intellectus principiorum secundum proprias rationes earum non attingit, sed solum secundum communem rationem entis, et substantiae; nam, licet de Deo et intelligentiis multa sint principia per se nota secundum se, tamen respectu nostri nihil est per se notum; nam, si Deum esse non est nobis per se notum, ut infra ostendemus, multo minus reliqua, quae de his rebus in metaphysica demonstrantur. Atque ita fit ut de his rebus nihil per intellectum principiorum immediate cognoscamus, sed solum per sapientiam, et ideo sapientia nobilior sit, esto non sit certior suis principiis, prout in nobis existit; quia ad maiorem nobilitatem satis est quod sit de rebus simplicioribus et secundum se certioribus, cum ea certitudine et evidentia, quae per naturale lumen ingenii humani haberi potest. Unde beatitudo naturalis hominis (quod hoc maxime confirmat) non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu et contemplatione sapientiae consistit, dicente Aristotele, VI Ethic., c. 12, quod sicut sanitas est quaedam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animae; et ideo ibidem praefert illam prudentiae; nam prudentia ad sapientiam ut ad finem refertur; est namque (ut optime ait) sapientiae procuratrix prudentia; ita enim animum regit, ut eum pacatum reddat, et a perturbatione liberum, quod ad contemplationem sapientiae maxime necessarium est; idemque docet lib. X Ethic., c. 7 et 8.

33. Y con todo esto aparece también la solución de la tercera duda en su parte primera. Hay que decir, pues, que esta doctrina es más cierta que las otras ciencias, no sólo por sus principios, sino también por sus conclusiones. Esto, entendido guardando la debida proporción, está fuera de toda duda, como ya dije, a saber, que los principios de esta ciencia son más ciertos que los de las otras y las conclusiones de ella más que las conclusiones de las demás.

Lo último se sigue de lo primero, porque son más ciertas aquellas conclusiones que se deducen de principios más ciertos, guardando el mismo género de ilación. Que los principios sean más ciertos, consta porque son más abstractos y universales, y los primeros de todos, como veremos más abajo; por lo cual, nos pueden servir de algún modo para demostrar los principios de las demás ciencias, como está ya demostrado.

Pero si tal comparación se entiende absolutamente y sin la referida proporción, a saber, que esta ciencia, en su totalidad —refiriéndose incluso a sus conclusiones—, supera en certeza a las demás ciencias, según todo cuanto encierra, incluso sus principios, así la comparación es ya menos cierta e innecesaria para la perfección y nobleza de la sabiduría. Sin embargo, si nos referimos a los principios propios y particulares de las otras ciencias, tal como son conocidos por nosotros, es probable, porque apenas se podría hallar un solo principio que por el mero conocimiento de sus términos, se nos manifieste con tanta certeza cuanta puede aparecer con los principios de la metafísica.

En qué sentido es la metafísica más apta para la enseñanza

34. La cuarta propiedad de la sabiduría es que es más apta para la enseñanza, y la demuestra Aristóteles de este modo: *porque es más apta para la enseñanza aquella ciencia que más se ocupa en el conocimiento de las causas, pues propiamente enseñan los que aducen las causas de cada cosa.* Tácitamente indica, pues, que esta doctrina se ocupa principalmente del conocimiento de las causas, y así, concluye que es la más apta para enseñar y que, por esto, es sabiduría.

33. Atque ex his constat etiam resolutio tertiae dubitationis quoad priorem partem eius; dicendum est enim hanc doctrinam esse certiorem aliis scientiis, non solum quoad principia, sed etiam quoad conclusiones. Quod quidem si intelligatur proportionate, indubitatum est, ut dixi, scilicet, quod principia huius scientiae sunt certiora principiis aliarum scientiarum, et conclusiones huius, conclusionibus aliarum; hoc enim posterius ex priori sequitur; nam illae conclusiones certiores sunt, quae sequuntur ex certioribus principiis eodem genere illationis. Quod autem principia sint certiora constat, quia sunt abstractiora et universaliora, et omnium prima, ut infra videbimus; unde deservire possunt ad demonstrandum aliquo modo principia aliarum scientiarum, ut declaratum est. At vero si intelligatur illa comparatio absolute, et sine dicta proportione, id est, quod haec scientia secundum se totam, etiam secundum conclusiones suas, superet certitudine alias scientias, secundum totum quod in eis est, etiam quoad principia earum, sic comparatio est minus certa, et non necessaria ad nobilitatem et perfectionem sapientiae. Nihilominus tamen probabilis est, si loquamur de principiis propriis et particularibus aliarum scientiarum, prout a nobis cognoscuntur; vix enim unum reperies, quod ex sola terminorum cognitione tanta certitudine nobis innotescat, quanta potest ex principiis metaphysicae manifestari.

Quomodo metaphysica aptior ad docendum sit

34. Quartam sapientiae conditionem, quae est esse aptiorem ad docendum, Aristoteles ita demonstrat, quia *illa scientia aptior est ad docendum, quae magis in causarum cognitione versatur; ii enim docent, qui causam cuiusque rei afferunt.* Tacite autem subsumit hanc doctrinam maxime versari in causarum cognitione; et ita concludit esse aptissimam ad docendum, ideoque sapientiam esse. Hanc eamdem condi-

Esta misma propiedad declaró Aristóteles en casi todo el capítulo I de este *Proemio* o libro I. Efectivamente, allí, para llegar a la conclusión de que pertenece a la sabiduría investigar las causas más elevadas de las cosas, tomando el razonamiento de muy arriba, afirma que los hombres naturalmente apetecen la ciencia, pues por esta razón, principalmente, aman sus sentidos. Y que en los demás animales hay sólo conocimiento sensorial, al cual se agrega en algunos de ellos la memoria y una prudencia innata o mejor instinto natural y sagacidad, y que algunos participan incluso de una capacidad de aprendizaje, aunque sin llegar a alcanzar, sin embargo, una experiencia perfecta. El hombre, en cambio, conoce por medio de los sentidos el singular, al cual no sólo retiene en la memoria, sino que compara con otros, y así adquiere paulatinamente la experiencia, que sólo puede versar sobre los singulares. Por medio de la experiencia avanza ulteriormente y alcanza el arte, por el que conoce ya los universales e investiga sus razones y causas; y por eso, el que ha logrado un arte, se tiene por más sabio que el que se detiene en la experiencia, pues no solamente sabe, como el que experimenta, si la cosa es, sino también por qué es así y cuáles son sus causas. Y por esto, en cualquier arte —dice— juzgamos más nobles y sabios a los artífices, que no sólo son activos —cosa que, a su manera, es común con los seres inanimados—, sino que conocen también las causas y razones de las cosas. E inmediatamente añade la propiedad de que ahora nos estamos ocupando, al decir: *Y, por fin, el indicio del sabio es poder enseñar*, y esto lo puede llevar a cabo el que conoce las causas de las cosas, no el que sólo conoce los efectos.

35. *Una duda.*— Acerca de esta propiedad se puede dudar, ante todo, de por qué esta ciencia es juzgada como más apta para la enseñanza, ya que toda ciencia propia y *a priori* (pues entre éstas hay que hacer la comparación) demuestra las cosas por sus causas; por consiguiente, tan apta es para la enseñanza cada ciencia en su propia materia como ésta en la suya. Ni tiene nada que ver con esto el que la metafísica trate de cosas más nobles, porque esto tendrá relación con que ella misma sea más noble, pero no con que sea más apta para la enseñanza, pues para esto importa más la proporción entre el efecto y la causa que la nobleza del uno y el otro, puesto que se enseña con la misma facilidad el efecto inferior

tionem declaravit Aristoteles fere toto c. 1 huius prooemii seu primi libri. Ut enim concludat ad sapientiam pertinere rerum supremas causas investigare, longe petito principio, ait homines naturaliter appetere scientiam; nam hac maxime ratione sensus diligunt; et in caeteris quidem animalibus esse tantum cognitionem sensuum, et quaedam eorum habere etiam memoriam, et innatam quamdam prudentiam, vel potius naturalem instinctum et sagacitatem, et aliqua etiam participare quemdam disciplinae modum, nunquam tamen assequi perfectam experientiam; hominem autem per sensus cognoscere singularia, quae non solum memoria tenet, sed etiam inter se confert, et ita paulatim acquirit experientiam, quae solum circa singularia versatur. Per experientiam vero ultra progreditur, et artem inquirit qua iam universalia cognoscat, eorumque rationes et causas inquirat, et ideo qui artem assecutus est, sapientior censetur quam solum expertus, quia non solum an res sit, sicut expertus, sed etiam propter quid, et causam rei cognoscit. Et ideo (inquit) in quacumque arte architectos nobiliores et sapientiores putamus eos qui non tantum activi sunt (quod suo modo commune est inanimatis), sed etiam causas rerum rationesque cognoscunt. Et statim subiungit proprietatem, in qua nos versamur, dicens: *Et prorsus signum sapientis est posse docere*; quod praestare potest qui causas rerum novit, non vero qui solos effectus expertus est.

35. *Dubium.*— Circa hanc vero conditionem imprimis dubitari potest, cur haec scientia aptior ad docendum existimetur quam reliquae; nam omnis scientia propria et a priori (inter has enim est facienda comparatio) demonstrat rem per suas causas; ergo tam apta est ad docendum unaquaeque scientia in sua materia, quam haec in sua. Neque ad hoc refert quod haec scientia de nobilioribus rebus tractet; nam hoc conferet quidem ut ipsa sit nobilior, non vero ut ad docendum sit aptior; nam ad hoc magis confert proportio effectus ad causam, quam nobilitas utriusque; tam accommo-

por su causa propia como el superior por la suya. Por consiguiente, esta propiedad o no es algo exclusivo de la metafísica o no se diferencia de la nobleza de su objeto.

Y si a alguna ciencia hubiera que atribuir esta propiedad, ciertamente sería mejor atribuírsela a la dialéctica, pues es la que enseña a aprender y enseña a enseñar; luego, es más apta para enseñar que ninguna otra. Y así, Platón atribuye esta misión a la dialéctica en el diálogo del *Ente* o *El Sofista*, y por esta razón la prefiere a las demás ciencias, tanto allí como en el libro VII de la *República*.

36. *Solución de la duda.*— A la primera dificultad hay que responder que aunque las demás ciencias demuestren sus propiedades y efectos por las causas propias a ellos proporcionadas, sin embargo, como a pesar de todo aquellas causas no son las primeras ni son independientes, sino que están subordinadas a las superiores, resulta por esta razón que las demás disciplinas no son tan aptas para la enseñanza como la metafísica, que estudia las primeras causas y principios de las cosas. Por consiguiente, no sólo aventaja la metafísica a las demás por la nobleza de su objeto, sino también por la superioridad e independencia de sus causas y principios. De la cual se sigue que esta ciencia, por sí sola y sin la ayuda de ninguna otra, enseña absoluta y totalmente cuantas cosas entran en su objeto, mientras que las otras ciencias, en cambio, dependen de ésta en muchas cosas si quieren dar un conocimiento exacto de las causas. Y por esto se dice que esta ciencia es más apta para la enseñanza.

37. A la confirmación respondemos que son dos las cosas que ayudan para la enseñanza, a saber: el método y modo de enseñar y el conocimiento del asunto y de sus causas. En cuanto a lo primero, la misión de enseñar pertenece preferentemente a la dialéctica, y en tal sentido puede afirmarse que es la más apta para la enseñanza —y mejor se diría para aprender—, puesto que proporciona la forma y método de enseñar.

En cuanto a lo último, la más apta para la enseñanza es la metafísica, ya que enseña los medios más elaborados, eficaces y *a priori* de la demostración. Y como esto es lo principal y lo más difícil en la ciencia y hasta la misma dialéctica, en cuanto que es ciencia demostrativa por causas, depende de alguna manera de la metafísica

date enim docetur effectus inferior per suam propriam causam, quam superior per suam; haec ergo conditio vel nulla est specialis in metaphysica, vel non est distincta a nobilitate obiecti. Quod si alicui scientiae haec proprietas attribui potest, certe potius dialecticae esset tribuenda; nam illa docet discere, et docet docere; ergo aptior illa est ad docendum quam omnis alia. Atque ita Plato hoc munus dialecticae accommodat in dialogo de Ente, seu Sophista, et ideo ibidem, et VII lib. de Repub., eam praefert omnibus scientiis.

36. *Dubii solutio.*— Ad priorem difficultatem respondetur, licet aliae scientiae demonstrent suas proprietates vel effectus per proprias causas eis accommodatas, quia tamen illae causae non sunt primae, nec independentes, sed superioribus subordinatae, ideo non sunt ita aptae ad docendum aliae disciplinae ac metaphysica, quae primas rerum causas et principia considerat. Itaque non solum excedit metaphysica in obiecti nobilitate, sed etiam in causarum et principiorum independentia ac superioritate. Ex qua fit, ut haec scientia per se sola et sine alterius adminiculo plene et exacte doceat omnia quae sub obiectum illius cadunt, aliae vero scientiae in multis pendeant ab hac, ut exactam causarum cognitionem possint tradere, et ideo dicitur haec scientia aptior ad docendum.

37. Ad confirmationem respondetur duo esse quae ad docendum iuvant, scilicet, methodum et modum docendi, et rerum ac causarum comprehensionem. Quoad illud prius, ad dialecticam pertinet docendi munus, et in eo sensu potest dici aptissima ad docendum, vel potius ad discendum, quoniam formam et methodum docendi tradit. Quantum vero ad posterius attinet, metaphysica est ad docendum aptissima, quoniam docet demonstrandi media altiora, et efficaciora, et maxime a priori. Quia ergo hoc est potissimum et difficillimum in scientia, et quia ipsamet dialectica, quatenus scientia est, et per causas demonstrat, in hoc pendet aliquo modo a metaphysica, ideo simpliciter haec

en este punto, hay que afirmar que absolutamente es la metafísica la más apta para enseñar. Ni opinaba otra cosa el mismo Platón, quien frecuentemente con el nombre de dialéctica significaba la metafísica.

38. *De qué modo establece la metafísica demostraciones "a priori".*— En segundo lugar, acerca de esta misma propiedad o de su prueba, puede suscitarse la duda de cómo puede esta ciencia demostrar por causas, siendo así que tiene un objeto simplicísimo que no admite causas propias. Efectivamente, el ente, en cuanto tal, ni en sí mismo, ni por el objeto más noble que se contiene bajo este ente común, puede tener causas propias; por consiguiente, la metafísica no puede demostrar nada por causas, a lo menos en su parte más elevada ni en la que considera las razones más universales del ente. El antecedente está claro porque Dios no tiene causas y, por consiguiente, tampoco el ente en cuanto tal, que incluye en sí a Dios.

Respondemos a esto que existe un doble género de causas, unas propias y que realmente influyen en el efecto; y otras, en sentido más general, que más bien son causas del conocimiento *a priori* de la cosa que de su existencia, y propiamente se llaman razones de los atributos o propiedades que se demuestran del sujeto.

Hablando, por tanto, del objeto de esta ciencia según su concepto más abstracto —y digo más abstracto, ya en relación con nuestra razón, que es el ente en cuanto tal, ya en relación con la realidad misma, que es el primer ente o el mismo ser por esencia—, así, es verdad que esta ciencia no tiene causas propias de las cosas, por medio de las cuales demuestre algo acerca de su objeto; pero tiene, sin embargo, razones y medios, según nuestro modo de concebir distintos de los extremos, con los que hace las demostraciones *a priori*, pues para tales demostraciones, por hacerse de un modo humano, basta con que los conceptos se distingan con algún fundamento en la realidad y que la propiedad conocida por un concepto sea la razón de otro atributo que se demuestra. Y de este modo demostramos que Dios es un ser perfecto porque es un ente intrínsecamente necesario, y del mismo modo demostramos una propiedad del ente o de la sustancia por otra.

est ad docendum aptissima. Nec aliud sensit Plato, qui dialecticae nomine metaphysicam saepe intelligit.

38. *Quomodo metaphysica a priori demonstret.*— Secundo, circa eamdem conditionem, seu probationem eius dubitari potest, quomodo haec scientia per causas possit demonstrare, cum habeat simplicissimum obiectum, quod proprias causas habere non potest. Ens enim in quantum ens, nec secundum se, nec secundum nobilissimum obiectum sub eo communi contentum, proprias causas habere potest; ergo metaphysica non potest per causas demonstrare, saltem in suprema sui parte, neque in ea quae universalissimas rationes entis considerat. Antecedens constat, quia Deus non habet causas, et consequenter neque ens ut ens, quod Deum comprehendit. Respondetur duplices esse causas, alias proprias, et quae re ipsa influunt in effectum, et alias latius dictas, quae sunt potius causae cognoscendi rem a priori, quam existendi, et proprie dicuntur rationes attributorum seu proprietatum, quae de subiecto demonstrantur. Loquendo igitur de subiecto huius scientiae secundum abstractissimam rationem eius, abstractissimam (inquam) vel secundum rationem nostram, ut est ens in quantum ens, vel secundum rem ipsam, ut est ens primum seu ipsum esse per essentiam, sic verum est non habere hanc scientiam proprias rei causas, per quas aliquid de suo obiecto demonstret; habet tamen rationes et media secundum modum concipiendi nostrum distincta ab extremis, quibus conficit demonstrationes a priori; nam ad huiusmodi demonstrationes, cum modo humano conficiantur, sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et quod proprietas, per unum conceptum cognita, sit ratio alterius attributi demonstrati; et hoc modo demonstramus Deum esse ens perfectum, quia est ens ab intrinseco necessarium, et unam proprietatem entis, vel substantiae, eodem modo demonstramus per aliam. Et hunc demonstrationis modum comprehendit Aristoteles, cum dicit hanc

A este modo de demostración se refiere Aristóteles cuando afirma que la metafísica enseña las causas de las cosas, es decir, los principios, raíces y razones de las cosas, ya sean las propias causas físicas, ya sean las razones metafísicas que suelen también llamarse en general causas formales. Y de este modo expone Santo Tomás en el libro VI de la *Metafísica*, texto 1, lo que allí dice Aristóteles, a saber, que en esta ciencia se investigan los principios y causas de los entes en cuanto tales.

Pero en cuanto a las demás partes o entes que comprende la metafísica bajo su objeto, como son los entes creados, las inteligencias, etc., entonces sí que tiene ya causas propias reales, o sea, que ejercen su influjo en la realidad, mediante las cuales puede establecer demostraciones, como es evidente.

Por cuántos géneros de causas demuestra la metafísica

39. *Demuestra por la causa final y por la eficiente.*—Pero se presenta inmediatamente la tercera cuestión: si la metafísica, en cuanto se ocupa de tales entes, establece las demostraciones valiéndose de todos los géneros de causas o sólo de algunos.

Y primeramente es claro que con muchísima frecuencia demuestra por medio de la causa final, cosa que prueba la misma experiencia, y que nace de que ésta es la primera causa y la más noble y la que más suele aportar al estudio y propiedades de las cosas y hasta para la investigación de las restantes causas.

Por otra parte, es también cierto que esta ciencia demuestra por la causa eficiente, ya que dirige su consideración al primer ente, que es la causa eficiente primordial de las restantes cosas, que de ella dependen esencialmente. Y también con esta causa estudia las inteligencias, que tienen una cierta causalidad sobre los seres inferiores. Y, finalmente, se vale también de las restantes causas de las cosas, en cuanto pueden quedar comprendidas bajo su objeto.

40. *Se responde a una objeción.*— Se podrá decir que la causalidad de la causa eficiente se ocupa de la existencia de las cosas, y la ciencia, en cambio, abstrae de la existencia; luego nada puede demostrarse por medio de la causa eficiente.

scientiam docere rerum causas, id est, principia et radices ac rationes rerum, sive sint propriae causae physicae, sive metaphysicae rationes, quae solent etiam formales causae late appellari. Et hoc modo exponit D. Thomas, VI lib. Metaph., text. 1, quod ibi Aristoteles ait, nempe inquiri in hac scientia principia et causas entium in quantum sunt entia. At vero quoad alias partes seu entia quae metaphysica comprehendit sub obiecto suo, ut sunt entia creata, intelligentiae, etc., sic proprias habet causas reales seu in re ipsa vere influentes, per quas possit demonstrationes conficere, ut per se notum est.

Per quot causarum genera demonstret metaphysica.

39. *Per finalem demonstrat.— Per efficientem.*— Occurrit autem statim tertia interrogatio, an haec scientia, ut versatur circa haec entia, demonstret per omnia causarum genera, an per aliqua tantum. Et imprimis certum est saepissime et maxime demonstrare per causam finalem, ut ex ipso usu constat, et quia haec est causarum prima et nobilissima, et quae maxime conferre solet ad rerum naturas et proprietates, immo ad caeteras rei causas investigandas. Rursus etiam est certum demonstrare hanc scientiam per causam efficientem, nam considerat de primo ente, quod est caeterorum omnium potissima causa efficiens, a qua caetera omnia essentialiter pendent. Et sub ea causa considerat etiam de intelligentiis quae aliquam habent causalitatem in haec inferiora, et denique de aliis rerum causis, quatenus sub obiecto suo comprehendi possunt.

40. *Obiectioni fit satis.*— Dices: causalitas causae efficientis versatur circa rerum existentiam; scientia vero abstrahit ab existentia; non ergo potest per efficientem causam quidquam demonstrare. Respondetur primo, licet actualis dependentia a causa

A esto se responde en primer lugar que aunque la actual dependencia de la causa eficiente, considerada en "acto ejercido" —por así decirlo—, no caiga por sí misma bajo la ciencia, ya que no es absolutamente necesaria, sino contingente y libre, sin embargo, la relación intrínseca a la causa eficiente, principalmente a la primera, es necesaria y es objeto de ciencia, pudiéndose deducir de ella muchas propiedades de las cosas. Pues de que la criatura tenga una esencial dependencia de la causa eficiente se colige que no es un ente por esencia, sino por participación, y que la existencia no es de su esencia, y que es un ente finito, etc. Además, se puede decir que aunque la ciencia no considere la existencia en ejercicio, considera, sin embargo, la existencia posible, es decir, qué es la existencia misma y de qué modo le conviene o puede convenir a cada cosa, y para esto ayuda mucho el estudio de la causa eficiente.

De lo cual resulta también que en las cosas que de algún modo son entes necesarios, la ciencia considera su misma existencia actual y en ejercicio, lo cual tiene máxima verdad en Dios, que es absolutamente necesario y actualmente existente, cuya necesidad de existir no nace de causa eficiente alguna, sino de la negación de la misma.

Y de las otras cosas se investiga también en esta ciencia si son eternas, y de qué modo provienen de su causa eficiente. Así, pues, se demuestran muchas cosas en la metafísica por medio de esta causa.

41. *Demuestra por la causa ejemplar.*— Y de aquí también se sigue que esta ciencia puede utilizar la causa ejemplar en sus demostraciones, pero esto sólo en el caso de que pueda alcanzar la verdad y propiedad del ejemplar en sí mismo, lo cual es raro e imposible, naturalmente, en los ejemplares divinos que llaman ideas, ya que aquellas ideas divinas no pueden verse en sí mismas más que viendo a Dios en sí mismo. Sin embargo, de cualquier modo que se conozca la causa ejemplar, es un medio óptimo de demostración y el más propio de la metafísica, ya que por sí mismo prescinde de la materia y, por esto, es el más apropiado en las materias intelectuales o espirituales; y como de algún modo es la razón o forma por la que opera el agente, se ha de decir de ella lo mismo que de la causa eficiente.

efficienti quatenus in actu exercito (ut sic dicam) non cadat per se sub scientiam, quia non est simpliciter necessaria, sed contingens et libera, habitudo tamen intrinseca ad causam efficientem, praesertim primam, est necessaria, et consideratur in scientia, multaeque proprietates rerum ex illa colliguntur. Nam, ex eo quod creatura habet essentialem dependentiam a causa efficienti, colligitur non esse ens per essentiam, sed per participationem, et esse non esse de essentia eius, esseque ens finitum, et similia. Deinde dicitur, esto scientia non consideret existentiam rei in actu exercito, considerare tamen illam in actu signato, id est, quid sit ipsa existentia, et quomodo unicuique rei conveniat, aut convenire possit, atque ad hoc maxime confert causae efficientis consideratio. Unde etiam fit, ut de his rebus, quae aliquo modo sunt entia necessaria, scientia contempletur ipsam existentiam actualem, et exercitam, quod maxime habet verum circa Deum, qui est simpliciter ens necessarium et actu existens, cuius existendi necessitas non per efficientem causam, sed per negationem efficientis causae consideratur. De aliis vero rebus etiam inquiritur in scientia an aeternae sint, et quomodo dimanent a sua efficienti causa. Multa ergo in metaphysica per hanc causam demonstrantur.

41. *Per exemplarem.*— Atque hinc etiam constat posse hanc scientiam uti causa exemplari in demonstrationibus suis, si tamen veritatem ac proprietatem ipsius exemplaris possit attingere in sese, quod tamen rarum est, et in exemplaribus divinis, quae ideas vocant, impossibile naturaliter, quia non possunt illa divina exemplaria in se conspici, nisi Deus in seipso videatur. Quacumque tamen ratione exemplaris causa cognoscatur, optimum medium est demonstrandi, et metaphysicae maxime proprium, nam ex se abstrahit a materia, et in rebus spiritualibus et intellectualibus proprius reperitur, et est quodammodo ratio aut forma per quam agens operatur, et ita eadem est de illa ratio, quae de efficienti causa.

42. *De qué modo se vale de la causa material.*— Tratando de la causa material, Soncinas —IV *Metaph.*, q. 15— niega absolutamente que la metafísica demuestre algo por medio de esta causa. La razón de ello está en que la metafísica abstrae de la materia por parte del objeto; por consiguiente, también los principios de la metafísica abstraen de la materia y, por tanto, igualmente abstraen las demostraciones.

Pero esta opinión necesita ciertas puntualizaciones, ya que la causa material como tal, y tomada en toda su extensión, abarca más que la materia sensible e inteligible o cuantitativa, de la que hace abstracción el objeto de la metafísica. Y esta afirmación se explica porque en las cosas espirituales se da una verdadera causación —por decirlo así— material, ya que la sustancia espiritual creada es verdadera causa material de sus accidentes, y muchos piensan que la esencia es causa material de la existencia y que la naturaleza lo es de la personalidad, y el término, de la acción que tiende hacia él. Aunque supongamos, pues, que la metafísica no usa de la materia propiamente dicha en sus demostraciones, no puede negarse, sin embargo, que usa con frecuencia de la causa material, ya sea para afirmar, ya para negar algo.

Del primer modo demuestra, por ejemplo, que los accidentes angélicos son inmateriales, indivisibles y que están todos en el todo y todos en cada una de las partes, porque están en un sujeto espiritual, etc. Por el segundo modo demuestra que aquellos accidentes no son creados, porque dependen de su sujeto en el hacerse y en la conservación; y de modo semejante, según la definición propia de causa material, demuestra que la esencia no puede relacionarse con la existencia como con su sujeto.

Finalmente, la causalidad de la potencia pasiva en cuanto tal, es material; y como es propio del metafísico estudiar la potencia pasiva y valerse de ella en sus demostraciones, luego, también habrá de utilizar en ella la causa material.

Añado todavía a cuanto se dijo del objeto de esta doctrina, que aunque de suyo y de primera intención no trate de la materia física, sin embargo, de algún modo trata de ella, a saber, en cuanto es necesario para redondear el estudio y consideración de su objeto, y para distinguir el acto de la potencia, y la forma completa de la incompleta, y una y otra de la materia; y, finalmente, para colo-

42. *Quomodo per materialem.*— De causa tandem materiali Soncinas, IV Metaph., q. 15, absolute negat metaphysicam demonstrare quidquam per hanc causam. Ratio eius est, quia metaphysica abstrahit ex parte obiecti a materia; ergo et principia metaphysicae abstrahunt a materia; ergo et demonstrationes. Sed haec sententia limitatione indiget, nam causa materialis ut sic, et in tota sua latitudine sumpta, latius patet quam materia sensibilis, aut intelligibilis seu quantitativa, a quibus abstrahit metaphysicae obiectum. Assumptum declaratur, nam in rebus spiritualibus vere datur causatio (ut sic dicam) materialis; substantia enim spiritualis creata vere est causa materialis suorum accidentium, et multi arbitrantur essentiam esse causam materialem existentiae, et naturam personalitatis, et terminum, actionis quae ad illum tendit. Quamquam ergo demus metaphysicam non uti materia propriissime dicta in demonstrationibus suis, negari tamen non potest quin saepe utatur causa materiali, vel ad affirmandum, vel ad negandum aliquid. Priori modo demonstrat, verbi gratia, accidentia angelica esse immaterialia, indivisibilia, et tota in toto, et tota in qualibet parte, quia sunt in subiecto spirituali, etc. Posteriori autem modo demonstrat illa accidentia non creari, quia pendent a suo subiecto in fieri et conservari, et similiter ex propria definitione causae materialis demonstrat essentiam non posse comparari ad existentiam ut subiectum. Denique causalitas potentiae passivae ut sic, materialis est; pertinet autem ad metaphysicum considerare potentiam passivam, et per eam demonstrare; ergo et per materialem causam. Addo ulterius ex supra dictis de obiecto huius doctrinae, quod, licet per se et ex primario instituto non tractet de materia physica, tractat tamen aliquo modo de illa, scilicet, quatenus necessarium est ad complendam sui obiecti tractationem et considerationem, et ad distinguendum actum a potentia, et formam completam ab incompleta, et utramque a materia, ac denique ad collocandam materiam in eo gradu entis, in

car la materia en la categoría de ente que en realidad le corresponde. En este estudio, pues, hay muchas cosas que puede recoger y tratar, partiendo de la noción común de causa material, como parece claro por sí mismo y se verá por la experiencia misma. No es, por tanto, enteramente ajena de esta ciencia la demostración por medio de la causa material, aunque haya otras que se presenten más frecuentemente y parezcan ser más propias de esta doctrina.

43. Sobre la quinta propiedad, nada parece que se ha de añadir a cuanto se dijo en la conclusión anterior y en la sección precedente. Ya demostramos, en efecto, que esta ciencia es la más especulativa y que versaba acerca de cosas por sí mismas dignas de ser conocidas y deseadas; por ello, es evidentísimo que esta ciencia ha de ser apetecida y buscada por sí misma. Igualmente, se dijo antes que la felicidad natural radica en un acto de esta ciencia, y la felicidad es lo que más se desea por sí mismo.

La metafísica es, sin discusión, la primera de las ciencias

44. Y de esta propiedad fácilmente se deduce que también la sexta que asignamos a la sabiduría conviene perfectamente a la metafísica. Por ello, la demuestra Aristóteles de este modo: la ciencia que estudia las primeras causas de las cosas, especialmente la causa final y última por la que se hacen todas las cosas, es, sin discusión, la ciencia principal y que aventaja a todas las auxiliares; ahora bien, éste es, precisamente, el oficio de la metafísica; luego, ella será la que dominará a las restantes ciencias, y por este mismo título es también sabiduría.

Pero, sin embargo, hay quienes dicen que no es ésta, sino la ciencia moral y, sobre todo, la política, la que tiene esta primacía y como imperio sobre las restantes ciencias, como doctamente glosó Fonseca sobre este pasaje de Aristóteles. En efecto, la misión de preceptuar y dominar entre las virtudes intelectuales, ha de ser atribuída a las ciencias prácticas más bien que a las especulativas, porque preceptuar es acto práctico; ahora bien, la filosofía moral es una ciencia práctica, y en ella la parte principal es la política, que ordena todas las cosas con vistas al bien común de la república; luego...

Y se confirma esto, porque según el orden racional debido, no hay que subordi-

quo vere constituenda est: in hac vero tractatione multa potest ex ratione communi causae materialis colligere ac demonstrare, ut per se notum videtur, et ex ipso usu constabit. Non est ergo omnino aliena ab hac scientia demonstratio per materialem causam, quamvis aliae frequentius occurrant, magisque propriae huius doctrinae esse videantur.

43. De quinta proprietate nihil occurrit addendum his quae in priori conclusione et in praecedenti sectione dicta sunt. Ostensum est enim scientiam hanc esse maxime speculativam, et versari circa res propter se maxime expetendas ac cognoscendas; unde evidentissimum est hanc scientiam appetendam et quaerendam esse propter seipsam. Item dictum est naturalem felicitatem in aliquo actu huius scientiae positam esse; at felicitas maxime expetitur propter seipsam.

Metaphysica aliarum scientiarum facile princeps

44. Atque ex hac conditione facile intelligitur sextam etiam sapientiae conditionem in metaphysicam perfectissime convenire; unde Aristoteles in hunc modum eam demonstrat. Ea scientia maxime princeps est, ministrantique praeponitur, quae primas rerum causas considerat, praesertim finalem et ultimam, cuius gratia res fiunt; hoc autem est metaphysicae munus; illa ergo est quae dominabitur reliquis disciplinis; ergo hoc etiam titulo ipsa est sapientia. At vero dicunt aliqui, non hanc, sed moralem scientiam, praesertim politicam, habere hunc principatum, et quasi imperium in caeteras scientias, ut docte Fonseca ad hunc Aristotelis locum annotavit. Etenim praecipere ac dominari inter intellectuales virtutes, practicis potius quam speculativis tribuendum est; praecipere enim practicus actus est; et philosophia moralis practica est, et in ea praecipua est politica, quae in ordine ad commune reipublicae bonum cuncta praecipit; ergo. Et confirmatur, nam iuxta debitum rationis ordinem non boni mores

nar las buenas costumbres a la ciencia, sino la ciencia a las buenas costumbres, y, por consiguiente, aquella ciencia que procura las buenas costumbres debe mandar sobre aquella que se detiene en la sola especulación.

Pero estas razones, si prueban algo, valen más bien acerca de la prudencia que de la filosofía moral, porque ordenar pertenece a la prudencia y no a la filosofía, y procurar las buenas costumbres ni a la filosofía ni a la prudencia les conviene propiamente, sino a la voluntad y sus virtudes.

Además, prueban ciertamente estas razones que la prudencia es más perfecta en cuanto virtud moral y que por esta razón impera en la práctica, y por consiguiente, podemos conceder gratuitamente que la filosofía moral precede, en cierto modo, a las restantes ciencias especulativas en orden a las buenas costumbres; pero de ningún modo prueban aquellas razones que absoluta y simplemente sea más perfecta la prudencia que la metafísica, o que en el orden de virtudes intelectuales tenga el primado la filosofía moral.

45. Es preciso, pues, distinguir dos cosas en las ciencias, a saber, la contemplación de la verdad, o juicio y fuerza infalible o rectitud para alcanzarla; y el buen uso de tal ciencia y sus actos, en cuanto son libres y pueden ejecutarse o no ejecutarse, bien o mal, por un fin honesto y con las debidas condiciones. La primera razón es esencial en la ciencia como tal; más aún, en general es lo que ante todo conviene esencial y primariamente a toda virtud intelectual, aunque la virtud práctica ordene después a la operación el conocimiento y juicio de la verdad, lo cual no pertenece ya a la mayor perfección de la ciencia como tal, sino que es más bien un indicio de menor perfección, como enseña Aristóteles en el *Proemio* de la *Metafísica*, y quizás trataremos nosotros después al estudiar las cualidades y hábitos de la mente.

La segunda razón, sobre el uso de la ciencia, a saber, que sea honesto o útil a la república o a otros fines, es accidental a la ciencia en cuanto tal, aunque sea de suma necesidad para el hombre. Por consiguiente, imponer a la ciencia un uso orientado en este segundo sentido pertenece inmediatamente a determinadas virtudes y a la prudencia, y para tal imperio sirven más las ciencias morales que la metafísica; y esto propiamente se llama imperio práctico, porque considera la

ad scientiam, sed scientia ad bonos mores referenda est; scientia ergo illa quae bonos mores procurat, ei imperare debet quae in sola rerum speculatione sistit. Sed hae rationes si quid probant, potius de prudentia quam de morali philosophia procedunt, nam praecipere ad prudentiam pertinet, non ad philosophiam, intendere autem bonos mores nec philosophiae, nec prudentiae proprie convenit, sed voluntati et virtutibus eius. Deinde probant quidem illae rationes prudentiam esse perfectiorem in ratione virtutis moralis, et sub ea ratione practice imperare, et consequenter dare etiam gratis possumus in ordine ad bonos mores aliquo modo praeire caeteris scientiis speculativis moralem philosophiam; non autem probant rationes illae, vel absolute et simpliciter esse perfectiorem prudentiam metaphysica, vel in genere virtutis intellectualis philosophiam moralem habere primatum.

45. Oportet ergo in scientiis duo distinguere, scilicet, veritatis contemplationem seu iudicium et infallibilem vim seu rectitudinem attingendi illam, et bonum usum talis scientiae et actuum eius, quatenus liberi sunt, et bene vel male, et propter honestum finem, et cum debitis circumstantiis possunt fieri aut non fieri. Prior ratio est essentialis scientiae, ut sic; immo in universum omni virtuti intellectuali hoc per se primo convenit, quamvis practica virtus ulterius ipsam veritatis cognitionem et iudicium ordinet ad opus, quod non pertinet ad maiorem perfectionem scientiae ut sic, sed potius est indicium minoris perfectionis, ut hic Aristoteles docuit in prooemio Metaphysicae, et fortasse inferius id attingemus, tractando de qualitatibus et habitibus mentis. Posterior ratio, scilicet, usus scientiae, quod nimirum sit honestus, vel reipublicae utilis, vel ad alios fines, est accidentalis scientiae ut sic, licet sit maxime necessaria homini. Imperare igitur scientiae usum hoc posteriori modo proxime spectat ad virtutes aliquas et ad prudentiam, et ad idem imperium magis conferunt scientiae morales quam metaphysica, et hoc proprie vocatur imperium practicum, quia respicit opus scientiae,

obra de la ciencia más como obra de la voluntad que del entendimiento, porque el uso está activamente en la voluntad, aunque a veces la ejecución se encuentre en el entendimiento.

Pero dirigir las ciencias en el primer sentido, a saber, para el conocimiento de la verdad, pertenece primera y principalmente a la metafísica, de la que ellas, en cierto modo, toman sus principios, el conocimiento de sus términos y los objetos o esencias de sus objetos, conforme a lo que se explicó anteriormente. Y por razón de esta dirección e independencia puede decirse que la metafísica impera sobre las otras ciencias con imperio más especulativo que práctico; por razón del cual, ella misma sobresale absolutamente, como ciencia y sabiduría.

Añado, finalmente, que si la metafísica se considera en cuanto que la felicidad natural del hombre consiste en un perfectísimo acto suyo, así se ordenan a ella como a su fin no sólo las otras ciencias, sino también las virtudes morales y la prudencia, ya que todas estas cosas van ordenadas a la felicidad del hombre, y todas las acciones pueden referirse muy bien a este fin, a saber, a disponer al hombre y hacerle capaz de la divina contemplación que formal o elicitivamente pertenece a esta ciencia, aunque deba llevar anejo el amor que suele nacer de tal contemplación. Y también por esta razón, concluye Aristóteles que esta ciencia impera sobre las demás, porque contempla el bien supremo y el último fin absolutamente; y así como entre las artes que se subordinan a un cierto fin, la que considera el fin supremo es en ese orden la arquitectónica y la que manda sobre las otras, así la metafísica, que considera absolutamente el último fin de las ciencias, de todas las artes y de la vida humana entera, se dice que impera sobre todas y es la primera de todas, no porque mande propia y prácticamente, sino de un modo como virtual y eminente. Efectivamente, la metafísica no procede mostrando prácticamente de qué modo ha de ser obtenido tal fin, o cómo han de ser dirigidas hacia él las demás ciencias y, por esto, no impera propia y formalmente; pero muestra, sin embargo, el fin al que se han de dirigir todas las cosas y enseña que ése es el fin último de todas las cosas, y por ello, de parte de la

magis ut est opus voluntatis quam intellectus, usus enim est active in voluntate, quamvis interdum exsecutio sit in intellectu. At vero dirigere scientias sub priori ratione, scilicet, ad veri cognitionem, per se primo ac maxime pertinet ad metaphysicam, a qua quodammodo accipiunt principia, et terminorum cognitionem, et obiecta, seu quidditates suorum obiectorum, iuxta ea quae in superioribus declarata sunt. Et ratione huius directionis et independentiae dici potest metaphysica imperare aliis, imperio potius speculativo quam practico; ratione cuius ipsa simpliciter eminet in ratione scientiae et sapientiae. Addo denique, si metaphysica consideratur quatenus in perfectissimo actu eius naturalis beatitudo hominis consistit, sic ad illam ut ad finem ordinari non solum alias scientias, sed etiam morales virtutes et prudentiam, nam haec omnia ad felicitatem hominis ordinantur, et actiones omnes ad hunc finem optime referuntur, ut scilicet, hominem disponant aptumque reddant ad divinam contemplationem, quae formaliter seu elicitive ad hanc scientiam pertinet, licet habere debeat coniunctum amorem, qui ex tali contemplatione solet nasci. Atque hac etiam ratione concludit Aristoteles scientiam hanc omnibus imperare, quia contemplatur summum bonum et ultimum finem simpliciter; sicut enim in artibus, quae ad aliquem finem subordinantur, illa architectonica est, aliisque imperat, quae supremum finem in illo ordine considerat, ita metaphysica, quae absolute contemplatur ultimum finem scientiarum, artiumque omnium, totiusque humanae vitae, dicitur imperare omnibus, esseque omnium princeps, non quia proprie et practice imperet, sed quasi virtute et eminenter. Non enim procedit metaphysica, practice ostendendo quo modo ille finis obtinendus sit, aut alia in eum dirigenda; et ideo non proprie et formaliter imperat; ostendit tamen finem in quem omnia dirigenda, eumque finem ultimum rerum omnium esse ostendit; et ideo ex parte rei cognitae, vir-

cosa conocida impera sobre las otras virtual y eminentemente, en cuanto de ella depende, y dirige todas las cosas a este último fin y bien supremo.

Solución a la duda de la subalternación de las otras ciencias a la metafísica

46. *Opinión de algunos.*— Pero aquí se nos presenta una duda acerca de esta propiedad, y es si este imperio o dirección de la metafísica sobre las demás ciencias es tal que por él se ha de decir que todas las ciencias quedan subalternadas a la metafísica. No faltaron, efectivamente, quienes juzgaron así de este imperio de la metafísica, diciendo que por él todas las ciencias quedaban subalternadas y que sólo la metafísica era una ciencia absoluta o, al menos, subalternante. Esta opinión la atribuyen algunos a Aristóteles, en el libro I de la *Física*, c. 2, y en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7; y a Platón, en el libro VII de la *República*, donde diserta acerca de la metafísica con el nombre de dialéctica. Y lo mismo insinúa Santo Tomás en su opúsculo *De natura generis*, c. 14. Otros, en cambio, niegan simplemente tal subalternación, y ésta es la opinión comúnmente admitida, como puede verse en Iavello, I *Metaph.*, c. 2; en Soncinas, libro IV, q. 9; en Soto, libro I *Physic.*, q. 11. Otros, finalmente, establecen una distinción y enseñan que en uno de los sentidos o acepciones de la palabra *subalternación*, puede la metafísica llamarse subalternante, pero lo niegan cuando se habla absolutamente. Puede verse en Fonseca, libro IV, c. 1, q. 1.

47. *Qué es una ciencia subalternada.*— Para no tropezar con la ambigüedad de los términos, convengamos en que se dice que una ciencia está propiamente subalternada a otra cuando en su ser de ciencia depende esencial o necesariamente de ella por la misma naturaleza de las cosas, de tal manera que no sería ciencia si no se uniese a la subalternante y tomase de ella la evidencia de sus principios. La razón de esto reside en que la ciencia subalternada no tiene principios por sí evidentes e inmediatos, sino conclusiones demostrables en la ciencia superior, y por esto, igual que toda ciencia depende esencialmente del hábito de los principios, así la subalternada depende de la subalternante propiamente dicha, ya que una y otra reciben la evidencia de sus principios de una causa superior.

tute et eminenter, quantum est ex se, omnibus imperat, omniaque in eum finem ac summum bonum dirigit.

Expeditur dubium de subalternatione aliarum scientiarum ad metaphysicam

46. *Aliquorum opinio.*— Hic vero dubium occurrit circa conditionem hanc, an hoc imperium vel directio metaphysicae in alias scientias tale sit, ut dicendae sint omnes scientiae ratione illius subalternari metaphysicae. Non enim defuere qui ita de hoc imperio metaphysicae existimaverint. ut ratione illius omnes scientias subalternatas, solam vero metaphysicam simpliciter, aut tantum subalternantem esse dixerint. Quam sententiam aliqui tribuunt Aristoteli, I Phys., c. 2, et lib. I Poster, c. 7; et Platoni, lib. VII de Repub., ubi de metaphysica nomine dialecticae disputat. Eamque insinuat D. Thomas, opusculo de natura generis, c. 14. Alii vero simpliciter negant hanc subalternationem; et haec est communis et recepta sententia, ut videre licet in Iavello, I Metaph., q. 2; Soncinate, lib. IV, q. 9; Soto, I Phys., q. 11. Alii denique distinctione utuntur, et sub una ratione seu usu vocis *subalternationis* docent posse metaphysicam dici subalternantem, saltem aliquo modo, simpliciter vero negant. Lege Fonsecam, lib. IV, c. 1, q. 1.

47. *Quae sit subalternata scientia.*— Ne vero in nominum ambiguitate versemur, supponamus proprie scientiam illam dici subalternatam alteri, quae essentialiter seu necessario ex natura rei ab illa pendet in esse scientiae, ita ut esse scientia non possit nisi scientiae subalternanti coniungatur, et ab illa sumat evidentiam principiorum. Ratio autem huius est, quia scientia subalternata non habet principia per se nota et immediata, sed conclusiones demonstrabiles in superiori scientia; et ideo, sicut omnis scientia ab habitu principiorum essentialiter pendet, ita subalternata a subalternante proprie dicta, quia utraque sumit a superiori virtute evidentiam principiorum. Dices: unde constat subalternatam scientiam non posse habe-

Podrá objetarse tal vez: de dónde se deduce que la ciencia subalternada no pueda tener principios evidentes por sí mismos, sino que haya de emplear como tales las conclusiones demostrables en otra ciencia. Respondemos que esto depende únicamente del significado de la palabra, pues de hecho consta que hay algunas ciencias que usan tales principios de este modo, como la medicina, la música, etc., y éstas son las que decimos que se designan con el nombre de subordinadas. Y se dice esto, porque las que tienen principios inmediatos, se subordinan próximamente y por sí al hábito de los principios, y por ello, no hay razón para que se diga que están en subordinación respecto de otra ciencia, puesto que no dependen directamente de ella. Por consiguiente, esta dependencia de una ciencia respecto de otra se designa con el nombre de subalternación.

48. *Qué condiciones se requieren para la subalternación.*— Por lo cual sucede que no existe verdadera subalternación más que entre ciencias que son diferentes, pues aunque en una misma ciencia haya dependencia de una conclusión respecto de otra, hasta llegar a los principios, con todo no se puede decir que la ciencia sea subalternada, ni en todo ni en parte, puesto que ella en bloque no se subordina a otra anterior, sino directamente al hábito de los principios; por esto únicamente puede afirmarse que una conclusión está subordinada o subalternada a la demostración de otra. Es preciso, pues, que las ciencias sean distintas y que tengan entre sí la referida dependencia y subordinación.

Pero sucede a veces que una ciencia no guarda dependencia respecto de una superior en todos sus principios, ni en la demostración de todas sus conclusiones, sino sólo en algunas, y entonces se dice que está subalternada a esa ciencia no en todo, sino en parte, o sea, con subordinación no total, sino parcial. En este sentido, por ejemplo, se dice que la geometría está subalternada a la filosofía natural, porque aunque utiliza muchos principios indemostrables, tiene otros que se demuestran en filosofía, como aquel: *De cualquier punto a cualqier otro se puede trazar una línea,* ya que esto se demuestra en la física porque los indivisibles no son inmediatos, puesto que una cantidad continua no puede componerse de indivisibles.

re principia per se nota, sed conclusiones, alibi demonstrabiles, illi esse principia? Respondetur, hoc non posse nisi ad significationem vocis pertinere; nam in re constat esse aliquas scientias quae huiusmodi utuntur principiis, ut medicina, musica, etc.; has ergo dicimus subalternatarum nomine significari. Nam illae quae principia habent immediata, proxime ac per se subordinantur habitui principiorum; et ideo non est cur respectu alterius scientiae subordinationem habere dicantur, cum ab illa per se non pendeant; haec ergo dependentia unius scientiae ab alia nomine subalternationis significatur.

48. *Quae conditiones ad subalternationem requisitae.*— Ex quo fit, ut subalternatio vera non sit nisi inter scientias diversas; nam etsi in eadem scientia sit dependentia unius conclusionis ab altera usque ad principia, non tamen ideo scientia dici potest vel in totum, vel in partem subalternata, cum absolute tota scientia non alteri scientiae priori, sed immediate habitui principiorum subordinetur, sed ad summum dici potest una conclusio subordinata vel subalternata demonstrationi alterius. Oportet ergo ut scientiae distinctae sint, et quod inter se habeant praedictam dependentiam et subordinationem. Contingit vero interdum scientiam aliquam non in omnibus suis principiis, neque in omnium conclusionum demonstrationibus, sed in quibusdam habere dictam dependentiam a scientia superiori; et tunc dicitur illi subalternata, non in totum, sed ex parte, seu partiali subordinatione, non totali; quo modo geometria dicitur subalternari naturali philosophiae, quia, licet utatur multis principiis indemonstrabilibus, aliqua tamen habet quae in philosophia demonstrantur, ut illud: *A quolibet puncto in quodlibet punctum lineam duci,* quod in physica demonstratur, quia nulla indivisibilia sunt immediata, eo quod ex indivisibilibus componi non possit continua quantitas.

49. *De dónde nace la subalternación de una ciencia a otra.*— Suele originarse esta dependencia de una ciencia respecto de otra de la subordinación de sus objetos, pues como el ser de la ciencia consiste en la relación al objeto, así también los principios están proporcionados a éste. Por lo cual, si los objetos de dos ciencias no están subordinados entre sí, como, por ejemplo, si son géneros o especies enteramente desligados, entre tales ciencias no puede haber subalternación. Es menester, por tanto, que esta subalternación se funde en los objetos, a saber, en que el objeto de una sea al mismo tiempo el de la otra, con una añadidura accidental, la cual, en el ser entitativo sea accidental, pero en el ser cognoscitivo sea de algún modo sustancial y constituya un especial objeto cognoscible. Porque cuando dos objetos de ciencias se subordinan por sí mismos, incluso en su ser real, es decir, como género y especie, o como superior e inferior esencialmente, las ciencias que tratan de tales objetos no pueden ser subalternas, al menos totalmente, porque o bien pertenecen tales objetos a la misma ciencia, si tienen enteramente el mismo grado de abstracción, o bien ciertamente, si son ciencias diversas, una y otra será subalternante, ya que las dos pueden tener sus propios principios tomados de la diferencia propia del objeto que estudian, o de su primera propiedad y por ella podrán demostrar las restantes conclusiones que se establezcan sobre las propiedades restantes. Así, la ciencia del hombre no considera las cosas que convienen al hombre en cuanto que es animal, sino sólo en cuanto racional, y en ello no se subordina a la ciencia que lo estudia como animal, porque el ser racional le conviene inmediatamente al hombre, y de este principio nacen las demás características del hombre como tal. Y si hay alguna característica que dependa de algún modo de la categoría de sensitivo como tal, o de la especial unión de lo sensitivo con lo racional, en esto la ciencia que tiene por objeto al hombre se subordinará parcialmente a la que tiene por objeto al animal, pero no absoluta y totalmente.

50. Por consiguiente, para la subalternación absoluta y total, es necesario que el objeto de la ciencia subalternada añada una diferencia accidental al de la ciencia subalternante, tal como lo hace la línea visible a la línea, o el número sonoro al número, y el cuerpo humano sanable al cuerpo humano, porque de

49. *Unde enascatur scientiae unius ad alteram subalternatio.*— Oriri autem solet haec dependentia unius scientiae ab alia ex subordinatione obiectorum; nam, sicut esse scientiae consistit in ordine ad obiectum, ita et principia sunt proportionata illi. Quapropter si obiecta duarum scientiarum non sunt inter se subordinata, utpote si sint genera vel species omnino condivisae, inter illas scientias non potest esse subalternatio. Oportet ergo ut haec subalternatio in obiectis fundetur, nimirum in eo quod obiectum unius est idem cum obiecto alterius, adiuncta aliqua differentia accidentali, quae in esse entis sit per accidens, in esse autem scibilis sit aliquo modo per se, et constituat speciale obiectum scibile. Quando enim duo obiecta scientiae per se subordinantur, etiam in esse rei, scilicet ut genus et species, vel ut superius et inferius essentialiter, scientiae de illis obiectis non possunt esse subalternatae, saltem totaliter, quia, vel pertinent ad eamdem scientiam, si in eadem omnino sint abstractione, vel certe si scientiae diversae sint, erit utraque subalternans, quia utraque habere potest propria principia sumpta ex propria differentia obiecti quod considerat, vel ex prima passione, et per illa poterit demonstrare reliquas conclusiones quae de posterioribus passionibus conficiuntur. Nam scientia de homine non considerat quae conveniunt homini ut animal est, sed tantum ut rationalis est, et in illis non subalternatur scientiae de animali, quia esse rationale immediate convenit homini, et ex hoc principio oriuntur aliae passiones hominis ut homo est. Quod si aliqua est quae pendeat ex gradu sensitivo ut sic, aliquo modo, aut ex speciali coniunctione sensibilis cum rationali, quantum ad id subalternabitur partialiter scientia de homine scientiae de animali, non tamen omnino et totaliter.

50. Ad subalternationem ergo absolutam et totalem, necesse est ut subiectum subalternatae scientiae addat accidentalem differentiam subiecto scientiae subalternantis, ut linea visualis addit lineae, numerus sonorus numero, humanum corpus sanabile humano corpori; nam ex hac coniunctione

esta agregación nace no sólo el que la ciencia que considera especialmente las propiedades que emanan de ese conjunto como tal, sea diversa de la ciencia que prescinde de tal composición y considera al objeto en sí mismo, sino también el que los principios de dicha ciencia sean conclusiones de la ciencia anterior, ya que las propiedades del compuesto nacen evidentemente de los mismos componentes y de las propiedades que tienen éstos en sí mismos y que se demuestran en la ciencia superior.

De todas estas cosas se trata ampliamente en el lib. I de los *Anal. Segundos*, c. 11; aquí sólo han sido insinuadas y cuasi sugeridas para explicar con brevedad de qué modo se comporta la metafísica respecto de las otras ciencias, incluso en cuanto a esta propiedad.

51. *Ninguna de las propiedades de la ciencia subalternante se encuentra en la metafísica.*— Por lo dicho, pues, puede verse sin dificultad que ninguna de las propiedades de la ciencia propiamente subalternante convienen a la metafísica en su relación con las demás ciencias.

En primer lugar, no hay ninguna ciencia que dependa totalmente en su ser de ciencia de la metafísica, por no depender de ella en toda la evidencia y certeza de sus principios. Tienen, pues, sus principios inmediatos e indemostrables directa y ostensiblemente, lo cual basta para que su evidencia pueda originarse inmediatamente del hábito de los principios, cosa que basta para engendrar verdadera ciencia. En efecto, aunque la metafísica pueda demostrar de algún modo aquellos principios, sin embargo, tal demostración no es absolutamente necesaria para formar un juicio evidente de ellos, ya que por sus mismos términos pueden ser conocidos con evidencia, y además, porque aquella demostración no es propiamente *a priori*, sino por reducción al imposible o, a lo sumo, por alguna causa extrínseca. La metafísica, por tanto, no es absolutamente necesaria para la evidencia de estos principios; luego, tampoco para que el hábito engendrado a partir de aquéllos sea una verdadera ciencia; luego, tal hábito no es una ciencia subalternada a la metafísica.

Por su parte, los objetos de las ciencias inferiores no están subordinados accidentalmente al ente o a la sustancia, sino por sí mismos y esencialmente, como

provenit, tum ut scientia quae specialiter considerat proprietates ex illo coniuncto ut sic manantes, sit diversa a scientia quae abstrahit ab illa compositione et subiectum secundum se considerat, tum etiam ut principia talis scientiae sint conclusiones superioris scientiae, quia nimirum proprietates talis compositi oriuntur ex ipsis componentibus, et ex proprietatibus quas secundum se habent, et in superiori scientia demonstrantur. De quibus omnibus in lib. I Post., c. 11, latius disseritur; hic vero solum insinuata et quasi delibata sunt, ut breviter explicemus quo modo metaphysica sit affecta ad alias scientias, etiam quoad hanc proprietatem.

51. *Scientiae subalternantis proprietates nullae insunt metaphysicae.*— Ex dictis igitur non obscure colligitur nullam proprietatem scientiae proprie subalternantis convenire metaphysicae respectu aliarum scientiarum. Primum enim non pendent omnino aliae scientiae in esse scientiae a metaphysica, quia non pendent in omni evidentia et certitudine suorum principiorum. Habent enim sua principia immediata, et indemonstrabilia ostensive et directe; quod satis est ut possint habere evidentiam eorum immediate ab habitu principiorum, quae sufficit ad generandam scientiam. Etenim, licet metaphysica demonstrare possit aliquo modo illa principia, illa tamen demonstratio non est simpliciter necessaria ad iudicium evidens talium principiorum, cum ex terminis possint evidenter cognosci, et illa demonstratio non sit proprie a priori, sed per deductionem ad impossibile, vel ad summum per aliquam extrinsecam causam. Metaphysica ergo non est simpliciter necessaria ad evidentiam horum principiorum; ergo neque ut habitus ex eis genitus sit vera scientia; ergo talis habitus non est scientia subalternata metaphysicae. Rursus obiecta inferiorum scientiarum non sunt per accidens subordinata enti aut substantiae; sed per se et essentialiter, ut patet in ente naturali, quod

se ve claramente en el ente natural, que es el objeto de la filosofía, y en la cantidad, que es objeto de las matemáticas. Y la razón de esto es que bajo el ente nada queda contenido accidentalmente, sino sustancialmente; y si hay alguna ciencia que se ocupa de algún ente de razón, ésta de ningún modo quedaría subordinada a la metafísica, en cuanto trata del ente real, porque el ente de razón, como tal, no está contenido en el ente real, sino que es algo primariamente diverso; sin embargo, en cuanto que la metafísica trata también del ente de razón, entonces cualquier ente de razón no accidentalmente, sino esencialmente queda subordinado al ente de razón como tal que el metafísico estudia; no hay, por tanto, aquí una subalternación propia y total.

Y esto lo demuestra también la experiencia misma, porque, de lo contrario, habría que adquirir la metafísica antes que las demás ciencias, ya que sin ella no se podría adquirir ninguna; la experiencia, sin embargo, muestra que ocurre todo lo contrario por las razones antes reseñadas, y así se hacen verdaderas demostraciones partiendo de principios conocidos por sí mismos sin la metafísica, especialmente en las matemáticas; no hay, por consiguiente, verdadera subalternación. En cambio, no es obstáculo el que alguna vez se dé subalternación en una u otra conclusión, como fácilmente puede deducirse de los principios propuestos.

52. Y si ampliando el sentido de la palabra, quiere alguien llamar subalternación a aquella excelencia y como imperio que tiene la metafísica sobre las restantes ciencias, en cuanto puede establecer y demostrar de algún modo sus principios y proyecta una gran luz sobre todas ellas, o en cuanto que incluye en su campo el último fin o felicidad del hombre, no habría que discutir con él por tratarse de una discrepancia de solo nombre, mayormente habiendo algunos graves autores que a veces usan tal locución, como puede verse en Simplicio, libro I *Phys.*, texto 8; y Temistio, en la *Paraph.* al libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 2. Aristóteles, sin embargo, no usó nunca tal modo de hablar, ni requirió esta propiedad para la razón de sabiduría, sino únicamente que domine en cierto modo a las demás ciencias, lo cual es muy diverso, como consta por lo dicho.

53. *Respuesta a una pregunta.*— Hasta aquí, por consiguiente, ha quedado suficientemente probada la segunda aserción, a saber, que la metafísica es verda-

est obiectum philosophiae, et de quantitate, quae est obiectum mathematicae. Et ratio est, quia sub ente nihil continetur per accidens, sed per se; quod si sit aliqua scientia quae agit de aliquo ente rationis, illa nullo modo subordinatur metaphysicae quatenus agit de ente reali, quia ens rationis ut sic non continetur sub ente reali, sed est primo diversum; quatenus vero metaphysica agit de ente rationis, sic quodlibet ens rationis non per accidens sed per se continetur sub ente rationis ut sic, quod metaphysicus considerat; non ergo intercedit propria et totalis subalternatio. Quod ipse etiam usus docet, alias esset metaphysica ante omnes scientias acquirenda, quoniam sine illa nulla scientia esse posset; oppositum autem habet usus propter causas supra tactas, et nihilominus verae demonstrationes fiunt ex principiis per se notis sine metaphysica, et praesertim in mathematicis; non intercedit ergo vera subalternatio. Quod autem in una vel altera conclusione intercedat interdum, id non repugnat, ut ex principiis positis facile intelligi potest.

52. Quod si extenso vocabulo quis velit subalternationem vocare illam excellentiam, et quasi imperium, quod metaphysica habet in alias scientias, quatenus earum principia potest aliquo modo stabilire et confirmare, et quatenus magnam lucem omnibus affert, vel quatenus attingit ultimum finem vel felicitatem hominis, non est cum eo contendendum, cum de nomine disceptatio sit, praesertim cum graves auctores interdum eo genere locutionis utantur, ut videre licet in Simplicio, lib. I Phys., text. 8; et Themist., in Paraph. ad I lib. Poster., c. 2; Aristoteles vero nunquam est usus illo loquendi modo, neque illam proprietatem ad rationem sapientiae requisivit, sed solum ut aliis scientiis quodammodo dominetur, quod longe diversum est, ut ex dictis constat.

53. *Interrogationi respondetur.*— Hactenus ergo satis probata est secunda assertio, metaphysicam, scilicet, esse veram sapien-

dera sabiduría. Pero podrá tal vez preguntarse cómo se compaginan la primera y la segunda aserción, ya que Aristóteles, en los libros de la *Etica,* coloca a la ciencia y a la sabiduría como especies opuestas entre sí bajo el género de la virtud intelectual, y nosotros, en cambio, llamamos a la metafísica ciencia y sabiduría simultáneamente.

Esto se soluciona fácilmente, si decimos con Santo Tomás en la I-II, q. 57, a. 2, ad 1, que la sabiduría se distingue de la ciencia, no porque ella misma no sea ciencia, sino porque dentro de la extensión de ésta, goza de una especial categoría y dignidad. De lo cual se deduce que la ciencia se toma en un doble sentido: uno, genérico, en cuanto significa hábito adquirido por demostración, como se define en el libro I de los *Analíticos Segundos,* c. 2, donde por esto mismo no se hace ninguna mención de la sabiduría en particular, ya que sólo trata de la ciencia bajo aquella razón general que incluye también a la sabiduría, y a este sentido aludía la primera afirmación propuesta por nosotros. En otro sentido se toma la ciencia más estrictamente, en cuanto significa un hábito que sólo versa sobre conclusiones demostrables y no sobre los principios mismos; es decir, como hábito que es solamente ciencia y de ningún modo inteligencia, precisamente según el sentido en que Aristóteles dijo que la sabiduría es inteligencia y ciencia; y en este sentido la ciencia se distingue de la sabiduría, y mantenemos nosotros que la metafísica no es ciencia de esa clase, sino sabiduría.

SECCION VI

Si, de entre todas las ciencias, es la metafísica la más apetecida por el hombre con apetito natural

1. *Motivo de proponer la cuestión.*— Propongo esta cuestión principalmente a causa del *Proemio de la Metafísica* de Aristóteles, para declarar, con ocasión del mismo, algunas cosas que puedan quedar todavía inexplicadas allí, de tal modo que así ni las pasemos por alto enteramente, ni sea preciso que tengamos que volver a ellas nuevamente. La exposición de esta duda ayudará tam-

tiam. Interrogabit vero aliquis quo modo prior et posterior assertio cohaereant; nam Aristoteles in Ethicis scientiam et sapientiam ponit species condistinctas sub genere virtutis intellectualis; nos vero doctrinam hanc simul facimus scientiam et sapientiam. Hoc autem facili negotio expeditur, si dicamus cum D. Thoma, I-II, q. 57, a. 2, ad 1, sapientiam condistingui a scientia, non quia scientia non sit, sed quia in latitudine scientiae habeat specialem gradum et dignitatem. Unde fit scientiam dupliciter sumi: uno modo generice, ut dicit habitum per demonstrationem acquisitum, ut in I Poster., c. 2, definitur, ubi hac ratione nulla mentio fit sapientiae in particulari, quia solum agitur de scientia sub illa generali ratione, sub qua sapientiam complectitur, et sic procedit prior assertio a nobis posita. Alio modo accipitur scientia magis stricte, prout dicit habitum, qui solum versatur circa conclusiones demonstrabiles, et non circa ipsa principia, id est, pro habitu, qui solum scientia est, et nullo modo intellectus, ad eum utique sensum quo Aristoteles dixit sapientiam esse intellectum et scientiam, et in hoc sensu scientia distinguitur a sapientia, et sic dicimus metaphysicam non esse scientiam huiusmodi, sed sapientiam.

SECTIO VI

Utrum inter omnes scientias metaphysica maxime ab homine appetatur appetitu naturali

1. *Ratio proponendi quaestionem.*— Hanc quaestionem praecipue propono propter Aristotelem in prooemio Metaphysicae, ut occasione illius nonnulla declaremus, quae ex illo prooemio declaranda supersunt, ne aut ea omnino praetereamus, aut necessarium nobis sit ad ea iterum redire. Confert etiam huius dubitationis expositio ad

bién para encarecer más aún la dignidad de esta doctrina, porque es la más conforme con la naturaleza del hombre en cuanto racional, o mejor aún, porque es su perfección natural suprema.

2. Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica,* c. 1 y 2, parece que se inclina decididamente por la respuesta afirmativa a esta pregunta, a saber, que el apetito natural del hombre es atraído en sumo grado por la metafísica; para demostrarlo, antepone aquel axioma: *Todo hombre desea naturalmente saber.*

Cuál es el sentido del enunciado: todo hombre desea naturalmente saber

3. *Qué es apetito innato y elícito.*— En este punto hay que aclarar primeramente el sentido del texto de Aristóteles, y después, la verdad de la proposición. Tres son, por consiguiente, los términos que hay que declarar en esta proposición; el primero es "apetecer" o "desear". Y sobre esto, hay que suponer en primer lugar la distinción corriente del apetito en dos clases: innato y elícito. El primero se llama apetito de forma impropia y metafórica, porque propiamente no es otra cosa que la natural propensión que tiene cada cosa hacia un bien, inclinación que en las potencias pasivas no es más que la capacidad natural y la proporción con su perfección, y en las activas, en cambio, es la misma facultad natural de obrar. Así, pues, en todas estas cosas se ve que el apetito no añade nada a la naturaleza misma del ser o a la facultad próxima, en virtud de la cual le conviene tal apetito. Ni se puede distinguir en este apetito acto primero y segundo, porque apetecer de este modo no es obrar, sino sólo tener una propensión innata, tal como la que tiene la gravedad hacia el centro, aunque no obre nada.

El apetito elícito es propiamente apetito, porque se inclina al bien como bien, y puede apetecerlo por un acto propio. Por lo cual, hay dos cosas en este apetito (hablamos de las criaturas): una es la facultad de apetecer y otra la apetición misma. La primera retuvo ya el nombre de apetito, y se divide en sensitivo y racional. Este apetito, como tal, es también innato, si se toma la palabra "innato" en general, ya que fué dado con la misma naturaleza y tiene natural propensión a su objeto y a su acto. Pero como de tal forma es innato que es también elicitivo

dignitatem huius doctrinae amplius commendandam, ex eo quod naturae hominis, ut rationalis est, maxime est conformis, vel potius summa naturalis eius perfectio.

2. Aristoteles ergo, lib. I Metaphysicae, c. 1 et 2, videtur directe intendere partem affirmantem huius dubii, nimirum naturalem hominis appetitum maxime ad metaphysicam attrahi. Quod ut persuadeat, praemittit axioma illud: *Omnis homo naturaliter scire desiderat.*

Quis sit sensus illius pronuntiati: Omnis homo naturaliter scire desiderat

3. *Quis sit appetitus innatus.— Quis elicitivus.—* Circa quod imprimis sensum Aristotelis exponere oportet, deinde propositionis veritatem. Tres ergo termini in illa propositione declarandi sunt: prior est appetere vel desiderare. Circa quem supponenda est primo vulgaris distinctio duplicis appetitus, innati et elicitivi. Prior improprie ac metaphorice dictus est appetitus; proprie vero nihil aliud est quam naturalis propensio, quam unaquaeque res habet in aliquod bonum, quae inclinatio in potentiis passivis nihil aliud est quam naturalis capacitas et proportio cum sua perfectione, in activis vero est ipsa naturalis facultas agendi. Itaque in his omnibus appetitus non addit aliquid ultra ipsam rei naturam, vel proximam facultatem, ratione cuius convenit rei talis appetitus. Neque in hoc appetitu distingui potest actus primus et secundus, quia hoc modo appetere non est agere aliquid, sed solum habere innatam talem propensionem, qualem habet gravitas ad centrum, etiamsi nihil agat. Appetitus elicitivus est proprie appetitus, quia fertur in bonum ut bonum, illudque per proprium actum potest appetere. Unde duo sunt in hoc appetitu (loquimur in creaturis): unum est facultas appetendi, aliud appetitio ipsa. Primum retinuit iam nomen appetitus, qui in sensitivum et rationalem dividitur; et hic appetitus ut sic, etiam est innatus, si generatim de innato loquamur, quia cum ipsa natura datus est, et habet naturalem propensionem ad suum obiectum et ad suum actum. Quia vero ita est innatus ut sit etiam elicitivus

de la apetición actual, por la cual tiende formalmente al bien en cuanto que es bien, así es con toda propiedad apetito y se distingue, por ello, del apetito puramente innato y del metafórico; en este sentido se ha de tomar, pues, la primera división. Lo segundo, es decir, el acto de apetecer, que propiamente se llama apetición, o apetito elícito, no es otra cosa que el acto producido por el apetito eliciente, que ama o desea el bien. Este apetito no es nunca innato, al menos en nosotros, de quienes ahora tratamos; pero a veces es natural, como más abajo declararé de propósito.

4. *Cuántas acepciones tiene "natural".*— El segundo término que tenía que ser explicado era "naturalmente"; pues el apetito se puede llamar natural en múltiples sentidos: a veces, se llama natural lo que ha sido dado por la misma naturaleza y no ha sido realizado por ejemplo, por una acción o efectuación propia del hombre mismo. En este sentido, todo apetito innato es natural, incluso el mismo apetito elicitivo; pero no lo es, sin embargo, el apetito o acto elícito, como consta suficientemente por la exposición que se ha dado de los términos. Otras veces, en cambio, se llama natural lo que se hace necesariamente según la intrínseca propensión de la naturaleza, aunque absolutamente y en sí no haya sido dado por la naturaleza, sino producido por el que apetece; en este sentido es apetito natural del hombre el hambre o la sed cuando le falta la comida o la bebida, y en este sentido el apetito elícito puede ser natural, y en el caso del apetito sensitivo lo es siempre de suyo; en la voluntad, en cambio, aunque a veces tal apetito sea natural, con todo no lo es siempre, por ser libre. Omito que a veces se toma natural como contrapuesto a sobrenatural, en cuyo sentido, para los filósofos naturales —o sea, que proceden por la sola luz natural, como ahora lo hacemos—, todo apetito es natural, ya que el modo sobrenatural de apetecer, que resulta de la acción de la gracia, no puede investigarse con la razón natural. Algunas veces se toma natural como opuesto a violento, y es frecuente en filosofía. Y de estas dos maneras, el apetito elícito, aunque sea libre, puede decirse natural, como se ve claramente. Más todavía: en ocasiones se dice natural el apetito elícito porque es conforme con la naturaleza, y se opone al preternatural como disconforme con

actualis appetitionis, qua tendit in bonum formaliter, et quatenus bonum est, atque ita sit propriissime appetitus, ideo condistinguitur ab appetitu pure innato et metaphorico; sic enim prior divisio accipienda est. Secundum, id est, actus appetendi, qui proprie dicitur appetitio, vel appetitus elicitus, nihil aliud est quam actus elicitus ab appetitu eliciente, quod amat vel desiderat bonum; et hic appetitus nunquam est innatus, saltem in nobis, de quibus in praesenti agimus; interdum vero est naturalis, ut inferius ex professo magis declarabo.

4. *Quot modis dicatur naturale.*— Alter igitur terminus exponendus erat *naturaliter;* appetitus enim naturalis multipliciter dicitur; interdum enim naturale dicitur, quod ab ipsa natura datum est, neque est effectum per propriam ipsius hominis, verbi gratia, actionem seu effectionem. Et hoc modo omnis appetitus innatus naturalis est, et ipse etiam appetitus elicitivus; non tamen appetitus seu actus elicitus, ut ex data terminorum expositione satis constat. Aliquando vero dicitur naturale, quod necessario fit ex intrinseca propensione naturae, etiamsi absolute et in se non sit a natura datum, sed ab appetente factum; et hoc modo est homini naturalis appetitus qui est fames aut sitis, quando deficit cibus aut potus; qua ratione appetitus elicitus naturalis esse potest, et in appetitu sensitivo ex se semper talis est; in voluntate vero licet interdum talis appetitus sit naturalis, non tamen semper, quia libera est. Omitto interdum sumi naturale ut a supernaturali distinguitur, quo sensu apud naturales philosophos, seu procedendo ex solo lumine naturae, ut nunc loquimur, omnis appetitus naturalis est, nam supernaturalis appetendi modus, qui per gratiam fit, non potest naturali ratione investigari. Aliquando etiam sumitur naturale ut violento opponitur, ut est frequens in philosophia. Atque his etiam duobus modis appetitus elicitus, etiam si liber sit, naturalis tamen esse potest, ut per se constat. Immo interdum dicitur naturalis appetitus elicitus, hoc ipso quod est naturae consen-

la misma, aun cuando no sea violento; en este sentido es natural el apetito de la virtud y de ningún modo el del vicio. Por lo cual, resulta finalmente que se dirá con mucha más razón natural aquel apetito al que la misma naturaleza impone necesidad; y, por ello, el apetito necesario, aunque sea elícito, puede, con toda razón, llamarse natural.

5. Suele distinguirse en este apetito una doble necesidad; a saber: en cuanto al ejercicio y en cuanto a la especificación. La primera se da cuando el apetito vital produce o ejerce necesariamente el acto de apetecer. Esto se ve fácilmente en el apetito sensitivo; en el racional, en cambio, no se encuentra en esta vida, sino solamente en la bienaventurada y sobrenatural, que no pertenece a nuestra consideración. La segunda consiste en que aunque la voluntad no ejercite el acto de apetecer por necesidad, con todo si lo ejerce, apetece necesariamente y no se aparta de un objeto, y tal acto se llama necesario en cuanto a la especie, y no en cuanto al ejercicio; y por esta necesidad se llama natural y se diferencia del acto que es totalmente libre, tanto en su ejercicio como en su especificación, que es el modo como la voluntad apetece el bien en común. Y con esto queda ya suficientemente aclarada la ambigüedad de la palabra.

6. *Diversos sentidos de "ciencia".*— La tercera palabra es *ciencia* o *saber,* que Aristóteles emplea en sentido indefinido. Puede tomarse en general como cualquier conocimiento o inteligencia de la verdad, pero sobre todo como el que es perfecto y realiza la razón propia de ciencia, igual que se afirma que saber es conocer la cosa por sus causas con evidencia y certeza. Y de la ciencia entendida en este sentido aún se puede hablar sea indefinidamente, sea en abstracto, ya distributivamente de todas las ciencias o singularmente de alguna; todas ellas son variedades de ciencia que difieren no poco entre sí.

7. *El hombre apetece todas las ciencias.*— Comenzando, pues, la explicación de aquel principio general por este último término, es cierto que Aristóteles no habla en él de una ciencia singular, como es claro por sus palabras y por la prueba de que se vale, que es general; además, se ve también por su intención, puesto que toma este principio general para descender después hasta esta ciencia en

taneus, et opponitur ei, quod est praeternaturale tamquam naturae dissonum, etiam si violentum non sit; quo modo appetitus virtutis naturalis est, vitii autem minime. Quo tandem fit ut multo magis naturalis dicatur appetitus ille ad quem ipsa naturae propensio necessitatem infert; et ideo appetitus necessarius, tametsi elicitus, naturalis merito vocari potest.

5. Duplex autem necessitas huius appetitus distingui solet, scilicet, quoad exercitium, et quoad specificationem. Prior est, quando appetitus vitalis ex necessitate elicit seu exercet actum appetendi; quae necessitas in appetitu sensitivo facile reperitur; in rationali vero non invenitur in hac vita, sed solum in beata et supernaturali, quae ad nostram considerationem non spectat. Posterior in hoc consistit, quod, licet voluntas non exerceat actum appetendi ex necessitate, tamen si exercet, necessario appetit et non refugit tale obiectum, et talis actus vocatur necessarius quoad speciem, non quoad exercitium; et secundum eam necessitatem dicitur naturalis, et recedit ab actu omni ex parte libero, quoad exercitium scilicet et specificationem, quomodo voluntas appetit bonum in communi. Ex his ergo satis clara manet illius vocis ambiguitas.

6. *Scientia quot modis dicatur.*— Tertia vox est *scientia* seu *scire,* quae ab Aristotele indefinite sumitur; et potest generatim sumi pro quacumque cognitione seu intelligentia veritatis, sed praesertim pro illa quae perfecta est, et propriam rationem scientiae habet, prout scire dicitur esse rem per causam cognoscere cum evidentia et certitudine. Et de scientia etiam hoc modo sumpta loqui possumus, vel indefinite, vel abstracte, vel distributive de omnibus scientiis, vel singulariter de aliqua, qui modi loquendi de scientia non parum inter se discrepant.

7. *Omnes scientias appetit homo.*— Incipiendo ergo ab hoc ultimo termino, certum est Aristotelem in illo generali dogmate non loqui de aliqua singulari scientia, ut patet, tum ex verbis eius, tum ex probatione, quae generalis est, tum denique ex intentione; assumit enim hoc generale principium, ut inde ad hanc scientiam in particulari de-

particular. Y esta razón prueba además que aunque las palabras de Aristóteles sean indefinidas, con todo, por ser doctrinales, equivalen a universales, de tal forma que el sentido es que todos los hombres, naturalmente, apetecen cualquier ciencia, ya porque este apetito no se origina por un motivo peculiar de una ciencia en cuanto es ésa tal, sino por la razón de ciencia en cuanto tal; ya también, porque, de lo contrario, no se pasaría con bastante eficacia en dicho raciocinio desde el lenguaje indefinido al singular. Esta es, por consiguiente, la mente de Aristóteles; y por lo que digamos a continuación se verá fácilmente que tal afirmación es verdadera en este sentido.

8. *Las apetece con apetito innato.*— Muchos expositores, principalmente Escoto y su escuela, piensan por su parte que en este lugar Aristóteles habla del apetito innato, y tampoco Santo Tomás se aparta de este parecer, por lo que le siguen Iavello y Flandria. Y no se puede poner en duda que en tal sentido la proposición es muy verdadera, como lo confirma Santo Tomás con varias razones, que se pueden resumir en ésta: todas las cosas naturalmente apetecen su perfección, operación y felicidad, y la ciencia se refiere al hombre de todos estos modos, puesto que es una gran perfección suya y su operación, y en ella consiste su felicidad.

En este razonamiento, los dos primeros miembros son comunes a todas las ciencias, y el tercero es propio de ésta, como diremos. Por lo cual, también juzgo yo que Aristóteles no excluyó este sentido, sino que más bien lo supuso. Ahora bien: que se refiriera solamente a éste no me parece ni necesario ni verdadero. Esto puede colegirse por el sentido propio de sus palabras; en efecto, del afecto y amor de los sentidos deduce el apetito de la ciencia; y habla abiertamente del amor de los sentidos por un acto elícito, pues esto es lo que propiamente significa amor, y más abajo afirma igualmente que el sentido de la vista lo anteponemos a todos, naturalmente con amor elícito. Y aunque podría decirse que es verdad que Aristóteles, en esa exposición, habla del acto elícito y de él colige el apetito natural, ciertamente esa deducción no sería buena si de algún modo no supusiese que aquel amor elícito es también de algún modo natural. Efectivamente, no se puede deducir el apetito natural de cualquier apetito elícito, pues a veces apetecemos con un acto de la voluntad cosas que a la misma naturaleza le repugnan,

scendat. Atque haec ratio ulterius concludit, quod, licet Aristotelis verba indefinita sint, tamen cum sint doctrinalia, aequivalent universalibus, ita ut sensus sit omnes homines naturaliter appetere quamcumque scientiam: tum quia non ex peculiari ratione alicuius scientiae ut talis est oritur hic appetitus, sed ex ratione scientiae ut sic; tum etiam quia alias non satis efficaciter procederetur in eo discursu ab indefinito sermone ad singularem. Haec est ergo mens Aristotelis; eamque sententiam in eo sensu veram esse patebit facile ex dicendis.

8. *Appetitu innato.*— Rursus existimant multi expositores hic, praesertim Scotus et sequaces, Aristotelem loqui de appetitu innato; nec D. Thomas ab ea sententia abhorret, unde illam sequuntur Iavellus et Flandria. Neque est dubium quin eo sensu verissima sit propositio, quam variis rationibus D. Thomas confirmat. Summa eorum est, quia omnis res naturaliter appetit suam perfectionem, operationem et felicitatem; sed omnibus his modis comparatur scientia ad hominem; est enim magna perfectio eius, et operatio ipsius, et in ea eius felicitas consistit. In qua ratione duo priora membra communia sunt omnibus scientiis, tertium vero est huius proprium, ut dicemus. Unde etiam existimo Aristotelem non exclusisse hunc sensum sed supposuisse potius. Quod autem in illo solo locutus fuerit, nec necessarium videtur, nec verum. Quod ex proprietate verborum eius colligi potest; nam ex sensuum dilectione et amore collegit scientiae appetitum; loquitur autem aperte de amore sensuum per actum elicitum; id enim proprie amor significat, et inferius similiter ait quod sensum visus caeteris anteponimus, nimirum in elicito amore. Et quamquam dici posset verum esse Aristotelem in ea ratione loqui de actu elicito, et ex illo colligere appetitum naturalem, certe ea collectio bona non esset, nisi supponeret illum elicitum amorem esse etiam aliquo modo naturalem, quia non ex quolibet appetitu elicito colligi potest appetitus naturalis; nam interdum appetimus actu voluntatis quae

como, por ejemplo, la muerte; luego, si del apetito elícito deduce Aristóteles el natural, supone que el mismo elícito es al propio tiempo natural, y si el amor elícito de los sentidos es natural, mucho más el amor de la ciencia.

9. *También con apetito elícito.*— Hay que afirmar, por consiguiente, que el hombre ama la ciencia también con apetito elícito. Esto prueban los argumentos de Santo Tomás que hemos insinuado, pues valen igualmente del apetito elícito y de la gravitación natural, porque también el hombre con ese apetito apetece naturalmente su perfección, operación y felicidad; y la ciencia es la operación más perfecta del hombre, porque o bien es ya la felicidad misma o es algo muy necesario para la felicidad y provecho de esta vida. Pues si la ciencia es contemplativa, la felicidad consiste en la más perfecta operación suya, como se dice en el libro X de la *Etica*, c. 6; y todas las ciencias especulativas sirven a aquélla superior, y en todas ellas hay una gran satisfacción, porque la contemplación es lo mejor de todo, como se dice en el libro XII de la *Metafísica*, texto 39. Las ciencias prácticas, por su parte, son muy necesarias o muy útiles para el provecho de la vida presente.

Exposición de la doctrina de Aristóteles sobre el amor a la vista y a los demás sentidos

10. Confirma muy bien todo lo dicho el razonamiento de Aristóteles sobre el amor a los sentidos y principalmente al de la vista.

Dos cosas mantiene Aristóteles en dicho razonamiento: lo primero, que en el amor a los sentidos, damos preferencia a la vista; lo segundo, que la razón de esto es que la vista es el sentido que más sirve para la adquisición de la ciencia. De lo cual deduce lo tercero, a saber, que el amor de la ciencia es mayor y más natural que el de la vista y demás sentidos. Consecuencia que parece evidente por sí misma como fundada en aquel principio: *Aquello por lo que una cosa es tal, aquello mismo lo es más.*

Pero la primera de estas proposiciones ha de ser entendida con precisión, si se quiere hacer la comparación como es debido. Porque, el tacto puede hallarse sin vista, pero no al contrario, ya que el tacto es el primer sentido de todos y el fun-

ipsi naturae repugnant, ut mortem verbi gratia; ergo, si ex appetitu elicito colligit Aristoteles naturalem, supponit ipsum elicitum esse etiam naturalem; quod si amor elicitus sensuum est naturalis, multo magis amor scientiae.

9. *Appetitu etiam elicito.*— Dicendum est ergo hominem appetitu etiam elicito scientiam amare. Hoc probant rationes insinuatae ex D. Thoma; illae enim aeque procedunt de appetitu elicito, et de pondere naturae, quia etiam homo hoc appetitu appetit naturaliter suam perfectionem, operationem, et felicitatem; sed scientia est perfectissima hominis operatio, et vel est felicitas ipsa, vel ad felicitatem et commodum huius vitae maxime necessaria. Nam si sit contemplativa scientia, in perfectissima eius operatione felicitas consistit, ut dicitur lib. X Ethic., c. 6; aliae vero scientiae speculativae illi superiori deserviunt, et in omnibus est magna quaedam iucunditas; nam contemplari optimum est, XII Metaph., text. 39. Practicae vero scientiae ad commoda etiam huius vitae necessariae sunt, vel valde utiles.

Exponitur doctrina Aristotelis de visus aliorumque sensuum dilectione

10. Praeterea discursus Aristotelis ex dilectione sensuum, et praesertim visus desumptus, optimus est ad idem confirmandum. Duo autem sumit Aristoteles in eo discursu: primum est, quod in dilectione sensuum visum anteponimus; secundum est causam huius esse, quia ad scientiam maxime deservit. Ex quibus infert tertium, scilicet amorem scientiae esse maiorem magisque naturalem, quam ipsius visus aliorumque sensuum. Quae consecutio videtur per se evidens, et fundata in eo principio: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Prima autem propositio assumpta imprimis intelligenda est cum praecisione, ut recte fiat comparatio; tactus enim inveniri potest sine visu, non vero e contrario, quia tactus est omnium sensuum primus, aliorumque fun-

damento de los demás. Por lo cual, si se destruye el tacto, no puede permanecer naturalmente la vista, ya que ni siquiera la vida se conserva sin tacto, como se ve en el libro III *De Anima*, c. 12, y en el libro XIII *De Sensu et Sensibus*, c. 1. Por lo tanto, la vista, en cuanto que de alguna manera incluye al tacto, es más apetecible que el tacto solo; y, por el contrario, dado que la pérdida del tacto supone la de la vista y no al revés, se ha de preferir el tacto a la vista, pues antes preferirá el hombre la conservación del tacto a la de la vista, si con la pérdida del tacto ha de ser perdida necesariamente también la vista. Pero esta comparación, entendida así, no tiene ningún valor, porque no se comparan cada uno de los sentidos entre sí sino dos con uno que está incluído en ellos; la comparación se ha de hacer, por tanto, precisivamente en lo que cada sentido por sí mismo aporta.

11. *Comparación de la vista con el oído.*— Además, hay que notar que Aristóteles indica aquí un doble amor a los sentidos. Uno, por su utilidad, y otro, por el conocimiento. El primero es el más conocido comúnmente, y con el nombre de utilidad puede entenderse toda ventaja del cuerpo que pertenece a su conservación, al placer o a otras operaciones de la vida humana.

El segundo amor es mucho más propio del hombre, y con referencia a él se compara aquí la vista con los demás sentidos, y se antepone a ellos. Esto lo prueba Aristóteles basándose en la experiencia, porque —dice— cuando no vamos a ejecutar nada, anteponemos la vista a los demás sentidos. Pero la razón *a priori*, que es la que más nos interesa ahora, la da en la segunda proposición, y acerca de ella hemos de notar, en tercer lugar, que son dos los modos de adquirir la ciencia: el aprendizaje y la investigación. Para el primero es utilísimo el oído, como es evidente por sí mismo, porque las voces son signos de los conceptos y el oído es el único que percibe las voces, y aunque no es él quien percibe las significaciones, sino que es la mente, es suficiente ya que sea el órgano propio mediante el cual llegue tal signo a la mente. Pero esta ventaja no sólo es accidental, sino que es mínima; accidental, ciertamente, porque el modo de adquirir la ciencia por el aprendizaje es casi accidental, ya que hablando según la naturaleza de las cosas, supone la otra, y sólo sirve para suplir la imperfección o negligencia

damentum. Unde destructo tactu, non potest naturaliter visus manere, quia nec vita sine tactu conservatur, III de Anim., c. 12, et lib. XIII de Sensu et sens., c. 1. Quatenus ergo visus quodammodo includit tactum, appetibilior erit visus quam solum tactus; et in contrario sensu quatenus amissio tactus includit amissionem visus, et non e converso, praefertur tactus visui, quia potius eliget homo conservationem tactus quam visus, si ad amissionem tactus visus necessario amittendus est. Haec vero comparatio sic intellecta nullius momenti est, quia non comparantur singuli sensus inter se, sed duo ad unum qui in eis includitur; est ergo comparatio praecise facienda in eo quod singuli per se conferunt.

11. *Visus et auditus inter se comparantur.*— Deinde est observandum Aristotelem hic duplicem amorem sensuum indicare. Unus est ob utilitatem; alter vero propter cognitionem. Prior est per se notissimus, et sub utilitate comprehendi potest omnis commoditas corporis, pertinens vel ad conservationem eius, vel ad delectationem, vel ad alias operationes humanae vitae. Posterior amor est maxime proprius hominis, et in ordine ad hunc amorem praecipue comparatur hic visus cum aliis sensibus, eisque praefertur. Quod experimento probat Aristoteles, quia nihil (inquit) actum ipsum visum aliis anteponimus. Rationem autem a priori, et quae ad rem praesentem maxime spectat, reddit in altera propositione. Circa quam est tertio notandum, duos esse modos acquirendi scientiam, scilicet disciplinam, et inventionem. Ad priorem modum utilissimus est auditus, ut per se constat, quia voces sunt signa conceptuum; solus autem auditus voces percipit, et quamvis ipse non percipiat earum significationem, sed mens, satis est quod sit organum proprium, quo mediante tale signum ad mentem pervenit. Hic tamen excessus et est per accidens, et minimus. Per accidens quidem, quia modus acquirendi scientiam per disciplinam est quasi per accidens; nam et supponit alium, loquendo secundum naturas rerum, et solum est

humana en dedicarse a la investigación científica. Y le llamo ventaja mínima, porque también la vista sirve mucho para el aprendizaje, ya que también la palabra escrita es signo de los conceptos, y ésta se percibe por la vista; de lo cual resulta que parece que se aprenden muchas más cosas por la lectura, que se hace con la vista, que con la audición. Existe, con todo, una diferencia, y es que casi toda la utilidad que tiene la escritura puede percibirse también por el oído, y no al revés, ya que la energía, fuerza y claridad que hay en la voz para expresar los propios conceptos, no puede suplirse con la sola escritura o con la vista, y por esto leemos de algunos que, careciendo de la vista, fueron doctísimos por la sola audición de los escritos de otros, o también por la explicación o enseñanza de viva voz que se les propuso; sin embargo, que algún sordo haya llegado a ser doctísimo, no recuerdo haberlo leído y apenas creo que sea posible.

Por consiguiente, la comparación que establece aquí Aristóteles entre estos sentidos no es en orden a esta finalidad, sino en cuanto al modo de adquirir la ciencia por la propia investigación. Y en esto no cabe ninguna duda de que la vista y el tacto superan al oído y a los demás sentidos, cosa que es ya tan conocida que no necesita demostración. Sólo tenemos que decir algo brevemente de la comparación de la vista con el tacto.

12. *Comparación de la vista con el tacto.*— En cuarto lugar, hay que advertir, pues, que una cosa es hablar de lo que es señal —por decirlo así— de una mejor facultad y de una mayor aptitud para adquirir la ciencia, y otra del instrumento más apto para investigarla. Y así, el tacto en lo primero supera a la vista, porque el tacto es el sentido universal por parte del sujeto, puesto que está difundido por todo el cuerpo y es también señal de una complexión sana y armónica, de donde viene el dicho: *Las carnes delicadas son aptas para el ingenio,* que se explica más extensamente en el libro II *De Anima*, texto 24.

Pero la vista por sí misma, y como instrumento para la ciencia, supera al tacto de muchos modos. Primero, por la extensión de su objeto, ya que percibe más pormenores, como dijo aquí Aristóteles, y recorre las cosas celestes y terrestres y conoce los movimientos, acciones y figuras de las cosas más profundamente que ningún

ad supplendam imperfectionem vel negligentiam hominum in vacando scientiis inveniendis. Minimum autem excessum appello, quia etiam visus plurimum deservit ad disciplinam: nam etiam scripturae sunt signa conceptuum, et illae percipiuntur visu: unde multo plura videntur addisci lectione, quae visu fit, quam auditione [1]. Est tamen discrimen, quod tota fere utilitas scripturae potest etiam auditu percipi, non tamen e converso; ea enim energia, vis ac claritas, quae est in voce ad exprimendos proprios conceptus, non potest scriptura sola aut visu suppleri; unde legimus nonnullos carentes visu fuisse doctissimos, partim auditis solis scriptis aliorum, partim etiam explicationibus seu doctrinis viva voce sibi propositis; quod vero aliquis omnino surdus evaserit doctissimus, me legisse non memini, et vix id fieri posse existimo. Non igitur comparantur hic ab Aristotele hi sensus quoad hoc munus, sed quoad modum acquirendi scientiam per inventionem. In quo dubium non est quin visus et tactus, tam auditum quam alios sensus superent, quod adeo notum est, ut non egeat probatione; solum de comparatione visus et tactus inter se, breviter dicendum superest.

12. *Comparatio visus cum tactu.* — Est igitur advertendum quarto, aliud esse loqui de signo (ut ita dicam) melioris facultatis, maiorisque aptitudinis ad scientiam acquirendam, aliud de aptiori instrumento inveniendae scientiae; tactus enim priori ratione visum superat, quia tactus est universalis sensus ex parte subiecti, nam est per totum corpus diffusus, et est signum optimae et temperatae complexionis, unde est illud: *Molles carnes aptae sunt ingenio,* de quo latius in II de Anima, text. 24. At visus per se, et ut instrumentum ad scientiam, multis modis tactum superat. Primo in latitudine obiecti; plures enim differentias percipit, ut hic dixit Aristoteles, et circa coelestia et terrestria vagatur, et rerum motus, actiones, et figuras perspicacius cognoscit, quam ullus

[1] Lege Aristotelem, de sensu et sensibili.

otro sentido; y todas estas cosas son como las primeras señales e indicios de que nos valemos para el conocimiento de la realidad. En segundo lugar, percibe más rápidamente que los demás sentidos, a pesar de que abarca hasta las cosas más distantes, y la razón de esto es que lleva a cabo su operación de un modo más puro e inmaterial y sin alteración material. En tercer lugar, imprime más vehementemente en la imaginación las cosas que percibe, como consta por la experiencia, pues quedan éstas fijadas con más tenacidad y son evocadas más fácilmente. La causa de esto parece que está en que su operación, como más espiritual, se realiza con mayor fuerza e intensidad del alma y también con mayor cooperación de la misma fantasía. En cuarto lugar, la experiencia de la vista parece que es más cierta que la del tacto, hablando por sí y propiamente, pues aunque Aristóteles, en el libro I de la *Historia de los Animales*, c. 15, diga que el tacto en el hombre es delicadísimo, sin embargo, allí no compara los sentidos del hombre entre sí y con relación al hombre mismo, sino con los de los demás animales; y de este modo, dice que el hombre supera a los demás animales en el gusto y el tacto, a pesar de que en los otros sentidos sea superado por muchos, al menos en muchas condiciones de sensación, como, por ejemplo, el águila, en cuanto a la agudeza e intensidad de vista; pero no dice que el tacto del hombre supere a la vista en certeza. Y, por el contrario, en la sección 31 de los *Problem.*, cuestión 18, dice que el tacto trata de superar a la vista.

Así, pues, cada uno de los sentidos tiene su certeza en orden al propio y adecuado objeto, pero a veces falla en los sensibles comunes por una aplicación insuficiente; y quizás porque la vista percibe de lejos y el tacto no, sucede con más facilidad que el objeto de la vista se aplica indebidamente, y ésta se engaña. Pero en igualdad de condiciones, en cuanto a la aplicación del objeto y disposición de la potencia, no hay mayor engaño en la vista que en el tacto. Por otra parte, la vista, a causa de su inmaterialidad, percibe con más agudeza el objeto, y en este aspecto es más de fiar y, por ello, se suele usar con más frecuencia para adquirir certeza sobre las cosas sensibles.

Por consiguiente, debido a todas estas razones, es la vista absolutamente más útil para las ciencias, y por esta razón, es más estimada naturalmente; y esto,

alius sensus; sunt autem haec veluti prima signa et indicia quibus ad res cognoscendas utimur. Secundo, citius quam alii sensus percipit, cum tamen ad res etiam distantissimas sese extendat, et causa est quod puriori et immaterialiori modo, et absque alteratione materiali operationem suam perficit. Tertio, vehementius imprimit phantasiae quae percipit, quod experimento constat; nam tenacius inhaerent memoriae, et facilius postea occurrunt. Causa autem esse videtur, quod eius operatio sicut spiritualior est, ita maiori vi animae et conatu, et cooperatione etiam maiori ipsius phantasiae fit. Quarto, experimentum visus certius esse videtur experimento tactus, per se loquendo; etsi enim Aristoteles, lib. I de Histor. animal., c. 15, dicat tactum in homine esse exquisitissimum, ibi tamen non comparat sensus hominis inter se, et respectu ipsius hominis, sed cum sensibus aliorum animalium; et hoc modo ait hominem superare alia animalia in tactu et gustu, cum tamen in aliis sensibus superetur a multis, saltem in multis conditionibus sentiendi, ut ab aquila in perspicacia et fortitudine visus; non tamen ait tactum hominis superare visum in certitudine. Quin potius, sect. 31, Problem. q. 18, inquit tactum aemulari visum. Itaque quilibet horum sensuum habet suam certitudinem in ordine ad proprium adaequatum obiectum; interdum vero deficit circa communia sensibilia ex insufficienti applicatione; et fortasse quia visus eminus sentit et non tactus, ideo facilius contingit obiectum visus indebite applicari, ac visum decipi; si tamen caetera sint paria quoad applicationem obiecti et dispositionem potentiae, non magis accidit deceptio in visu quam in tactu. Et aliunde visus ob suam immaterialitatem percipit acutius obiectum, et ex hac parte certior est; ideoque frequentius adhiberi solet ad certitudinem de rebus sensibilibus accipiendam. His ergo de causis visus est simpliciter utilior ad scientias, eamque ob rem naturaliter magis diligitur; signum ergo est, ut

por tanto, es señal —como concluye Aristóteles— de que también la misma ciencia es naturalmente estimada por el hombre.

Sobre el apetito elícito de la ciencia

13. Pero hay que explicar todavía cómo hay que entender que el hombre apetece naturalmente la ciencia con apetito elícito. Pues esto no puede tomarse en el sentido de que siempre que el hombre piensa en la ciencia ha de experimentar por necesidad amor o deseo de la misma; ni tampoco en el de que no pueda ya despreciarla o dejar de querer ocuparse de ella, pues ambas cosas están en contra de la experiencia, y por lo tanto, este apetito elícito no puede ser natural en el sentido de que sea absolutamente necesario, ya en su ejercicio, ya en su especificación.

En cambio, es cierto que este apetito puede rectamente llamarse natural, en primer lugar, porque es muy conforme con la naturaleza humana y con la natural inclinación del hombre en cuanto hombre. Por ello dice con razón Cicerón en el libro II *De Finibus: La naturaleza infundió en el hombre el deseo de hallar la verdad.*

En segundo lugar, se llama natural porque es de algún modo necesario en cuanto a su especificación; porque si bien puede el hombre desdeñar la ciencia o no quererla con un apetito eficaz de conseguirla, sin embargo, puede esto suceder únicamente por causas extrínsecas o por obstáculos que accidentalmente se unen a la ciencia, a saber, por el trabajo y dificultad que tiene el estudio de la ciencia, o porque impide la búsqueda de otras cosas que el hombre necesita o hacia las que siente afición, o por otras causas semejantes; por lo cual, los más tardos de ingenio parece que son los que menos apetecen la ciencia debido a la dificultad que experimentan, que Aristóteles llamó incluso imposibilidad, en el libro VI de la *Política*, c. último.

Pero, a pesar de todo, la ciencia por sí misma no puede desagradar, y así, alejados todos estos obstáculos, es estimada con una cierta necesidad, al menos en su especificación. Y esto, ciertamente, es más verdadero aún en la ciencia en común, considerada en cuanto ciencia; pero es también verdadero de cualquier ciencia en particular, si en ella se busca el conocimiento de la verdad por sí

Aristoteles concludit, quod et ipsa scientia naturaliter ab homine diligitur.

De appetitu elicito scientiae

13. Sed quo sensu intelligendum sit hominem appetere naturaliter scientiam appetitu elicito, explicandum superest. Non enim in eo sensu hoc accipi potest, quod homo ex necessitate semper exerceat amorem vel desiderium scientiae, quoties de illa cogitat, neque quod illam spernere non possit eamque inquirere nolle; utrumque enim contra experientiam est; non ergo potest hic appetitus elicitus esse naturalis tamquam necessarius omnino, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Primum ergo certum est hunc appetitum recte dici naturalem, quod sit valde consentaneus naturae hominis, eiusque naturali inclinationi, quatenus homo est. Unde recte Cicer., II de Finib.: *Natura* (inquit) *ingenuit homini cupiditatem veri inveniendi.* Secundo, dicitur naturalis, quia est aliquo modo necessarius quoad specificationem, tum quia, licet homo possit negligere scientiam, vel nolle illam quoad appetitum efficacem quaerendi illam, id tamen solum accidere potest propter extrinsecas causas seu impedimenta quae ex accidente adiunguntur scientiae, nimirum propter laborem et difficultatem quam habet scientiae studium, aut quia impedit aliarum rerum inquisitionem, quibus homo vel indiget, vel affectus est, vel ob alias similes causas; unde rudiores ingenio minus videntur scientiam appetere ob difficultatem, quam etiam impossibilitatem vocavit Aristotel., VI Politicor., c. ultim. Arvero per sese scientia non potest displicere, atque ita, seclusis impedimentis, necessitate quadam amatur, saltem quoad specificationem. Atque hoc quidem maxime verum habet in scientia in communi quatenus scientia est; tamen etiam est suo modo verum de qualibet scientia in particulari, si in ea

misma en una determinada materia, pues esta perfección, como tal, es siempre deseable para el hombre. Y si sucede que un hombre no ama una ciencia determinada por ocuparse de otra, esto se reduce a uno de los impedimentos extrínsecos de que hablábamos, puesto que, al no poder adquirir ambas ciencias e impedir la afición a una la perfecta adquisición de la otra, omite consiguientemente la primera para lograr la segunda. Y de este modo, algunos hombres llevados por su propia complexión individual, se inclinan más por una ciencia que por otra; pero en absoluto, y apartados los impedimentos o —lo que es igual— si una de ellas no fuese obstáculo para la otra, apeteceríamos naturalmente todas las ciencias y no renunciaríamos a una por causa de la otra.

14. *Consecuencias.*— Con todo esto, fácilmente aparece también qué es este apetito en el hombre: si se trata del apetito elícito, consta que es un acto de la voluntad —eficaz o, al menos, ineficaz y de simple complacencia—, que es natural en sumo grado y que permanece incluso en aquellos que eficazmente no pretenden o escogen dedicarse a la ciencia. En cambio, si se trata de la gravitación natural, podemos considerar a ésta como inmediatamente orientada hacia la ciencia misma, y así no es otra cosa que el mismo entendimiento y su capacidad por la que mira a la ciencia como a su perfección propia. En el entendimiento, efectivamente, ocurre con el apetito de la ciencia lo mismo que sucede con el apetito de la forma en la materia prima; pues no es algo diferente de la misma materia y de su capacidad natural; y de modo parecido, en cualquier otra potencia, el apetito hacia su acto no es algo sobreañadido a la misma potencia, sino la misma aptitud y natural constitución.

Pero si se considera la natural gravitación orientada hacia la ciencia por medio del apetito elícito, entonces no es otra cosa que la voluntad humana, que está del mismo modo naturalmente orientada hacia todas las perfecciones del hombre; porque la voluntad no apetece tener la ciencia, sino que apetece naturalmente querer la ciencia para el hombre o para su entendimiento, y en este sentido decimos que esta gravitación de la voluntad se orienta a la ciencia por medio del acto elícito.

veritatis cognitio in tali materia per se spectetur; semper enim est illa perfectio per se expetibilis homini. Quod si contingit hominem unam scientiam non amare, ut alteri intendat, hoc etiam reducitur ad extrinseca impedimenta, de quibus diximus; nam quia homo non potest utramque scientiam acquirere, et unius studio ab alterius perfecta inquisitione impediretur, ideo illam omittit, ut hanc obtineat. Atque hoc modo quidam homines ex individuali et propria complexione ad unam scientiam magis afficiuntur quam ad aliam; per se tamen ac seclusis impedimentis, vel (quod idem est) si una alteram non impediret, omnes scientias naturaliter appeteremus, nec ratione unius alteram despiceremus.

14. *Illatio.*— Atque hinc facile etiam constat quid sit hic appetitus in homine; si enim sit sermo de appetitu elicito, constat esse actum voluntatis, vel efficacem, vel saltem inefficacem et per simplicem complacentiam, quae maxime naturalis est, et manet etiam in his qui efficaciter non intendunt seu eligunt scientiae vacare. Si vero sit sermo de pondere naturali, illud potest considerari ut immediate terminatum ad ipsam scientiam, et sic non est aliud quam intellectus ipse et capacitas eius, qua scientiam respicit ut propriam perfectionem. Sicut enim in materia prima appetitus ad formam non est aliud ab ipsa materia, et naturali eius capacitate, et similiter in omni alia potentia appetitus ad suum actum non est aliquid additum ipsi potentiae, sed naturalis constitutio et aptitudo, ita in intellectu se habet appetitus ad scientiam. At si consideretur pondus naturae ut terminatur ad scientiam medio appetitu elicito, non est aliud quam voluntas hominis, quae hoc modo naturaliter propensa est ad omnes hominis perfectiones; non enim appetit voluntas habere scientiam, appetit tamen naturaliter velle scientiam homini seu intellectui: et hoc modo dicimus hoc pondus voluntatis terminari ad scientiam medio actu elicito.

El apetito natural de saber llega al máximo cuando se refiere a las ciencias especulativas

15. Con todo esto queda suficientemente explicado aquel axioma general: *es innato al hombre el apetito natural de ciencia.*

Como incluído en este principio, se ha de entender también que este apetito es máximo para las ciencias especulativas que se buscan por el solo conocimiento de la verdad. Esta parece que era la intención implícita de Aristóteles en todo el desarrollo de aquel c. 1 de este *Proemio.* Y para explicar esto, distingue entre sí todas estas cosas y el orden que entre sí guardan, a saber, el sentido, la memoria, la experiencia, el arte, la ciencia —en la cual distingue tácitamente la que se busca por la obra o utilidad y la que se busca sólo por razón de sí misma— y en último lugar añade la sabiduría.

16. *Explicación de algunas frases de Aristóteles en el Proemio.*— Dice, pues, en primer lugar, que el sentido ha sido dado por la naturaleza a todos los animales, pero sin explicar lo que es —porque esto no se refiere a la cuestión presente—, ni afirma tampoco que todo sentido haya sido comunicado a todos los animales, sino sólo el sentido, indefinidamente, pretendiendo sólo suponer que éste es el grado más imperfecto del conocimiento. En segundo lugar, añade que los brutos animales tienen, además de sentido, la memoria y una como prudencia natural, y que algunos llegan inclusive a ser capaces de adiestramiento, pero participan poco o nada de la experiencia. En esto notemos que con el nombre de sentido entiende también Aristóteles el conocimiento sensitivo, que sólo se realiza en presencia del objeto, sea por medio de los sentidos internos, sea por el sentido común interior o fantasía, puesto que designa con el nombre de sentido cuanto es necesario para sentir en presencia del objeto; y como en todos es necesario algo de fantasía o imaginación, incluso para la sensación exterior, por ello, consiguientemente, es común a todos los brutos el usar de la imaginación, como lo es el sentir.

La memoria, en cambio, añade la fuerza interior de conservar las especies y de usar de ellas en ausencia de los objetos, de manera que puede uno recordar

Appetitum naturalem sciendi ad speculativas scientias esse maximum

15. Ex his ergo satis explicatum relinquitur axioma illud generale, homini innatum esse appetitum naturalem ad scientiam; sub hoc autem principio sumendum est hunc appetitum maximum esse ad scientias speculativas, quae veritatis cognoscendae gratia tantum quaeruntur. Hoc tacite videtur intendisse Aristoteles toto discursu illius capitis primi huius prooemii. Ad quod explicandum distinguit haec omnia, et ordinem eorum inter se, sensum scilicet, memoriam, experimentum, artem, scientiam, quam tacite distinguit in eam quae propter opus seu utilitatem, et eam quae propter se ipsam quaeritur, et ultimo loco adiungit sapientiam.

16. *Aliquot Aristotelis dicta in prooemio explicantur.*— Dicit ergo imprimis sensum a natura datum esse cunctis animantibus; non vero explicat quid sit, quia hoc non spectat ad praesens; nec etiam dicit omnem sensum communicatum esse omnibus animalibus, sed sensum indefinite; solumque intendit supponere hunc esse imperfectissimum gradum cognitionis. Secundo addit bruta animalia interdum praeter sensum habere memoriam, et quamdam veluti prudentiam naturalem; et aliqua ad hoc extendi, ut sint etiam disciplinabilia, parum autem vel nihil experientiae participare. Ubi adverte, nomine sensus intelligere Aristotelem etiam cognitionem sensitivam, quae solum in praesentia obiecti fit, sive per internos sensus, sive per interiorem sensum communem seu phantasiam fiat; quidquid enim ad sentiendum in praesentia obiecti necessarium est, sub nomine sensus comprehendit: est autem in omnibus necessarium aliquid phantasiae seu imaginationis ad sentiendum etiam exterius; et ideo, sicut sentire, ita etiam imaginatione uti omnibus brutis commune est. Memoria autem addit vim interiorem conservandi species et utendi illis in absentia

las cosas que percibió con los sentidos, incluso cuando no están aquéllas presentes en los sentidos externos. Por consiguiente, esta facultad dice Aristóteles que la tienen ciertos animales, no todos; pero no declara cuáles sean éstos o aquéllos en particular.

17. Sin embargo, se juzga comúnmente que tienen memoria los que propia y perfectamente pueden moverse de un lugar a otro distante, o con movimiento progresivo por tierra, o volando por el aire o nadando en el agua, pues la memoria parece que ha sido dada a los animales con este fin, para que puedan moverse hasta un lugar distante, sea con el fin de huir de las cosas nocivas, sea con el de buscar las útiles que tienen ya conocidas por experiencia. Ni se opone a esto el que algunas veces pueda el bruto moverse hasta un lugar distante sin hacer uso de la memoria, como sucede evidentemente en los recién nacidos, pues en este caso, o bien el movimiento es excitado por un objeto algo distante, o bien camina errante y como vagando.

18. *¿Tienen memoria las moscas?*— Lo que aquí dice Aristóteles acerca de las moscas, que no tienen memoria aunque se mueven a lugares distantes, es algo muy incierto, porque el indicio que mueve a Aristóteles para hacer esta afirmación, que cuando uno sacude las moscas y las aparta de un lugar, en seguida vuelven a él importunamente, resulta insuficiente, puesto que más bien pueden volver guiadas por el recuerdo del placer que allí encuentran, o por un apetito vehemente, o porque el objeto aquél está siempre presente de algún modo por la vista o el olfato, y así son atraídas hacia él con gran intensidad. Sólo puede afirmarse con certeza que carecen de memoria aquellos animales imperfectos que están provistos únicamente del sentido del tacto o del gusto, ya que no presentan señal o efecto alguno que la manifieste, ni tiene tampoco ninguna utilidad para ellos.

19. *¿Qué clase de prudencia existe en los brutos?*— Lo que Aristóteles dice de que algunos animales, junto con la memoria, tienen prudencia, hay que entenderlo en sentido metafórico y no en sentido propio, porque no discurren ni adquieren hábitos con los que juzguen lo que han de hacer, sino que la mayor parte de las veces obran guiados por el instinto natural, tal como conviene a su naturaleza en estas circunstancias concretas, y de este modo prevén también el

obiectorum, ut hoc modo recordari possit quis earum rerum quas sensu percepit, etiam cum illas praesentes non habet secundum externos sensus. Hanc ergo facultatem ait Aristoteles habere animalia quaedam, non vero omnia; non tamen declarat quaenam haec vel illa sint.

17. Communiter tamen censentur habere memoriam quae proprie ac perfecte moveri possunt de loco ad locum distantem, sive progressivo motu per terram, sive volando per aerem, sive in aqua natando; nam memoria in hunc finem data videtur animalibus, ut ad distantem locum moveri possint, vel fugiendo nociva, vel quaerendo utilia, quae aliquo modo experta sunt. Nec refert quod interdum potest brutum ad locum distantem moveri non ex aliqua memoria, ut in recens natis constat; quia vel tunc movetur ab obiecto aliquantulum distanti, vel oberrat, et quasi casu vagatur.

18. *Muscae an habeant memoriam.*— Quod vero de muscis ait hic Aristoteles non habere memoriam, etiamsi ad loca distantia moveantur, satis incertum est; nam signum quo movetur Aristoteles ad id asserendum, scilicet, quia percussae muscae, et loco pulsae, statim redeunt importune, insufficiens est, cum potius id possit accidere ex memoria delectationis quam ibi capiunt, et ex vehementi appetitu, vel quia obiectum illud semper est aliquo modo praesens per visum aut olfactum, et ideo vehementius movet. De solis ergo illis animalibus imperfectis, quae solo sensu tactus, aut etiam gustus potiuntur, certo affirmari potest carere memoria, quia nullum illius signum aut effectum habent, nec utilitatem.

19. *Qualis in brutis prudentia.*— Quod vero Aristoteles ait, bruta quaedam cum memoria habere prudentiam, non proprie, sed per translationem intelligendum est; non enim utuntur discursu, nec habitum acquirunt quo de agendis iudicent; sed quia naturali instinctu ita saepe operantur, ut tali naturae expedit hic et nunc, et ita

futuro como si verdaderamente racionaran; por eso se llaman metafóricamente prudentes.

Se podrá decir que entonces esta prudencia de los brutos no es otra cosa que el instinto natural, y que, como ese instinto lo tienen acomodado a sí todos los animales, incluso los que carecen de memoria, ¿por qué lo atribuyó Aristóteles peculiarmente a algunos de ellos? En esto, Iavello —libro I, q. 7— parece que no establece ninguna distinción entre el instinto natural y la prudencia de los brutos, y concede todo cuanto parece probar la objeción aducida, a saber, que existe en todos los brutos esta prudencia, e incluye además a Santo Tomás entre sus defensores. Pero aunque quizás sea únicamente una cuestión de diferencia de nombre, todo este modo de hablar es ajeno a la mente de Aristóteles, como lo prueba la razón propuesta antes; y además, hay casos en que está más allá del alcance de una metáfora, pues hay animales tan necios que ni siquiera metafóricamente pueden llamarse prudentes, y no sólo entre los que carecen de memoria, sino también entre los que están dotados de ella. Por esto dijo Aristóteles que no todos, sino algunos animales, junto con la memoria tenían prudencia.

Otros, en cambio, tomando esta metáfora con excesivo rigor, dicen que sólo se llaman prudentes los animales que obran valiéndose de la memoria del pasado o para prever el futuro o como para elegir algún medio. Así lo mantiene Fonseca citando allí a varios más. Pero esta restricción parece excesiva, pues no es necesaria en la metáfora tanta propiedad. Pues cuando Cristo dijo *sed prudentes como las serpientes,* lo decía no queriendo aludir a esta operación con la memoria del pasado, sino a la sagacidad natural con que la serpiente guarda su cabeza, tal como lo interpretan los Santos. Y la hormiga es tenida por prudente cuando guarda los granos para el invierno, aunque lo haga sin memoria, como sucede cuando lo hace por primera vez.

Por consiguiente, esta prudencia de los brutos es la sagacidad especial de algunos de ellos, que de tal forma van guiados por el instinto natural, que parece que imitan a la razón y prudencia del hombre, como lo dijo en general Aristóteles en el libro I de la *Historia de los Animales,* c. 5, y más en particular de muchos de ellos en el libro IX, c. 6, y siguientes; y en el VII dice que esta clase de prudencia es más frecuente en los animales inferiores que en los superiores, y aduce

provident de futuris, ac si vere ratiocinarentur, ideo per metaphoram prudentia appellantur. Dices: ergo haec prudentia brutorum nihil est aliud quam instinctus naturae; sed hunc instinctum sibi accommodatum omnia animalia habent, etiam illa quae memoria carent; cur ergo Aristoteles hoc tribuit peculiariter quibusdam brutis? Ad hoc Iavell., lib. I, q. 7, videtur nihil distinguere inter naturalem instinctum et prudentiam brutorum, et concedere totum quod ratio facta probare videtur, esse, scilicet, in omnibus brutis hanc prudentiam, eamque opinionem D. Thomae adscribit. Sed, licet fortasse sit quaestio de nomine, ille tamen modus loquendi alienus est a mente Aristotelis, ut ratio facta ostendit; estque praeter rationem metaphorae; nam quaedam sunt animalia ita stolida, ut nec per metaphoram possint prudentia appellari: non solum ex his omnibus quae memoria carent, sed etiam ex his fortasse quae memoria praedita sunt. Unde Aristoteles non omnia, sed quaedam dixit cum memoria habere prudentiam. Alii nimio rigore accipientes hanc metaphoram, dicunt illa tantum animalia appellari prudentia, quae operantur ex memoria praeteriti, vel ad futura providenda, vel quasi ad eligendum aliquod medium. Ita tenet Fonseca hic referens alios. Sed nimia videtur haec limitatio; non est enim necessaria in metaphoris tanta proprietas. Cum enim Christus dixit: *Estote prudentes sicut serpentes,* non ob operationem cum memoria praeteriti, sed ob naturalem sagacitatem, qua serpens caput custodit, id dixit, ut Sancti exponunt. Et formica prudens censetur cum grana in hyemem congregat, etiamsi sine memoria id faciat, ut cum primo ita operatur. Igitur prudentia haec brutorum specialis sagacitas quorumdam est, quae naturae instinctu ita reguntur, ut rationem et prudentiam hominis imitari videantur, ut in genere dixit Aristoteles, lib. I de Hist. anim., c. 5, et in particulari de multis, lib. IX, c. 6 et seq.; et in VII ait hoc prudentiae genus frequentius in minori animalium genere, quam in maiori reperiri; et ibi multa com-

en este mismo lugar muchas cosas que dice que son propias de esta prudencia natural, aunque no nazcan de una memoria del pasado, sino como de un ingenio natural con el que los animales imitan a la razón humana. Y de este modo, tal prudencia natural no se encuentra en todos ellos, aunque, sin embargo, los brutos que están dotados de ella tienen siempre memoria, no porque esta prudencia se funde siempre en la memoria, sino porque el grado de perfección de estos animales los hace participar de la memoria. A esto se puede añadir el que tales animales, ya prudentes por naturaleza, se hacen más aún con el recuerdo de las cosas que han experimentado. Y así podría decirse en favor de la segunda sentencia que esta misma sagacidad natural merece, sobre todo, el nombre de prudencia cuando se halla como perfeccionada y enriquecida por el recuerdo de las cosas. Y sobre el uso de este término ya hemos hablado bastante.

20. *Qué animales pueden domesticarse.— ¿Oyen las abejas?—* Añade Aristóteles que algunos animales no sólo tienen memoria, sino que son también capaces de domesticarse, mientras que otros no lo son en absoluto. A esta última clase dice que pertenecen aquellos que, teniendo memoria, carecen de oído, pues el oído es el sentido del aprendizaje; y aunque también la vista contribuye para éste y en ciertos casos vemos algunos brutos, como los cachorrillos, que son enseñados y domesticados por medio de señales exteriores, sin embargo, esto no ocurre nunca sin alguna cooperación del oído, mediante el cual se les incita y llama para que perciban las señales.

Pone Aristóteles el ejemplo de las abejas, acerca de las cuales hay una gran controversia sobre si oyen o no, como enseña el mismo Aristóteles en el libro IX de la *Historia de los Animales*, c. 40, y Plinio, en el libro XI, c. 20, afirma que sí oyen, cosa que en absoluto parece lo más probable, si se tienen en cuenta los datos y experiencias que estos autores aportan. Enseñan efectivamente que las abejas son atraídas y como halagadas por algunos sonidos; asimismo que emiten ciertos sonidos para comunicarse entre sí, como cuando quieren emprender la huída, o cuando se despiertan del sueño o convocan a dormir. En lo cual se apoya San Alberto para establecer una distinción en el oído: porque hay un oído del sonido como tal y otro de la voz como sonido articulado, y dice que las abejas

memorat, quae ad hanc prudentiam pertinere dicit, non quia ex memoria praeteritorum, sed quia ex quodam quasi naturali ingenio, quo rationem hominis imitantur, proficiscuntur. Atque in hunc modum haec prudentia naturalis non in omnibus reperitur; quae tamen bruta praedita sunt illa semper etiam memoriam habent, non quia haec prudentia semper in memoria fundetur, sed quia haec animalia semper sunt ita perfecta, ut memoriam participent. Addere etiam possumus haec ipsamet animalia, natura sua prudentia, memoria rerum quas experta sunt, prudentiora fieri. Atque hoc modo dici posset in favorem secundae sententiae, quod ipsa naturalis sagacitas tunc maxime prudentiae nomen meretur, quando rerum memoria quasi exculta est et perfecta; sed de usu vocis haec sunt satis dicta.

20. *Quae animalia disciplinabilia.— Apes an audiant.—* Subiungit Aristoteles quaedam animalia non solum memoriam habere, sed etiam esse disciplinabilia, alia vero minime. Huius posterioris generis esse dicit quae cum memoriam habeant, auditu carent, quia auditus est sensus disciplinae; et quamvis visus etiam ad disciplinam iuvet, et interdum videmus bruta quaedam, ut catulos, signis etiam quibusdam externis doceri et instrui, tamen hoc nunquam fit sine aliqua cooperatione auditus, quo excitantur et vocantur, ut signa percipiant. Ponit autem Aristoteles exemplum in apibus, de quibus tamen magna controversia est an audiant, ut ipsemet Aristoteles docet, lib. IX de Hist. animal., c. 40; et Plinius, lib. XI, c. 20, affirmat eas audire, quod absolute videtur probabilius, consideratis signis et experientiis quas ipsi auctores referunt. Docent enim apes quibusdam sonis demulceri et attrahi; item inter sese quosdam sonos edere, quando aut fugam volunt arripere, aut a somno excitantur, aut ad dormiendum convocantur. Unde Albertus hic distinctionem quamdam auditus probabilem adhibet; est enim auditus soni ut sic, vel vocis ut dearticulatus sonus

tienen la primera forma de oído, pero no la segunda, que es imprescindible para el aprendizaje.

21. Sobre la primera clase de animales, es decir, los que son capaces de adiestramiento, no hay que hacer hincapié en otra cosa, sino en que dicho aprendizaje ha de ser entendido —igual que la prudencia— metafóricamente; pues se dicen capaces de aprendizaje los animales que se habitúan a una cierta costumbre, como a acercarse cuando se les llama con un cierto nombre, o a reunirse cuando perciben una determinada voz o señal, o a huir cuando perciben una señal distinta. Y así, unos aprenden a bailar a la manera de los hombres, otros a hablar, etc. Pero todo esto lo llevan a cabo únicamente con el instinto natural, supuesta la memoria y experiencia de tal señal o palabra.

Pero Aristóteles incluso afirma que todos los animales que tienen oído son capaces de aprender, cosa que quizás sea cierta, pero que cuesta trabajo creer que haya podido ser comprobada experimentalmente en todos los animales; y sin experiencia, no veo de qué modo puede afirmarse de todos, tanto de los volátiles como de los acuáticos. Es más seguro afirmar que todos los animales capaces de aprender tienen oído, y quizás también vista, memoria y una prudencia metafórica o sagacidad.

22. Concluye, por consiguiente, Aristóteles que los brutos viven de imaginación y memoria, que apenas participan de la experiencia y que se clasifican en tres grupos, de los cuales el siguiente incluye al anterior, por lo que los anteriores se entienden con exclusión de los posteriores. Los animales imperfectos viven sólo con imaginación imperfecta, a la cual añaden el sentido del tacto y también el del gusto; otros más perfectos, a la imaginación agregan sólo la memoria; otros, finalmente, más capaces de aprendizaje que los anteriores, se dice que participan de una cierta experiencia imperfecta y adquieren hábitos con la repetición de actos y la costumbre, como con un cierto experimento; por qué se le llama experiencia imperfecta lo declararemos más en seguida. Los hombres, por último, dice que viven de arte y de razón, cosas ambas que explica en la restante parte del capítulo, para llegar a lo que se había propuesto. Y con toda razón junta

est; aitque apes habere priori modo auditum, non tamen posteriori; hunc autem modum posteriorem esse ad disciplinam necessarium.

21. De priori genere animalium, scilicet, disciplinabilium, nihil notandum occurrit, nisi disciplinam hanc etiam esse metaphorice intelligendam sicut prudentiam: dicuntur enim disciplinae capacia illa animalia quae usu quodam assuescunt vel accedere cum vocantur certo nomine, vel congregari cum talem sonum aut vocem audiunt, aut fugere cum aliud signum percipiunt. Unde quaedam docentur more humano saltare, alia loqui, et similia. Quae omnia fiunt ab his solo naturali instinctu, supposita memoria et experientia talis signi aut vocis. Ait vero Aristoteles omnia animalia quae auditum habent disciplinabilia esse. Quod fortasse verum est; difficile tamen fuerit creditu in omnibus animalibus id experientia constare; sine experimento vero non video quomodo de omnibus tam volatilibus quam aquatilibus id affimari possit. Facilius dici potest omnia animalia quae disciplinabilia sunt auditum habere et fortasse etiam visum, memoriam, ac metaphoricam prudentiam seu sagacitatem.

22. Concludit igitur Aristoteles bruta imaginationibus memoriaque vivere, parumque experientiae participare; indicans tres gradus, quorum posterior priorem includit, unde priores cum exclusione posteriorum intelliguntur. Animalia enim imperfecta vivunt tantum imaginatione imperfecta, quam simul cum sensu tactus vel etiam gustus habent; alia vero perfectiora cum imaginatione habent solam memoriam; alia vero quae his sunt disciplinae capaciora, imperfectam quamdam experientiam participare dicuntur, quae usu et consuetudine assuescunt, quasi experimento quodam; cur autem illa experientia imperfecta dicatur, statim amplius declarabimus. Homines vero ait arte et ratione vivere, quod in reliqua parte capitis declarat ut ad institutum perveniat. Merito autem illas duas coniungit, quia neutra videtur sine altera suf-

aquellas dos cosas, ya que ninguna de ellas por separado parece bastar sin la otra, al menos para el estado perfecto del hombre; porque la razón, que es natural, no basta si no se cultiva con el arte, y el arte requiere siempre el uso de la razón y la atenta consideración para aplicarse a su obra.

23. *La experiencia versa únicamente sobre el singular.—La experiencia propiamente dicha es peculiar al hombre.*— En tercer lugar dice que en los hombres la experiencia es producida por la memoria, *porque muchos recuerdos* —afirma— *de una misma cosa, perfeccionan el valor de una sola experiencia.*

En este lugar se ofrecía la ocasión de explicar extensamente en qué consiste la experiencia y si pertenece a los sentidos o al entendimiento; igualmente, si es un hábito judicativo o aprehensivo, y cómo se engrendra y a qué tiende. Pero, porque todo esto es más propio de la ciencia que estudia el alma, y además es tocado por Aristóteles sólo de paso, advertiremos brevemente que Aristóteles enseña que la experiencia no versa sobre el universal, sino sobre el singular, y así dice que *es cosa averiguada que pertenece a la experiencia conocer que esto ha aprovechado a Calias que padecía tal enfermedad, y lo mismo a Sócrates, e igualmente a muchos tomado cada cual por separado; en cambio, es propio ya del arte conocer que ha aprovechado a todos los que padecen una determinada enfermedad.* Y más abajo prueba que para la acción es más útil la experiencia que la sola ciencia o arte, ya que las acciones se ocupan de lo singular. No pertenece, por tanto, a la experiencia una colección universal derivada de los singulares, y menos aún el asentimiento universal, sino sólo el juicio firme y pronto sobre lo singular.

La experiencia, por tanto, tomada ampliamente, puede decirse de cualquier percepción de un singular; así puede decir uno que ha experimentado que el vino embriaga, aunque lo haya probado una sola vez o lo haya visto en otro. Pero como —tal como lo advertía Hipócrates— el experimento es falaz, propiamente no se tiene por experiencia el conocimiento de un caso singular, sino de muchos, como dijo Aristóteles. Más aún, tampoco basta para la experiencia propia y perfecta experimentar un mismo efecto muchas veces, porque esto pueden hacerlo también los animales, de los que dijo Aristóteles que apenas participan

ficere, saltem ad perfectum hominis regimen; nam ratio, quae naturalis est, non sufficit, nisi arte excolatur; ars vero semper indiget rationis usu, et attenta consideratione, ut ad opus applicetur.

23. *Experientia solum circa singulare versatur.— Experientia proprie dicta homini peculiaris.—* Tertio igitur ait in hominibus generari experientiam ex memoria: *Nam multae* (inquit) *eiusdem rei recordationes unius experientiae vim perficiunt.* Quo loco afferebat se occasio declarandi fuse quid experientia sit, et an ad sensum pertineat, vel ad intellectum; item sitne habitus iudicativus, an apprehensivus, et quomodo gignatur, vel ad quid inclinet. Sed quia haec magis pertinent ad scientiam de anima, et obiter tantum hic ab Aristotele attinguntur, breviter advertendum est Aristotelem hic plane docere experientiam non versari circa universale, sed circa singulare, sic enim ait, *compertum haberi Calliae hoc morbo laboranti hoc profuisse, itemque Socrati, atque eodem modo pluribus singulatim, experientiae esse, profuisse autem iis omnibus qui certo morbo laborent, id iam artis esse*; et infra probat utiliorem esse ad actiones experientiam, quam solam scientiam vel artem, quia actiones circa singularia versantur. Non ergo pertinet ad experimentum collectio universalis ex singularibus; multoque minus assensus universalis, sed solum firmum promptumque iudicium circa singularia. Potest enim experientia late sumpta dici de quacumque perceptione unius singularis, quomodo dici potest quis esse expertus vinum inebriare, etiamsi semel tantum id passus sit, vel in alio viderit; quia vero, ut Hippocrates dixit, experimentum fallax est, proprie non accipitur pro unius tantum singularis cognitione, sed plurium singularium, ut dixit Aristoteles. Immo nec satis est ad propriam experientiam et perfectam, saepius eumdem effectum experiri; hoc enim etiam bruta animalia possunt, de quibus Aristoteles dixit parum experientiae partici-

de la experiencia por tener sólo el simple recuerdo de los singulares que percibieron con los sentidos; pero para la experiencia perfecta se requiere además una comparación de los mismos singulares entre sí, lo cual es ya peculiar del hombre; y por eso afirmó Aristóteles que la experiencia del hombre se hace con la memoria, porque muchos recuerdos de una misma cosa perfeccionan la experiencia. *De la misma cosa,* dice, pero no individual y singular, de tal forma que para la experiencia baste recordar un mismo efecto singular percibido por los sentidos, pues tal repetición haría más pronta la evocación de tal efecto, pero no la experiencia. Entiende, por tanto, este *una misma,* según la semejanza y conveniencia de circunstancias, y para ello se requiere la comparación de los singulares por el recuerdo, v. gr., que tal medicamento aprovechó a Pedro que sufría tal enfermedad, y lo mismo hizo a Pablo, pues si no hay suficiente semejanza, con frecuencia parecerá que se da experiencia cuando en realidad no se da. De lo cual resulta que el experimento es, con frecuencia, engañoso.

Por consiguiente, una experiencia de este tipo, que comience por los sentidos y se termine y complete en la mente, es propia sólo del hombre. Y por eso no consiste en un conocimiento aprehensivo, sino judicativo, del que nace una cierta habilidad que dispone al hombre para juzgar que este efecto suele proceder de tal causa, habilidad que quizás no es otra cosa que el recuerdo de tales efectos singulares, aunque no de cualquier modo, sino comparados entre sí y hallados semejantes; y con tales condiciones se reconoce que han surgido de la misma o semejante causa. Y con esto queda dicho cuanto la oportunidad de este pasaje pedía que se declarase sobre la experiencia.

Cuánto sirve la experiencia al arte y a la ciencia

24. En cuarto lugar añade Aristóteles que el arte se engendra por la experiencia y que proporciona, sin duda, un conocimiento más perfecto que la experiencia, aunque sin ella difícilmente se basta para la acción.

En lo cual hay que advertir primeramente aquí que Aristóteles emplea indiferentemente el nombre de ciencia y el de arte, como puede verse por el contexto, pues, a pesar de que son virtudes diferentes, con todo bajo cierto respecto

pare, quia solum habent simplicem memoriam eorum singularium quae sensu perceperunt; sed ad perfectam experientiam ulterius requiritur collatio quaedam eorumdem singularium inter se, quae propria est hominis, et ideo dixit Aristoteles ex memoria fieri homini experientiam, quia multae eiusdem rei recordationes experientiam perficiunt. *Eiusdem rei,* dicit, non individuae et singularis, ita ut ad experientiam sufficiat saepius recordari unius et eiusdem singularis effectus sensu percepti; haec enim repetitio efficiet promptiorem memoriam talis effectus, non vero experientiam. Intelligit ergo *eiusdem* secundum similitudinem et convenientiam circumstantiarum; et ad hoc requiritur collatio singularium per recordationem, scilicet, quod tale medicamentum profuit Petro laboranti hoc morbo, et Paulo similiter; nam si non sit similitudo sufficiens, saepe videbitur esse experientia, et revera non erit. Unde provenit ut saepe sit experimentum fallax. Hoc igitur modo propria est hominis experientia, quae licet sensu inchoetur, mente tamen et ratione perficitur, ut declaratum est. Unde non consistit in notitia apprehensiva, sed in iudicativa, ex qua generatur habilitas quaedam, qua homo promptus redditur ad iudicandum hunc effectum solere a tali causa prodire, quae habilitas fortasse nihil aliud est quam memoria talium effectuum singularium, non utcumque, sed ut inter se collati sunt, et similes inventi, et cum eis circumstantiis ab eadem seu simili causa manasse dignoscuntur. Atque haec nunc pro huius loci opportunitate de experientia sufficiant.

Experientia quantum arti ac scientiae deserviat

24. Quarto addit Aristoteles artem per experientiam generari, perfectioremque cognitionem afferre quam experientiam, etiamsi ad actionem sine experientia minus sufficiens sit. Ubi primo advertere oportet, Aristotelem hic indifferenter uti nomine scientiae et artis, ut ex contextu constat; et quia, licet alias distinctae virtutes sint, tamen secundum quamdam rationem ars quaedam scientia est, vel saltem, quod ad

el arte es una ciencia, o por lo menos para lo que ahora nos interesa su noción se identifica con la de ciencia.

En segundo lugar, conviene advertir que la ciencia y el arte pueden ser de dos clases: una llamada *quia*, que demuestra solamente que esto es así; la otra *propter quid*, que da además la causa. La primera fácilmente se entiende que se origina con la experiencia, porque concluye que la cosa es tal o que tiene tal propiedad sólo por los efectos percibidos experimentalmente. Pero Aristóteles no se refiere aquí a esta ciencia, sino a la ciencia perfecta y *propter quid*, como es manifiesto; pues habiendo dicho que los que conocen el arte son más sabios que los que se apoyan en la experiencia de las cosas, da la razón, que es *porque aquéllos conocen la causa, y éstos no;* luego, por arte y ciencia entiende aquella que llega a poseer las causas de las cosas y las enseña; y cuando con muchas palabras y señales explica que los que poseen el arte son preferidos a los que obran por la sola costumbre o la experiencia, todas ellas, sin embargo, se resumen en esto mismo, en que los que tienen el arte conocen *propter quid* y la causa de las cosas. Por consiguiente, cuando dice que el arte se engendra con la experiencia, se refiere al arte primordial y *propter quid.*

25. Pero esto, a pesar de todo, tiene sus dificultades, porque el experimento humano es falaz, como dije tomándolo de Hipócrates, y aunque concedamos que a veces es cierto con certeza sensorial, no obstante tal certeza es inferior a la que se requiere para la ciencia, máxime si se tiene en cuenta que el experimento no es universal o que no se extiende a todos los singulares en absoluto, y la ciencia, en cambio, es totalmente universal, comprendiendo incluso aquellos singulares que no cayeron bajo la experiencia. Y aunque a veces sea permitido inducir partiendo de lo que hemos experimentado, que tiene igual valor aplicado incluso a los singulares que no entran en la experiencia, sin embargo esta inferencia es muy débil, y basta a lo sumo para una ciencia *quia*, pero no *propter quid.*

Otra dificultad que se presenta aquí además es si la proposición de Aristóteles que *el arte se engendra con la experiencia* es sólo indefinida, tal y como suena, o se ha de tomar en sentido doctrinal y universal, de modo que nunca se produzca el arte o la ciencia en nosotros por otra vía.

rem praesentem attinet, eadem ratio est de illa et de scientia. Deinde oportet advertere scientiam vel artem duplicem esse: alteram vocant *quia*, quae solum demonstrat hoc ita esse; alteram *propter quid*, quae reddit causam. De priori facile intelligitur quod per experientiam generetur, quia solum ex effectibus experimento perceptis colligit rem talem esse, vel habere talem proprietatem. Sed Aristoteles hic non de hac scientia, sed de perfecta, et propter quid loquitur, ut manifeste patet; nam cum artifices sapientiores esse dixisset iis qui experientia rerum valent, rationem reddit, *quia illi causam sciunt, hi non item*; ergo per artem et scientiam intelligit illam quae rei causam attingit et docet. Cumque pluribus verbis et signis declaret artifices praeferri operantibus ex sola consuetudine aut ex experientia, omnia tamen huc tendunt, quod artifices cognoscunt propter quid et causam rei. Cum ergo ait artem experientia generari, de arte architectonica et propter quid intelligit.

25. Quod tamen difficile est, quia humanum experimentum est fallax, ut ex Hippocrate dixi, et quamvis demus interdum esse certum certitudine sensus, illa tamen certitudo minor videtur quam ea quae ad scientiam requiritur; maxime quia experimentum non est universale, seu de omnibus omnino singularibus, scientia autem est universalis simpliciter, et complectitur ea etiam singularia quae sub experientiam non ceciderunt. Et quamvis interdum liceat ex his quae experimur idem colligere de singularibus quae sub experientiam non ceciderunt, haec tamen collectio videtur valde infirma, et ad summum sufficiet ad scientiam quia, non vero propter quid. Rursus occurrebat hic difficultas, an propositio illa Aristotelis artem ab experientia generari, indefinita tantum sit, ut sonat, an vero sumenda sit ut doctrinalis et universalis, ita ut nunquam contingat scientiam aut artem in nobis aliter generari.

26. *Cómo causa la experiencia la ciencia "propter quid".*— A la primera parte respondemos que el argumento propuesto prueba que la experiencia no puede ser la causa propia y por sí del arte o de la ciencia *a priori*, sino que es ocasión o condición necesaria por la que se prepara el camino para adquirir la ciencia.

Esto se entenderá fácilmente teniendo en cuenta que en la ciencia se requieren por sí dos cosas: la verdad que se sabe o se demuestra y se llama conclusión, y los principios por los que se sabe o demuestra. Ahora bien: la ciencia de la conclusión de suyo depende únicamente de los principios, pues siendo ciencia *a priori*, como dijimos, el medio del que por sí misma se deduce no es la experiencia, sino la causa del mismo efecto que experimentamos; por lo cual, si los principios que contienen la causa de la conclusión pudiesen conocerse o entenderse claramente sin la experiencia, la ciencia de la conclusión no dependería de ningún modo de la experiencia. Ahora bien: el conocimiento evidente propio de los principios no nace de un medio, sino inmediatamente de la misma luz natural, cuando se conoce el significado o concepto de los extremos. Tratamos, sin embargo, de los principios primeros e inmediatos —pues si son mediatos, ellos mismos serán conclusiones demostradas— y les será aplicable la misma razón que a todas las otras verdades que se conocen *a priori*. Por consiguiente, tampoco los principios inmediatos se conocen por sí mediante la experiencia como a través de un medio propio, ya que de esta forma no serían conocidos como principios, sino como conclusiones demostradas *a posteriori* y conocidas por medio de la ciencia *quia*, y como tales no podrían bastar para engendrar la ciencia *propter quid* de la conclusión, ya que ninguna causa puede producir un efecto más noble que ella misma.

Por consiguiente, sólo queda que la experiencia se requiere únicamente en la ciencia para que nuestro entendimiento sea llevado por ella hasta la exacta inteligencia de las nociones de los términos simples, entendidos los cuales, él mismo con su propia luz verá clara la inmediata conexión de aquéllos entre sí, que es la primera y única razón de prestarles asentimiento.

27. *¿Puede engendrarse ciencia sin la experiencia?*— La segunda parte de la

26. *Scientia propter quid quomodo ab experientia causetur.*— Ad priorem partem respondetur argumentum concludere experientiam esse non posse propriam et per se causam artis, seu scientiae a priori, sed esse occasionem vel conditionem quamdam necessariam, qua paratur via ad scientiam acquirendam. Quod intelligetur facile advertendo in scientia duo per se requiri, scilicet: veritatem quae scitur ac demonstratur, quae conclusio dicitur; et principia per quae scitur ac demonstratur. Scientia ergo conclusionis per se tantum pendet ex principiis; nam, cum sit scientia a priori, ut diximus, medium ex quo per se deducitur non est experientia, sed causa ipsius effectus quem experimur; unde si principia quae causam conclusionis continent, sciri possent vel intelligi clare sine experientia, nullo modo scientia conclusionis ab experientia penderet. Principiorum autem cognitio evidens, quae propria illorum est, non ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine immediate nascitur, cognita extremorum significatione seu ratione. Agimus autem de principiis primis et immediatis, nam si sint mediata, erunt conclusiones demonstratae, de quibus eadem erit ratio quae de omnibus aliis veritatibus, quae a priori sciuntur. Igitur nec immediata principia per se cognoscuntur per experientiam tamquam per proprium medium, hoc enim modo non cognoscerentur ut principia, sed ut conclusiones a posteriori demonstratae, et scitae per scientiam quia; ut sic autem non possent esse sufficientia ad generandam scientiam propter quid conclusionis, quia non potest causa nobiliorem effectum producere quam ipsa sit. Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis, ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis.

27. *An sine experientia scientia generari possit.*— Altera pars difficultatis fusior est,

dificultad es más amplia, pero tiene su lugar propio en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 14 y 18, por lo cual expondré sólo brevemente mi parecer.

Hay algunos que de modo absoluto y sin ninguna restricción ni distinción juzgan que la experiencia, tomada rigurosamente, es necesaria en la ciencia o el arte para formar el juicio sobre los principios, de modo que nunca basta el conocimiento de uno u otro singular experimentalmente, sino que es necesario experimentar muchos y compararlos entre sí y hallarlos a todos uniformes sin diferencia alguna. Y dan como razón que antes de que el entendimiento ponga en práctica todas estas diligencias, no puede dar su asentimiento con toda la certeza natural, tal como se requiere en los primeros principios, porque al ser débil e imperfecta la luz de nuestro entendimiento, si no se apoya en la experiencia, puede dejarse alucinar fácilmente; como también, por el contrario, la misma experiencia es por sí misma falaz si el entendimiento no mira por ella al intuir las nociones de las cosas y la conexión de los términos en sí misma. Este parecer se atribuye a Aristóteles en varios pasajes, por ejemplo, en el libro I de los *Analíticos Primeros*, c. 31, y libro II, c. 23; y en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 14, y en el libro II, c. último; en todos los cuales parecen interpretarlo así los antiguos comentaristas.

Sin embargo, si se trata de la experiencia propiamente dicha, me parece que se ha de establecer una distinción tanto en los principios mismos como en el modo de adquirir la ciencia. Dije que si se trata de la experiencia propia, porque si se trata en general de cualquier conocimiento sensible necesario para la aprehensión e intelección de los términos, es claro que es aquélla necesaria para el conocimiento de los principios, puesto que todos nuestros conocimientos comienzan por los sentidos; pero ésta, sin embargo, no es propiamente experiencia, la cual —como consta por lo dicho— consiste en un juicio o hábito judicativo, y a ésta, sin duda, se refería Aristóteles.

Hablando, pues, ahora de ella tenemos que poner una distinción, ya que todos los principios no son iguales. Hay, pues, en primer lugar, alguno que otro generalísimo y conocidísimo, como: *Cualquier cosa es o no es*; *Es imposible que una*

sed proprium habet locum in lib. I Poster., c. 14 et 18, et ideo breviter quod sentio, proferam. Quidam enim [1] absolute et sine ulla restrictione aut distinctione putant experientiam propriissime sumptam esse necessariam ad scientiam vel artem ex parte iudicii principiorum, ita ut nunquam sufficiat unius vel alterius singularis cognitio experimentalis, sed necessarium sit multa experiri et inter se conferre, et omnia uniformia et sine discrimine reperire. Nam antequam intellectus omnem hanc diligentiam adhibeat, non potest omni certitudine naturali assentiri, prout in primis principiis necessarium est, quia cum ipsum lumen intellectus nostri sit infirmum et imperfectum, nisi iuvetur experientia, facile hallucinari potest; sicut e converso ipsa etiam experientia per se fallax est, nisi intellectus suo lumine invigilet ad rationes rerum et connexionem terminorum in se ipsa intuendam. Putaturque haec sententia esse Aristotelis variis in locis, scilicet, lib. I Prior., c. 31, et lib. II, c. 23, et lib. I Poster., c. 14, et II Poster., cap. ult., ubi interpretes antiqui ita sentire videntur. Nihilominus si de experientia proprie dicta sit sermo, mihi videtur distinctione utendum, tam in principiis ipsis, quam in modo acquirendi scientiam. Dixi, si de experientia propria sit sermo, quia si generatim agatur de quacumque sensibili cognitione necessaria ad terminorum apprehensionem et intelligentiam, clarum est hanc esse necessariam ad cognitionem principiorum, quia omnis nostra cognitio a sensu incipit; haec autem non est proprie experientia, quae, ut ex dictis constat, in iudicio seu habitu iudicativo consistit; et de hac sine dubio locutus est Aristoteles. De hac ergo loquendo, distinctione utendum est: principia enim non omnia aequalia sunt. Est namque imprimis unum vel alterum generalissimum et notissimum, scilicet: *Quodlibet est vel non est, Impossibile est*

[1] Fonseca, lib. I, c. 1, q. 4.

misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, y para conocer éstos no se requiere ninguna experiencia, sino la sola aprehensión de los términos, su inteligencia y su explicación. Más todavía, apenas pueden estos principios reducirse a una experiencia positiva, porque aunque de cualquier singular podemos experimentar que existe, con todo, el hecho de que entonces no carezca de existencia no lo podemos experimentar positivamente con un experimento distinto de aquel por el que parece que existe, sino que esto se percibe con la sola inteligencia una vez que se han explicado los términos. Y esto parece hasta tal punto evidente por sí mismo, que no necesita de otra prueba. Podemos, con todo, valernos de un ejemplo para dar una explicación más detallada: si quisiéramos llevar al asentimiento de estos principios a un hombre rústico que por la ignorancia de los términos no sabe asentir a ellos, no nos valdríamos de ninguna otra experiencia, sino que únicamente intentaríamos explicarle los términos de tal forma que entendiese que esa cosa que él ve que existe, no puede en absoluto no existir.

28. Pero fuera de estos principios conocidísimos, sobre los cuales —en mi opinión— apenas puede haber controversia de que no necesitan propia experiencia, hay otros muy universales y comunes a casi todas las ciencias, tales como *Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí*, y *Cualquier todo es mayor que su parte*, y *Si a cosas iguales les quitamos una parte igual, lo que queda es igual.* Y en éstos hay que distinguir si el conocimiento de tales principios nos llega por la investigación o por la enseñanza. Si se adquiere de este último modo, creo que no es necesaria la experiencia propiamente dicha, sino que basta suponer una que sea suficiente para el conocimiento distinto de los términos, y explicados suficientemente por la enseñanza los conceptos de los términos, puede ya el entendimiento sin más experiencia dar el asentimiento con su propia luz, con la evidencia y certeza requeridas. La explicación de esto es que lo que se necesita para tal asentimiento evidente —sea la experiencia, sea cualquier otra declaración de los términos—, no se exige como razón formal del asentimiento, ni como principio por sí eficiente o productor del acto de asentimiento, sino como aplicación adecuada al objeto, tal y como se declaró en la primera parte de la dificultad. Pero no hay ninguna razón que persuada que la experiencia

idem simul esse et non esse; et ad haec cognoscenda nulla requiritur experientia, sed sola terminorum apprehensio, intelligentia seu explicatio; immo vix possunt illa principia ad positivam experientiam reduci; nam, licet de quocumque singulari possimus experiri quod sit, tamen quod tunc non careat existentia, non possumus positive experiri distincto experimento ab eo quo videtur illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis. Et hoc videtur adeo per se notum, ut alia probatione non indigeat. Possumus tamen ad maiorem explicationem exemplum adhibere; nam si hominem rusticum, qui ob ignorantiam terminorum nescit assentiri illis principiis, velimus inducere ad eorum assensum, nulla certe nova experientia utemur, sed solum conabimur ita terminos explicare, ut intelligat, rem quam videt esse, non posse absolute non esse.

28. Praeter haec vero principia notissima, de quibus vix potest (ut opinor) esse controversia quin propriam experientiam non requirant, sunt alia etiam valde universalia, et communia fere omnibus scientiis, ut, *quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, et *Omne totum est maius sua parte*, et *Si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia.* Et de his distinguere oportet, quando talium principiorum notitia inventione acquiritur, vel disciplina. Nam in hoc posteriori modo existimo non esse necessariam experientiam proprie sumptam, sed supposita illa quae ad distinctam notitiam terminorum satis sit, et explicatis sufficenter per doctrinam rationibus terminorum, absque alia experientia posse intellectum assentiri suo lumine cum sufficienti evidentia et certitudine. Et ratio est, quia haec quae requiruntur ad huiusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quaecumque alia terminorum declaratio, non requiruntur ut formalis ratio assentiendi, neque etiam ut principium per se efficiens seu eliciens actum assentiendi, sed ut sufficiens applicatio obiecti, ut in priori parte difficultatis declaratum est. Sed nulla est sufficiens ratio quae suadeat experientiam rigorose sumptam, prout includit

rigurosamente —en cuanto incluye la intuición de muchos singulares, su comparación e inducción— es necesaria para la aplicación suficiente de estos principios, por la conveniente aprehensión de los términos, y por la inteligencia y adecuada conexión de sus nociones. ¿Por qué, pues, no podrá esto suplirse con la enseñanza, empleando a lo sumo uno u otro ejemplo sensible, que profundizado suficientemente por el entendimiento, muestre inmediatamente evidente por sí misma la verdad del principio?

La experiencia confirma esto mismo, pues para admitir estos principios en la enseñanza no hay nadie que espere la inducción de varios singulares, o el conocimiento experimental, sino que una vez entendidas las nociones de los términos —puesta en juego una mediana habilidad del maestro—, se penetra inmediatamente con toda facilidad por la mente en la verdad de los mismos.

20. *Para la investigación de las ciencias es precisa generalmente la experiencia de los principios.*— Pero los que adquieren las ciencias con la sola investigación necesitan de la experiencia para el conocimiento de estos principios, porque sin ella y sin la ayuda extrínseca del maestro y de la enseñanza ni pueden proponerse estos principios, ni conocerse adecuadamente sus nociones de manera tal que sea suficiente para poderles prestar asentimiento evidente. Y esto lo confirma igualmente el testimonio de Aristóteles y la práctica misma. La razón es que nuestro conocimiento intelectivo es muy limitado e imperfecto y depende excesivamente de los sentidos; por esto, sin el apoyo suficiente de ellos no puede avanzar con la debida certeza y seguridad, y así sucede con frecuencia que los que confían excesivamente en el entendimiento y se apartan de los sentidos —como notó Aristóteles en el libro VIII de la *Física*, c. 3—, yerran con facilidad en las cosas naturales. Es preciso, sin embargo, poner a esto una limitación y entenderlo únicamente como el caso ordinario, porque puede haber quien goce de un ingenio tal y examine tan atenta y ponderadamente la razón del todo y la parte, verbi gracia, en un solo caso, que llegue inmediatamente a percibir la verdad del principio entero. Así, dicen los teólogos que el alma de Cristo, con la sola potencia natural de su ingenio y sin especial ayuda sobrenatural, de una sola imagen dedu-

multorum singularium intuitionem, et collationem, ac inductionem, esse necessariam ad sufficientem applicationem horum principiorum, per sufficientem apprehensionem terminorum, eorumque rationum intelligentiam aptamque compositionem. Cur enim non potest hoc per doctrinam suppleri, adhibito ad summum uno vel altero exemplo sensibili, quo satis penetrato per intellectum, statim apparet per se evidens veritas principii? Atque hoc ipsum confirmat experientia; ad admittenda enim haec principia in doctrinis, nullus expectat plurium singularium inductionem, vel experimentalem cognitionem, sed facillimo negotio rationes terminorum quisque intelligit, et statim illorum veritatem mente intuetur, praeceptoris mediocri diligentia adhibita.

29. *Ad scientiarum inventionem experientia principiorum regulariter necessaria.*— At vero qui sola inventione scientias acquirunt, indigent experientia ad horum principiorum cognitionem, quia sine illa et sine exteriori adiutorio praeceptoris et doctrinae, non possunt haec principia satis proponi, aut rationes terminorum satis cognosci, ut illis evidens praebeatur assensus. Atque hoc confirmant testimonia Aristotelis, et usus ipse satis id ipsum docet. Ratio autem est, quia nostra intellectiva cognitio valde limitata est et imperfecta, nimiumque a sensu pendet; et ideo sine sufficienti adminiculo ejus non potest cum sufficienti certitudine et firmitate procedere, et inde accidit saepe ut qui multum de intellectu confidunt, sensum deserentes, facile in rebus naturalibus errent, ut annotavit Aristoteles, VIII Phys. c. 3. Oportet autem hic limitationem adhibere, nimirum hoc regulariter intelligendum esse; nam adeo posset aliquis pollere ingenio, et tam attente ac considerate rationem totius et partis, verbi gratia, in uno tantum singulari perpendere, ut veritatem totius principii inde statim eliceret; sicut dicunt theologi animam Christi ex sola efficacia naturalis ingenii, sine speciali adminiculo supernaturali, ex uno phantasmate elicuisse multas veritates vel

cía muchas verdades y principios. Y la razón es que el medio de la experiencia no es tan absolutamente necesario que no pueda suplirse de otra forma.

30. Hay, finalmente, otros principios, que son particulares y propios de cada una de las ciencias, y en éstos es verosímil que sea necesaria la experiencia y comparación de muchos singulares para un asentimiento firme y evidente a los mismos, y esto no tanto en el método de la investigación, donde es clarísimo, sino también en el de la enseñanza; efectivamente, las nociones de los términos en estos principios no son tan conocidas y fáciles que baste cualquier proposición de los mismos, si el que aprende no las compara con cada una de las cosas singulares que él conoció y no ve que están perfectamente concordes con ellas y con cuanto ha experimentado acerca de ellas, y además le consta que tales principios no han sido nunca objeto de duda.

Finalmente, hay casi siempre en ellos tan gran dificultad, que apenas se llega al asentimiento por sí mismo evidente que es el propio de los principios, sino que generalmente hay que contentarse con la inducción y el conocimiento *a posteriori*. Luego es esto señal de que para obtener un asentimiento evidente, partiendo del conocimiento debido de las nociones de los mismos términos, es necesaria mucha experiencia, mayor ciertamente en el método de la investigación, pero también alguna en el de la enseñanza, aunque siempre el mayor o menor grado dependerá últimamente de la diversidad de los ingenios.

31. *Varias divisiones de la ciencia.*— En quinto lugar propone tácitamente Aristóteles la división de las artes o las ciencias (pues ya hemos advertido que estos nombres se toman aquí indiferentemente) en ciencias prácticas y especulativas, cuya diferencia estriba en que las prácticas se encaminan a la utilidad y comodidad de la vida, y en cambio, las especulativas se dirigen al solo conocimiento de la verdad. Las prácticas tácitamente las subdistingue también en necesarias para la vida y conducentes al placer, naturalmente sensible. A la primera clase pertenecen incluso las artes mecánicas, como la zapatería, etc., o la medicina y parecidas; a la segunda clase parece que pertenecen las artes llamadas liberales, como la música, y la pintura y todas las que se ocupan de deleitar los sentidos.

principia. Quia medium experientiae non est tam per se necessarium, quin possit aliunde suppleri.

30. Alia denique sunt principia particularia et propria singularum scientiarum, et de his verisimile est necessariam esse experientiam et collationem multorum singularium, ad firmum et evidentem assensum eorum, non tantum via inventionis, quod est notissimum, sed etiam via disciplinae, quia rationes terminorum in his principiis non sunt ita notae ac faciles ut sufficiat quaelibet propositio eorum, nisi is qui addiscit, eas conferat cum singularibus quae novit et videat cum illis, et cum omnibus quae de talibus rebus expertus est, recte consentire; nunquam item talia principia instantiam (ut dicunt) passa esse. Denique in his tanta fere semper est difficultas, ut vix perveniatur ad assensum proprium principiorum, seu per se notum de illis habendum, sed inductione et notitia a posteriori sistatur; ergo signum est ad obtinendum assensum evidentem ex ipsorum terminorum rationibus probe cognitis multam esse necessariam experientiam; maiorem quidem via inventionis, aliquam vero via disciplinae; quamvis pro ingeniorum diversitate, maior etiam vel minor sufficiat.

31. *Scientiae variae partitiones.*— Quinto loco proponit tacite Aristoteles divisionem artis seu scientiae (iam enim notavimus haec nomina indifferenter hic sumi) in scientiam practicam et speculativam, quas in eo distinguit, quod practicae ad vitae usum et commoditatem, speculativae solum ad veritatis cognitionem referantur. Practicas etiam subdistinguit tacite: nam aliae ad vitae necessaria, aliae vero ad voluptatem (utique sensibilem) conferunt. Prioris generis sunt vel mechanicae artes, ut sutoria, etc., vel medicina et similes; posterioris autem generis esse videntur artes quae vocantur liberales, ut musica, ars etiam pingendi, omnes denique quae ad oblectandos sensus perti-

De todas éstas, por tanto, separa la ciencia especulativa, que se detiene en la contemplación de la verdad y sólo por ella existe, de tal manera que, aunque en ella se logre un placer máximo, si se sigue el recto y mejor orden de la naturaleza, no se ha de buscar por el placer, sino por sí misma; el placer, sólo como ayuda para gozar de la consideración y contemplación de la verdad con mayor sosiego y perseverancia. De tal propiedad rectamente infiere que esta clase de ciencia es superior a la otra, y que han de ser tenidos por más sabios los que pretenden la contemplación de la verdad por razón de sí misma. Efectivamente, es más noble aquello que existe por razón de sí mismo que lo que es por otra cosa; y además, porque lo mejor en el hombre es la contemplación de la verdad, y ésta es tanto más excelente cuanto se ocupa en cosas más elevadas que no se ordenan a la operación. Hasta aquí, Aristóteles.

32. *Conclusión de todas las aserciones de Aristóteles explicadas ya.*— De todas estas cosas, Aristóteles parece concluir tácitamente —como dije— que aquel apetito que la naturaleza dió al hombre para saber, tiende, ante todo, a la contemplación de la verdad por sí misma, ya que ésta es la suprema operación del hombre. Y consecuentemente, concluye de aquí lo que se proponía, a saber, que este apetito se inclina más a las ciencias especulativas que a las otras, por ordenarse aquéllas a la contemplación de la verdad por sí misma. Con lo cual no se excluye que con el apetito de saber nos dejemos llevar también hacia las ciencias prácticas, aunque siempre sea con mayor ímpetu hacia las especulativas.

33. *Las ciencias prácticas pueden también apetecerse por el solo conocimiento de la verdad.*— Pero puede también preguntarse si las ciencias prácticas pueden apetecerse también por el conocimiento de la verdad, deteniéndose sólo en él, sin buscar ninguna utilidad práctica.

Pues algunos parecen negar en general que los hombres puedan apetecer las ciencias prácticas por el mero deseo de saber, sino que las pretenden sólo por la operación. Sin embargo, a pesar de que la ciencia práctica difiere de la especulativa en que de suyo se encamina a la operación, mientras que la otra no lo hace así en modo alguno —como se dirá oportunamente—, con todo, esto no excluye que próxima e inmediatamente la ciencia práctica proporcione algún conocimien-

nent. Ab his ergo omnibus separat scientiam speculativam quae in contemplatione veritatis sistit, et propter eam solum est, adeo ut licet ad illam maxima voluptas consequatur, tamen secundum rectum et optimum naturae ordinem illa non propter voluptatem quaeratur, sed propter sese; voluptas autem solum ut iuvet ad fruendum ipsa veritatis consideratione et contemplatione maiori quiete ac perseverantia. Ex quo recte colligit hoc genus scientiae alteri praeferri, eosque sapientiores haberi qui contemplationem veritatis propter se ipsam intendunt. Nobilius enim est id quod est propter se quam quod propter aliud; item quia optimum in homine est veritatis contemplatio; haec autem eo excellentior est, quo est de rebus altioribus et quae ad operationem non ordinantur. Hactenus Aristoteles.

32. *Conclusio ex omnibus Aristotelis dictis iam explicatis.*— Ex quibus tacite, ut dixi, concludere visus est illum appetitum quem natura homini ad sciendum dedit, maxime propendere in contemplationem veritatis propter se ipsam, quia haec est suprema hominis operatio. Et consequenter hinc concluditur quod propositum est, hunc, scilicet, appetitum esse magis inclinari ad speculativas scientias quam ad alias, quia illae ordinantur ad veritatem contemplandam propter se ipsam. Unde non excluditur quin appetitu sciendi ad practicas scientias feramur, sed quod vehementius ad speculativas.

33. *Practicae scientiae propter solam veritatis cognitionem appeti possunt.*— Sed quaeres an practicae scientiae possint etiam appeti propter veritatis cognitionem, in ea sistendo, absque usus utilitate. Quidam enim generatim negare videntur homines posse appetere scientias practicas tantum sciendi causa, sed solum propter opus. Verumtamen, licet scientia practica in hoc differat ab speculativa, quod per se ordinatur ad opus, illa vero minime, ut suo loco dicetur, hoc tamen non excludit quin practica scientia proxime et immediate conferat alicuius

to de la verdad; más aún, esto es necesario, porque de lo contrario no sería ciencia. Ahora bien: todo conocimiento de la verdad es de por sí apetecible, aun cuando no proporcione otra utilidad, porque ya de por sí es una gran perfección de la naturaleza intelectual, y por esto conocen los ángeles tales artes, aunque a ellos no les sirvan de utilidad alguna. Por consiguiente, las ciencias prácticas son también apetecibles por el conocimiento de la verdad, aunque se detengan en ella ni la ordenen a la utilidad.

Se confirma esto, porque si ocurriera lo contrario, en realidad no serían apetecidas en virtud del apetito de saber, puesto que se desearían únicamente como medios, y el medio como tal no se desea más que por la inclinación a un fin; y así la música no sería deseada más que por razón del apetito de placer o de lucro, y así en las demás cosas, pero no por el apetito de ciencia como tal, a pesar de que se trata de ciencias verdaderas y perfectas en su género.

Y esto mismo enseña también la experiencia, porque muchos se recrean en el ejercicio de estas ciencias y no por razón de su empleo o utilidad, sino únicamente por su conocimiento.

Sin embargo, ordinariamente se buscan por alguna utilidad humana, ya que esto es también más conforme con el propósito y fin de tales artes, y porque las ventajas sensibles o las necesidades o placeres atraen más con frecuencia, y además, porque si la ciencia hubiera de ser buscada por la sola verdad, se buscaría ésta en otras ciencias más nobles, mayormente siendo así que el hombre no puede dedicarse a todas al mismo tiempo.

Por consiguiente, si las ciencias prácticas son ciertamente apetecibles, mucho más lo son las especulativas, si se atiende al apetito del hombre en cuanto hombre, cuando no es impedido por otros provechos o necesidades humanas.

Resolución de toda la cuestión

34. Por último, se concluye de todas las cosas dichas la aserción propuesta, a saber, que la metafísica es en grado sumo apetecible para el hombre en cuanto tal, tanto con apetito natural como con el racional debidamente ordenado.

Aristóteles prueba tácitamente esto mismo al final del mismo capítulo, porque entre todas las ciencias especulativas, ésta merece como la que más el nombre

veritatis cognitionem, immo id necessarium est, alioqui scientia non esset. Omnis autem cognitio veritatis est per se amabilis, etiamsi aliam utilitatem non afferat; nam per se est magna perfectio naturae intellectualis. Unde angeli has artes norunt, etiamsi ad suum usum illis non serviant. Et ideo scientiae practicae etiam sunt appetibiles propter cognitionem veritatis, etiamsi in ea sistatur, et ad usum non ordinetur. Et confirmatur, quia alias revera non appeterentur ex vi appetitus sciendi, quia appeterentur tantum ut media; medium autem ut medium non appetitur nisi ex vi propensionis ad finem; et ita musica non appeteretur nisi ex vi appetitus voluptatis vel lucri, et sic de aliis, non autem ex vi appetitus scientiae ut sic, cum sint verae et in suo genere perfectae scientiae. Quod etiam experientia docet; multi enim in harum scientiarum exercitio recreantur, non propter usum vel utilitatem, sed solum ut sciant. Regulariter autem solum propter utilitatem aliquam humanam quaeruntur, quia hoc est magis conforme institutioni et fini talium artium, et quia sensibilia commoda vel necessitates aut voluptates frequentius plus movent, et quia si scientia propter solam veritatem quaerenda esset, in aliis scientiis nobilioribus quaereretur, praesertim cum non possit homo omnibus simul vacare. Si igitur practicae scientiae appetibiles quidem sunt, multo tamen magis speculativae, si appetitus hominis, ut homo est, spectetur, et aliis humanis commodis aut necessitatibus non impediatur.

Totius quaestionis resolutio

34. Ultimo concluditur ex dictis omnibus assertio intenta, metaphysicam esse maxime appetibilem ab homine ut homo est, tam appetitu naturali quam rationabili optime ordinato. Probatur tacite ab Aristotele in fine eiusdem capitis, quia inter omnes speculativas scientias haec maxime nomen sapientiae meretur, cum versetur circa pri-

de sabiduría por ocuparse de las primeras causas y de los principios de todas las cosas, como hemos declarado en la sección anterior. Por consiguiente, si las ciencias especulativas son las más apetecidas de todas, ésta, que es la primera de ellas, será ciertamente la más apetecible.

Finalmente, el apetito mayor del hombre tiende a su felicidad natural; ahora bien: ésta se adquiere por medio de esta ciencia, o mejor, consiste en la perfecta posesión de ella. Porque, como se dice en el libro X de la *Etica*, esta felicidad está puesta en la contemplación de Dios y de las sustancias separadas, contemplación que es el acto propio y el fin principal de esta ciencia. Luego también la felicidad natural consiste en un acto de esta ciencia. Por consiguiente, este apetito es sumamente conforme tanto a la naturaleza como a la recta razón. Resta, pues, que investiguemos con todo afán y diligencia esta ciencia perfectísima.

mas causas, omniumque principia, quod a nobis superiori sectione satis declaratum est. Si ergo scientiae speculativae inter omnes maxime appetuntur, inter quas haec est suprema, erit utique ex se maxime appetibilis. Tandem maximus hominis appetitus est ad suam naturalem felicitatem; haec autem per hanc scientiam comparatur, vel potius in ipsius perfecta assecutione consistit. Nam, ut traditur lib. X Ethic., haec felicitas in contemplatione Dei et substantiarum separatarum posita est; haec autem contemplatio proprius actus est et praecipuus finis huius scientiae: ergo et felicitas naturalis in actu huius scientiae consistit; est ergo hic appetitus maxime consentaneus, tam naturae quam rectae rationi. Superest ergo ut omni diligentia et studio hanc perfectissimam scientiam investigemus.

DISPUTACION II

LA RAZON ESENCIAL O CONCEPTO DE ENTE

RESUMEN

Las partes de esta disputación están claramente señaladas por las seis secciones que la componen:

I. Concepto formal del ente (Sec. 1).
II. Concepto objetivo del ente (Sec. 2).
III. Precisión del concepto de ente (Sec. 3).
IV. Contenido del concepto de ente (Sec. 4).
V. Trascendencia del ente (Sec. 5).
VI. Contracción del ente a sus inferiores (Sec. 6).

SECCIÓN I

Expuestas las nociones de concepto formal y objetivo (1), entra en la exposición de las posiciones históricas, de las cuales la primera niega simplemente que el concepto formal de ente sea uno (2), mientras otras dos, sobre todo Fonseca —autor de la segunda—, después de muchas distinciones inútiles, acaban admitiendo una unidad insuficiente del concepto formal (3-8). Suárez defiende la unidad del concepto formal propio y adecuado del ser (9), distinto de los demás en su realidad y según su razón formal (10-11). No se multiplica a pesar de su relación a multitud de objetos (12), ni es concepto meramente nominal (13). La analogía no es óbice para su unidad (14).

SECCIÓN II

Propuestas tres dudas, con las que se plantea el problema de la unidad del concepto objetivo del ente (1-3), siguen dos posiciones históricas extremas —negación total en una y afirmación de unidad absoluta en otra (4-5)— y una intermedia, pero inaceptable (6-7). A continuación expone el Eximio su opinión, encerrada en dos afirmaciones fundamentales:

A) Al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo (8); explica cómo expresa el concepto de ser la sustancia y el accidente (9-11), los géneros supremos, etc. (12-13), concluyendo con la demostración "a priori" de su tesis (14).

B) El concepto objetivo de ente prescinde de toda razón particular. Es consecuencia de lo anterior (15). Explica cómo se obtiene por la operación de la mente (16), pasando luego a probar su afirmación y defenderla contra las obje-

de sabiduría por ocuparse de las primeras causas y de los principios de todas las cosas, como hemos declarado en la sección anterior. Por consiguiente, si las ciencias especulativas son las más apetecidas de todas, ésta, que es la primera de ellas, será ciertamente la más apetecible.

Finalmente, el apetito mayor del hombre tiende a su felicidad natural; ahora bien: ésta se adquiere por medio de esta ciencia, o mejor, consiste en la perfecta posesión de ella. Porque, como se dice en el libro X de la *Etica*, esta felicidad está puesta en la contemplación de Dios y de las sustancias separadas, contemplación que es el acto propio y el fin principal de esta ciencia. Luego también la felicidad natural consiste en un acto de esta ciencia. Por consiguiente, este apetito es sumamente conforme tanto a la naturaleza como a la recta razón. Resta, pues, que investiguemos con todo afán y diligencia esta ciencia perfectísima.

mas causas, omniumque principia, quod a nobis superiori sectione satis declaratum est. Si ergo scientiae speculativae inter omnes maxime appetuntur, inter quas haec est suprema, erit utique ex se maxime appetibilis. Tandem maximus hominis appetitus est ad suam naturalem felicitatem; haec autem per hanc scientiam comparatur, vel potius in ipsius perfecta assecutione consistit. Nam, ut traditur lib. X Ethic., haec felicitas in contemplatione Dei et substantiarum separatarum posita est; haec autem contemplatio proprius actus est et praecipuus finis huius scientiae: ergo et felicitas naturalis in actu huius scientiae consistit; est ergo hic appetitus maxime consentaneus, tam naturae quam rectae rationi. Superest ergo ut omni diligentia et studio hanc perfectissimam scientiam investigemus.

DISPUTACION II

LA RAZON ESENCIAL O CONCEPTO DE ENTE

RESUMEN

Las partes de esta disputación están claramente señaladas por las seis secciones que la componen:

I. Concepto formal del ente (Sec. 1).
II. Concepto objetivo del ente (Sec. 2).
III. Precisión del concepto de ente (Sec. 3).
IV. Contenido del concepto de ente (Sec. 4).
V. Trascendencia del ente (Sec. 5).
VI. Contracción del ente a sus inferiores (Sec. 6).

SECCIÓN I

Expuestas las nociones de concepto formal y objetivo (1), entra en la exposición de las posiciones históricas, de las cuales la primera niega simplemente que el concepto formal de ente sea uno (2), mientras otras dos, sobre todo Fonseca —autor de la segunda—, después de muchas distinciones inútiles, acaban admitiendo una unidad insuficiente del concepto formal (3-8). Suárez defiende la unidad del concepto formal propio y adecuado del ser (9), distinto de los demás en su realidad y según su razón formal (10-11). No se multiplica a pesar de su relación a multitud de objetos (12), ni es concepto meramente nominal (13). La analogía no es óbice para su unidad (14).

SECCIÓN II

Propuestas tres dudas, con las que se plantea el problema de la unidad del concepto objetivo del ente (1-3), siguen dos posiciones históricas extremas —negación total en una y afirmación de unidad absoluta en otra (4-5)— y una intermedia, pero inaceptable (6-7). A continuación expone el Eximio su opinión, encerrada en dos afirmaciones fundamentales:

A) Al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo (8); explica cómo expresa el concepto de ser la sustancia y el accidente (9-11), los géneros supremos, etc. (12-13), concluyendo con la demostración "a priori" de su tesis (14).

B) El concepto objetivo de ente prescinde de toda razón particular. Es consecuencia de lo anterior (15). Explica cómo se obtiene por la operación de la mente (16), pasando luego a probar su afirmación y defenderla contra las objeciones, deduciendo además las consecuencias (17-36).

SECCIÓN III

Está requerida por la última parte de la anterior: ¿la precisión mental supone la precisión real? ¿Añade la "talidad" un modo realmente distinto al ser antes de la consideración intelectual? (1). Hay una opinión afirmativa, que se cree ser la de Escoto: sus argumentos (2-6). Frente a ella, propone Suárez su afirmación de que el concepto objetivo de ser, tal como existe en la realidad, no es algo realmente distinto y preciso de los inferiores en que existe (7). La prueba con acopio de argumentos (8-11) y rebatiendo las razones aducidas en pro de la opinión de Escoto (12-17).

SECCIÓN IV

La opinión de Avicena con la corrección de Soto (1-2) nos introduce al problema del contenido del concepto de ser. Para resolverlo, hay que comenzar por distinguir el ente como participio y el ente como nombre (4-5) y la significación de ambos. Precisamente la solución está en el ente tomado con valor de nombre —"lo que tiene esencia real" (6-7)—, ya que en él cabrá por igual el "ser en acto" y el "ser en potencia" (8). Una vez aclarado que la doble significación —participial y nominal— del ente no es equívoca (9-12), explica cómo el ente-participio sólo es predicado esencial de Dios, mientras que el ente-nombre lo es de todo ser (14).

SECCIÓN V

Desarrolla el problema de la trascendencia del ente. La admiten todos respecto de los entes completos y de los incompletos ulteriormente resolubles (1). La dificultad se centra en las diferencias últimas. La opinión de Escoto es que el ente no las trasciende (2-4). La refutación del Doctor Sutil (5-7) y la demostración de la sentencia verdadera (8-15) ocupan casi toda esta sección, que se cierra con la solución de algunas objeciones (16-18).

SECCIÓN VI

De la trascendencia pasamos lógicamente a la contracción del ente a sus inferiores. Expuestas las diversas opiniones históricas (1-6), en el n. 7 explica Suárez la suya: "per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente". La prueba a continuación con argumentos de autoridad y de razón (6-11), concluyendo con la cuestión de la diversidad primaria de los géneros supremos, en íntima conexión con estos problemas del ser (12).

DISPUTACION II

LA RAZON ESENCIAL O CONCEPTO DE ENTE

Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra.— Supuesto lo dicho sobre el objeto o sujeto de nuestra disciplina, se impone en primer lugar la necesidad de exponer su esencia propia y adecuada, y, a continuación, sus propiedades y causas, todo lo cual constituirá la parte principal y primera de esta obra. Propondremos en la segunda la división más importante del mismo; de este modo, cuanto permitan las fuerzas naturales de la razón, estudiaremos y explicaremos todas las cosas que están bajo el ente, y que incluyen su concepto, en cuanto entran en la razón objetiva de esta ciencia y abstraen de la materia según su ser. Para proceder con mayor concisión y brevedad, y para poder tratar las cosas con método apropiado, nos abstendremos de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y consideraremos las mismas cosas de que se ocupa esta sabiduría con el método doctrinal y expositivo que mejor se acomode a ellas. Porque, en lo que se refiere al texto aristotélico en estos libros de metafísica, hay algunas partes que apenas tienen utilidad, bien por reducirse a proponer cuestiones y dudas, que deja sin resolver, como es el caso del tercer libro, bien por detenerse en la exposición y refutación de las opiniones de los antiguos, como se puede ver fácilmente en casi todo el primer libro y gran parte de los otros, bien, finalmente, porque repite o resume las mismas cosas dichas en los libros anteriores, según se echa de ver en el libro XI y otros. Realmente, las cuestiones útiles que merezcan o precisen estudiarse, se esforzaron bastante en explicarlas, tal como aparecen en el texto aristotélico, diversos expositores griegos, árabes y latinos y, de entre todos ellos, nosotros nos valdremos especialmente de la expo-

DISPUTATIO II

DE RATIONE ESSENTIALI SEU CONCEPTU ENTIS

Ordo ratioque doctrinae in hoc opere servanda.— His suppositis quae de obiecto seu subiecto huius scientiae tradidimus, necessarium imprimis est eius propriam et adaequatam rationem, ac deinde proprietates eius et causas exponere, et haec erit prior principalis pars huius operis. In posteriori praecipuam eius partitionem proponemus, atque ita res omnes quae sub ente continentur, et illius rationem includunt, ut sub obiectiva ratione huius scientiae cadunt, et a materia in suo esse abstrahunt, quantum ratione naturali attingi possunt, investigabimus et explanabimus. Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et convenienti methodo universa tractemus, a textus aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, res que ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione quae ipsis magis consentanea sit, contemplari. Nam, quod spectat ad Philosophi textum in his Metaphysicae libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis, vel quod varias quaestiones ac dubitationes proponat, easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod in antiquorum placitis referendis et refutandis immoretur, ut ex primo fere libro, et ex magna parte aliorum constare facile potest, vel denique quod eadem quae in prioribus libris dicta fuerant, vel repetat, vel in summam redigat, ut patet ex libro XI, et aliis. Quae vero utilia sunt, scituque digna et necessaria, insudarunt satis in eis explicandis, prout in littera Aristotelis continentur, varii expositores graeci, arabes et latini, ex quibus nos praecipue utemur Alexandri Aphrodisaei, Averrois, et maxime omnium divi Thomae expositione.

sición de Alejandro de Afrodisia, de Averroes y, sobre todos ellos, de la de Santo Tomás. Por otra parte, en las disputaciones siguientes abordaremos el análisis objetivo de los problemas, procurando, al mismo tiempo, explicar con minuciosidad el pensamiento y sentido de Aristóteles, y cada uno de los testimonios, que suelen ser el fundamento de casi todas las cuestiones. Más aún: para dejar completamente contentos a los estudiosos de Aristóteles, hemos puesto al fin[1] de la obra un índice de todas las cuestiones que suelen suscitarse a propósito del texto aristotélico, conservando su orden, o de las que a nosotros se nos ocurrieron, y consignamos los pasajes en que las discutimos. Y si por ventura la fidelidad al método que nos hemos propuesto impide tratar en nuestras disputaciones algunas sentencias de Aristóteles, que se encuentran en estos libros y pueden ser útiles para otras ciencias, en el mismo índice ponemos unos breves comentarios al texto de Aristóteles, en que explicamos los puntos que no se tocaron en las disputaciones y que sean difíciles o útiles. Así, pues, en la presente disputación tenemos que explicar el problema del concepto del ser en cuanto ser, ya que la existencia del ser es algo de por sí tan claro, que no necesita explicación alguna. En efecto, después del problema de la existencia, es el de la esencia el primero de todos, que debe darse por resuelto o explicarse respecto del sujeto de cada ciencia al comenzar el desarrollo de ésta. Como, a su vez, es ésta la primera y suprema de todas las ciencias naturales, no puede aceptar de otra la demostración o explicación del concepto y quididad de su sujeto, siendo preciso, por lo mismo, hacer su estudio y explicación inmediatamente al comienzo.

SECCION PRIMERA

Si el ente en cuanto ente tiene en nuestro entendimiento un concepto formal común a todos los entes

1. *Definición de concepto formal y objetivo y su diferencia.*— En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo.

Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum, et singula testimonia, in quibus fere quaestiones omnes fundari solent, accuratius declarare. Ut vero Aristotelis studiosis omni ex parte satisfaciamus, in fine[2] huius operis indicem quaestionum omnium quae circa textum Aristotelis, et servato eius ordine, tractari solent, vel nobis occurrerunt, posuimus, et loca in quibus nos eas disputamus, designavimus. Quod si fortasse sententiae aliquae Aristotelis, quarum cognitio ad alias scientias utilis est, in his libris occurrant, quae in nostris disputationibus, servato doctrinae ordine quem instituimus, tractari non possint, in eodem indice breves circa textum Aristotelis annotationes tradimus, in quibus, quidquid in disputationibus tactum non est, et aliquid difficultatis vel utilitatis habet, declaramus. In praesenti ergo disputatione explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post quaestionem autem an est, quaestio quid res sit est prima omnium, quam in initio cuiuscumque scientiae de subiecto eius praesupponi aut declarare necesse est. Haec autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere vel probatam vel declaratam subiecti sui rationem et quidditatem, et ideo ipsam statim in initio tradere et declarare oportet.

SECTIO PRIMA

Utrum ens in quantum ens habeat in mente nostra unum conceptum formalem omnibus entibus communem

1. *Conceptus formalis et obiectivus quid sint, et in quo differant.*— Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi; conceptus formalis dicitur

[1] El "index locupletissimus" parece que debía estar al fin de la obra según algunas expresiones de Suárez, como en el caso presente. (N. de los EE.)

[2] Propiamente aquí, según el orden aceptado en esta edición, debería decir "al principio". (N. de los EE.)

Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. En realidad, la denominación de concepto le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe su objeto; por eso, con toda razón se le llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente, siendo éste el motivo de que algunos, tomándolo de Averroes, le llamasen *intención entendida* y otros *razón objetiva.* La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva. Efectivamente, concebimos a veces las privaciones y otras cosas, que se llaman entes de razón, porque objetivamente no existen más que en el entendimiento. Además, el concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él; empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual, en cuanto puede presentarse a la mente y ser concebida por el acto formal; pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común; por ejemplo: hombre, sustancia y cosas parecidas. Así, pues, el fin principal de esta disputación es explicar el concepto objetivo del ente en cuanto tal, según toda su abstracción, a la que debe, según dijimos, ser el objeto de la metafísica. Pero atendiendo a la dificul-

actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroe, *intentio intellecta* appellatur; et ab aliis dicitur *ratio obiectiva.* Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et obiectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, obiectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens; conceptus autem obiectivus interdum quidem esse potest res singularis et individua, quatenus menti obiici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia. In hac ergo disputatione praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum; quia vero est valde dif-

tad del tema y a su íntima dependencia de nuestro modo de concebir, comenzamos por el concepto formal, que puede resultar mucho más claro a nuestro juicio.

Exposición de las diversas sentencias

2. La primera niega en absoluto que se dé un concepto formal del ser que sea verdaderamente uno en sí, preciso y distinto de los otros conceptos de los seres particulares. Esta es la opinión de Cayetano en el opúsculo sobre la *Analogía de los nombres*, c. 4 y 6. En efecto, aunque se exprese de manera oscura y distinga entre concepto perfecto e imperfecto, sin embargo esta distinción coincide con otra de Fonseca, que vamos a tratar en seguida. Por eso, si se le lee atentamente, ésta es en realidad su opinión; y Fonseca, libro IV *Metaph.*, c. 2, q. 2, sec. 3, afirmó de él que había alcanzado la verdad o que estaba muy cerca de ella. Todo el fundamento está en que de otra manera el ente sería unívoco y no análogo, pero ya veremos luego que esto es falso. Esta es la prueba de su conclusión: son unívocos aquellos objetos cuyo nombre es común. Ahora bien, la razón de sustancia implicada en su nombre es idéntica, según el testimonio de Aristóteles al comienzo de los *Predicamentos;* mas como también el nombre de ente es común a todos los entes, tenemos que concluir que o la razón de este nombre es una e idéntica, y entonces el ente será unívoco, o no es una, y en este caso tampoco el concepto formal del ente podrá ser uno, ya que el concepto formal recibe su unidad de la concepción de alguna cosa o razón una, a la que se refiere adecuadamente. Por lo tanto, si el concepto se adecua también con el vocablo o nombre de ente, no puede tener mayor unidad que la que tenga la razón una de ser, significada por dicho nombre.

3. La segunda opinión, que no pasa de ser una explicación de la anterior, es la del Ferrariense en el libro I *cont. Gent.*, c. 34. Distingue un doble concepto: le llama a uno significado del nombre y al otro significado objetivo; respecto del concepto de ser, dice que el primero puede ser uno, pero lo niega del segundo; el fundamento de ambos extremos radica en la analogía del ser. Se explica de esta forma por la razón común de los análogos; en efecto, pueden éstos concebirse de dos maneras: la una, con un concepto propio real significado por

ficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest.

Variae sententiae referuntur

2. Prima sententia absolute negat dari unum conceptum formalem entis, qui revera sit in se unus et praecisus ac distinctus ab aliis conceptibus particularium entium. Ita sentit Caietan., opusc. De Analog. nomin., c. 4 et 6. Licet enim obscure loquatur, et distinguat de conceptu perfecto vel imperfecto, tamen illa distinctio coincidit cum alia Fonsecae statim tractanda; unde, si attente legatur, hoc revera sentit; eumque veritatem attigisse, aut proprius ad illam accesisse, dixit Fonseca, IV Metaph., c. 2, q. 2, sect. 3. Fundamentum est, quia alias ens esset univocum, et non analogum, quod infra videbimus esse falsum. Sequela probatur, quia univoca sunt quorum nomen est commune. Ratio vero substantiae nomini acommodata est eadem, teste Aristotele, initio Praedicament.; sed omnibus entibus commune est nomen entis; ergo vel ratio nominis est una et eadem, et sic ens erit univocum, vel non est una, et sic nec conceptus formalis entis poterit esse unus, quia conceptus formalis habet suam unitatem ex aliqua una re vel ratione concepta, quam adaequate respicit. Unde, si ille conceptus est etiam voci seu nomini entis adaequatus, non potest magis esse unus quam sit una ratio entis illo nomine significata.

3. Secunda opinio, quae potius est praecedentis explicatio, est Ferrar., I cont. Gent., c. 34, qui distinguit duplicem conceptum: unum appellat quid nominis, alium quid rei; priorem dicit posse esse unum in conceptu entis, posteriorem vero minime; utrumque vero fundat in analogia entis. Et explicatur in hunc modum ex communi ratione analogorum; dupliciter enim concipi possunt: uno modo, proprio conceptu reali significato per nomen, et hoc modo, quatenus analoga sunt, non habent unum conceptum realem, sed plures, ut

el nombre, y en este sentido, en cuanto son análogos, no tienen un solo concepto real, sino muchos, como es evidente tanto en los análogos de proporcionalidad, como en los de proporción o atribución. Efectivamente, si al oír la palabra *riente* se forma un concepto propio de la cosa significada, no será uno, sino doble el concepto que se forma: uno del hombre, que es el que se ríe propia y formalmente; otro del bruto, que sólo puede recibir tal apelativo en virtud de cierta proporcionalidad. Y si no se forman ambos conceptos, sino solamente uno de ellos, entonces no se concibe la palabra según toda su analogía o significado común respecto de aquellas cosas, sino solamente o en cuanto es unívoca respecto del hombre, o en cuanto, en sentido traslaticio, significa metafóricamente el bruto. Lo mismo pasa en los análogos de atribución, por ejemplo, en *sano*, ya que si se forma el concepto propio de la cosa significada, entonces no es uno, sino múltiple, uno del animal que es sano propia y formalmente, otros de otras cosas, que debido a diversas relaciones o denominaciones derivadas de la salud del animal, reciben extrínsecamente el apelativo de sanas. Mas en ambas clases de analogía puede formarse un concepto bastante confuso, que más que referirse a nada real, se refiere a la significación de la palabra, como sería si, oída la palabra *sano*, concibieses aquello que se ordena a la salud. Del mismo modo, pues, en nuestro caso, oída la palabra ente, puede formarse un concepto confuso, que comprenda cuanto tiene ser o relación al ser; pero es sólo un concepto del significado de la palabra, ya que si realmente se conciben las cosas significadas por dicha palabra, no se forma un concepto, sino muchos.

4. *Sentencia de Fonseca, muy parecida a ésta.*— De esta opinión se diferencia poco la de Fonseca, que distingue arriba un triple concepto de ser: concepto distinto, confuso y medio, es decir, confuso en parte y en parte distinto. Distinto es el que representa determinada y expresamente todas las entidades simples que inmediatamente significa el ente; mas éste no es un concepto, sino muchos. Confuso es el que lo representa todo de manera confusa e indeterminada, y éste sí es uno. En cambio, concepto medio —en parte confuso y en parte distinto— es el que determinadamente sólo representa una naturaleza, por ejemplo, sustancia, incluyendo las demás, a saber, cantidad, cualidad etc., sólo de modo

patet, tam in analogis proportionalitatis quam proportionis seu attributionis; nam si, audito hoc nomine, *ridens*, proprius conceptus rei significatae formetur, non unus, sed duplex conceptus formatur: unus hominis, qui proprie ac formaliter ridens est; alius bruti, quod solum per quamdam proportionalitatem sic appellatur. Quod si non uterque horum conceptuum, sed alter tantum formatur, non concipitur illa vox secundum totam analogiam seu communem significationem ad res illas, sed vel solum prout univoca est respectu hominum, vel solum prout translata est, et metaphorice brutum significat. Et simile est in analogis attributionis, verbi gratia, *sanum*; nam si proprius rei significatae conceptus formetur, non est unus, sed multiplex: unus animalis, quod formaliter et proprie sanum est; alii aliarum rerum, quae per varias habitudines seu denominationes a sanitate animalis extrinsecus sanae appellantur. In utroque autem ex his analogis potest unus conceptus valde confusus formari, qui magis est de vocis significatione quam de aliqua re, ut si, audito nomine *sani*, concipias quod habet ordinem ad sanitatem. Sic igitur in praesenti, audito nomine entis, potest formari conceptus confusus, comprehendens quidquid habet esse vel habitudinem ad esse: sed hic tantum est conceptus quid nominis; tamen, si revera concipiantur res illo nomine significatae, non formatur unus conceptus, sed plures.

4. *Sententia Fonsecae huic proxima.*— Nec multum ab hac sententia differt Fonseca supra distinguens triplicem conceptum entis, scilicet, distinctum, confusum et medium, id est, partim confusum, partim distinctum. Distinctus est, qui determinate et expresse repraesentat omnes entitates simplices, quas ens immediate significat, et hic non est unus, sed plures. Confusus est qui repraesentat omnia confuse et indeterminate, et hic est unus. Medius vero qui partim confusus, partim distinctus est, qui determinate repraesentat unam naturam, verbi gratia, substantiam, caeteras vero, scilicet, quantitatem, qualitatem, etc., implicite

implícito e indeterminado, en cuanto todas guardan cierta proporción con la sustancia; a este concepto se le llama también uno.

5. *Esta variedad de tantas distinciones estorba más que ayuda a la claridad.*— Estas distinciones creo que se multiplican sin motivo, y que, más que explicar el problema, arrojan confusión sobre él. Porque debemos referirnos al concepto formal de ser, no atendiendo tanto a lo que podemos conocer o comprender de cuantas cosas caen bajo esta palabra, tal cual son en sí, cuanto al modo como son significadas por ella; de lo contrario, no trataremos del concepto del ser en cuanto ser, sino del de todas las cosas, tanto existentes como posibles, en cuanto son tales y se distinguen entre sí, de suerte que resulta imposible a cualquiera concebirlas bajo un solo concepto formal, excepción hecha de Dios, como hizo notar el mismo autor. Mas en este sentido sólo podrá ser concepto de sustancia y de viviente, si ha de tener ese grado de explicitud y distinción, aquel en que se conciban distintamente todas las sustancias y todos los vivientes en cuanto son tales, correspondiendo también en este caso a Dios solo el poder tener un concepto formal distinto de sustancia, viviente, etc.

6. Se podría objetar que sustancia, viviente y otros nombres parecidos no significan inmediatamente estas o aquellas naturalezas sustanciales o vivientes, sino la razón de sustancia, viviente, etc., y que, por lo tanto, para formar un concepto distinto que responda al significado de dicha palabra, no hace falta descender hasta las naturalezas particulares; pero que no es éste el caso del ente, por significar inmediatamente las entidades, al menos las simples, es decir, las que no se componen de naturaleza común y diferencia que las contraiga. Mas esto, en realidad, es falso, según se echará de ver mejor en la sección siguiente, resultando evidente por el momento con sólo atender al modo ordinario de concebir las cosas. ¿Quién hay, efectivamente, que diga que el ser significa inmediatamente a Dios en cuanto es Dios, por más que Dios sea simplicísimo, sin composición de naturaleza común y diferencia contrayente? La misma pregunta se puede formular, finalmente, acerca de la sustancia, del accidente, y de otros géneros o conceptos simples. Además, ¿qué razón hay para afirmar que el ente significa con más derecho inmediatamente las entidades simples que las compuestas de naturaleza

et indeterminate, quatenus omnes cum substantia proportione quadam conveniunt, et hic etiam unus esse dicitur.

5. *Tot distinctionum diversitatem obesse potius quam prodesse claritati.*— Sed huiusmodi distinctiones mihi videntur sine causa multiplicari, remque potius confundere quam explicare. Nam de conceptu formali entis loqui debemus, non iuxta id quod de rebus omnibus, quae sub hac voce comprehenduntur, cognosci et comprehendi potest, prout in se sunt, sed prout hac voce significantur; alioqui non erit sermo de conceptu entis in quantum ens, sed de conceptu rerum omnium tum existentium, tum etiam possibilium, quatenus tales sunt, et inter se distinguuntur, quomodo a nemine possunt uno conceptu formali distincte concipi, nisi a solo Deo, ut recte idem auctor notavit. Hoc autem sensu etiam conceptus substantiae aut viventis, si illo modo sit explicitus et distinctus, erit tantum ille quo omnes substantiae vel viventia omnia, quatenus sunt, distincte concipiantur, quomodo solus etiam Deus poterit habere eorum formalem conceptum distinctum substantiae, viventis, etc.

6. Dices, substantiam, vivens et similia nomina, non significare immediate has vel illas naturas substantiales aut viventes, sed rationem substantiae, viventis, etc., et ideo ad formandum conceptum distinctum respondentem significato talis vocis, non esse necessarium ad particulares naturas descendere; secus vero esse de ente, quia immediate significat entitates, saltem simplices, id est, non compositas ex natura communi et differentia contrahente. Sed hoc revera falsum est, ut fusius constabit ex sectione sequenti, et nunc breviter patet ex communi modo concipiendi. Quis enim dicat ens immediate significare Deum ut Deus est, etiam si Deus simplicissimus sit, et non compositus ex natura communi et differentia contrahente? Denique idem interrogari potest de substantia, accidente, et aliis generibus vel conceptibus simplicibus. Item, cur magis dicetur ens significare immediate entitates simplices, quam compositas ex natura

común y diferencia contrayente, por ejemplo, animal, hábito, etc? Porque el ente, en cuanto ente, comprende todas las cosas en general, y así como en el concepto de sustancia o cualidad no se incluye nada que no sea ente, tampoco se incluye en el concepto de animal o de hábito. Y el hecho de que el concepto compuesto pueda resolverse en varios de los cuales ninguno incluya al otro, cosa que no puede realizarse en el simple, tiene muy poco que ver con la significación mediata o inmediata. ¿Quién va a admitir que ente significa inmediatamente a racional y no a hombre, sólo porque racional expresa un concepto simple y hombre, compuesto? Por consiguiente, concretando nuestra atención de una manera propia y precisa al concepto formal de ser en cuanto tal, no le pertenece que mediante él se conciban distintamente los seres particulares según sus propias y determinadas razones. Por lo tanto, si no nos salimos del concepto de ser en cuanto tal, siempre se tratará de un concepto confuso respecto de los seres particulares en cuanto tales. Por eso dice Santo Tomás en la I, q. 14, a. 6, que si Dios conociese las cosas distintas de él únicamente en cuanto son entes, las conocería sólo en general, de una manera confusa e imperfecta; concluyendo de aquí que no las conoce solamente en cuanto participan de la razón de ser, sino también en cuanto cada una se distingue de las demás; opina, por lo tanto, que el concepto de ser en cuanto tal, si se lo toma de forma precisiva, es siempre confuso respecto de cualquier razón determinada de ser, en cuanto, considerada en sí misma, es tal y se distingue de las demás, sea simple o compuesta.

7. *Refutación del modo de expresarse de otros.*— Por esto mismo, también resulta superfluo para explicar el presente problema el otro miembro de un concepto, confuso en parte y en parte distinto. En primer lugar, porque es hablar impropiamente decir que el concepto de sustancia es de una manera implícita o confusa el concepto de accidente, y, en general, sólo con suma impropiedad se puede decir que el concepto propio del primer analogado es el concepto confuso de los otros analogados secundarios, aunque sea éste el modo de expresarse de muchos que dicen que igual que un mismo nombre, por más que inmediatamente sólo signifique el analogado primero, significa secundariamente los demás, de la misma manera el concepto formal de primer analogado representa confusa-

communi et differentia contrahente, ut est animal, habitus, etc.? Nam ens ut sic generatim omnia sub se comprehendit, et sicut in conceptu substantiae vel qualitatis nihil includitur quod non sit ens, ita neque in conceptu animalis vel habitus. Quod autem conceptus compositus possit resolvi in plures, quorum neuter alterum includat, non autem conceptus simplex, parum refert ad mediatam vel immediatam significationem. Quis enim credat ens immediate significare rationale, et non hominem, quia rationale dicit simplicem conceptum, et homo compositum? Itaque, sistendo proprie ac praecise in conceptu formali entis ut sic, non pertinet ad ipsum ut per eum concipiantur distincte particularia entia secundum proprias et determinatas rationes; ideoque conceptus entis ut sic, si in eo sistatur, semper est confusus respectu particularium entium, ut talia sunt. Et ideo D. Thomas, I, q. 14, a. 6, dicit quod si Deus tantum cognosceret alia a se, in quantum sunt entia, tantum cognosceret in communi, confuse et imperfecte; unde concludit non tantum ea cognoscere secundum quod communicant in ratione entis, sed etiam secundum quod unum ab alio distinguitur; sentit ergo conceptum entis ut sic, praecise in eo sistendo, semper esse confusum respectu cuiuscumque determinatae rationis entis, prout in se talis est et ab aliis distinguitur, sive composita sit, sive simplex.

7. *Modus loquendi aliorum non probatur.*— Quapropter etiam illud membrum de conceptu partim confuso, partim distincto, est supervacaneum ad rem praesentem explicandam. Primo quidem, quia conceptus substantiae improprie dicitur implicite vel confuse esse conceptus accidentis, et in universum conceptus proprius primi analogati impropriissime dicitur esse confusus conceptus caeterorum analogatorum, quae secundaria sunt, quamvis multi ita loquantur dicentes, sicut idem nomen, licet immediate significet primum analogatum, secundario significat caetera, ita conceptum formalem primi analogati confuse repraesentare caete-

mente a los demás en cuanto son semejantes o proporcionados al primero, puesto que lo que representa algo distintamente, parece que representa consecuentemente, al menos de modo confuso, las otras cosas que le sean semejantes. Por más que esto tenga poca importancia, y que acaso quede reducido a un modo de expresarse, no lo admito, ya que el concepto propio y distinto del primer analogado es solamente uno, y formalmente sólo representa al mismo primer analogado; y en esto no es legítima la comparación con el nombre, puesto que el nombre significa únicamente por imposición y, por eso, el mismo nombre que significa una cosa primaria y propiamente, puede, por traslación, aplicarse a significar otras cosas secundariamente; en cambio, el concepto de una cosa naturalmente sólo representa la cosa misma; y, por lo tanto, si es el concepto propio y adecuado del primer analogado según su propia razón, no puede representar a los demás, de donde tampoco es causa de que se les conozca, pudiendo ser, a lo sumo, como el origen u ocasión de que se conciban y denominen las otras cosas según cierta proporción o relación al analogado principal; todo lo cual no basta para que al concepto particular y propio del primer analogado se le llame concepto implícito o confuso de los demás. Además, pregunto si el concepto del primer analogado es completamente idéntico al concepto que corresponde al nombre propio de esa misma cosa o naturaleza, v. gr., la sustancia, o si es, por el contrario, distinto. Esto último no puede sostenerse, porque, si ambos son conceptos propios de la sustancia, no se comprende dónde está la diversidad para que se pueda afirmar de uno que representa los accidentes y del otro no. Si, por el contrario, se admite lo primero, no tiene en su favor tal concepto más razones para representar los accidentes que tiene el concepto de hombre para representar los otros animales; más aún, tiene menos, por ser menor la semejanza. Además, en otra hipótesis, habría que admitir que la sustancia tiene un concepto formal común en cierto modo a la sustancia y al accidente, lo cual es absolutamente impropio y, en rigor, falso, porque aunque el accidente diga relación a la sustancia, sin embargo, el concepto de sustancia no representa, en modo alguno, esa relación, sino sólo su término, y a éste no formalmente bajo la razón de término, sino según su razón

ra, quatenus illi primo similia sunt vel proportionalia; nam quod repraesentat distincte aliquid, consequenter videtur repraesentare, saltem confuse, alia illi similia. Sed hoc quamvis sit parvi momenti, et fortasse de modo loquendi, mihi non probatur, quia huiusmodi conceptus proprius et distinctus primi analogati tantum est unus, et formaliter tantum repraesentat ipsum primum analogatum; in quo non recte cum nomine comparatur, quia nomen significat per impositionem tantum, et ideo idem nomen, quod primario ac proprie unum significat, potest per translationem imponi ad alia secundario significanda; conceptus autem rei tantum naturaliter repraesentat rem ipsam, et ideo si est proprius et adaequatus conceptus primi analogati secundum propriam rationem eius, non potest repraesentare reliqua; unde nec per se facit illa cognoscere, sed ad summum esse potest veluti origo, seu occasio, ut alia concipiantur et denominentur secundum aliquam proportionem vel habitudinem ad primum analogatum; quod non est satis ut conceptus specialis et proprius primi analogati dicatur implicitus vel confusus reliquorum. Deinde interrogo, an ille conceptus primi analogati sit idem omnino cum conceptu qui respondet proprio nomini eiusdem rei seu naturae, verbi gratia, substantiae, an vero sit diversus. Hoc posterius dici non potest, quia, si uterque est proprius conceptus substantiae, intelligi non potest in quo sit diversitas, ut alter dicatur repraesentare accidentia, et non alius. Si vero dicatur prius, ergo non magis potest ille conceptus dici repraesentare accidentia, quam conceptus proprius hominis alia animalia; immo minus id dici poterit, cum sit minor similitudo. Item, quia alioqui dicendum esset substantiam habere unum conceptum formalem aliquo modo communem substantiae et accidenti, quod revera impropriissimum est, et in rigore falsum, quia licet accidens dicat habitudinem ad substantiam, tamen conceptus substantiae nullo modo repraesentat illam habitudinem, sed solum terminum eius, et illum non formaliter sub ratione termini, sed secundum

absoluta; consecuentemente esto no basta para que a dicho concepto se le llame concepto implícito o confuso del accidente. Estas mismas consideraciones pueden ser fácilmente aplicables a los demás analogados o a sus conceptos; en efecto, el concepto formal de hombre riente en cuanto tal, no es, en modo alguno, el concepto confuso de prado, ni el concepto propio de animal sano es el concepto de la medicina, y así en otros casos. La causa está en el fundamento de dicha analogía, el cual o puede ser una conveniencia o semejanza real entre los analogados, según explicaremos del ente más abajo, la cual no es representable por el concepto propio de analogado alguno; o no es propiamente una semejanza, sino sólo cierta proporción o atribución, que no es tampoco razón suficiente para que el concepto propio de un analogado, en cuanto tal, represente en cierta manera los demás, sino que representa solamente la forma, siendo los demás calificados como tales por subordinación a ella, que es representada en dicho concepto independientemente y tal como es en sí, sin atender a su relación con los demás.

8. Digo, además: entiéndase como se quiera este modo de hablar—el que al concepto determinado de sustancia se le llame concepto confuso de los demás géneros de seres o accidentes—, tampoco entonces puede dicho concepto llamarse concepto formal del ser en cuanto ser, no sólo porque es el concepto formal propio de la sustancia en cuanto es sustancia, y el concepto propio de ser tiene que ser distinto del concepto de sustancia, puesto que el ser se divide rectamente en sustancia y accidente, sino también porque el ser no significa inmediatamente la sustancia, según demostraremos más abajo y, en consecuencia, tampoco expresa inmediatamente el concepto formal propio de sustancia. Concluímos, pues, que el concepto formal de ser en cuanto ser, comparado con los entes concretos como tales, siempre es un concepto confuso e indistinto al representar este o aquel ente. Nos referimos solamente a los entes concretos, en cuanto tales, porque respecto del objeto que propia e inmediatamente representa —sea cual sea— se le puede llamar, y es en realidad, un concepto propio y distinto, igual que el mismo concepto de animal es confuso respecto del hombre, pero propio y distinto respecto de animal en cuanto tal, por más que, valiéndose de la misma comparación, este

absolutam rationem suam; ergo hoc non satis est ut ille conceptus dicatur implicitus vel confusus conceptus accidentis. Atque idem considerari facile potest in caeteris analogatis seu conceptibus eorum; nam conceptus formalis hominis ridentis ut sic, nullo modo est conceptus confusus prati, nec conceptus proprius animalis sani est conceptus medicinae, et sic de aliis. Et ratio est, quia id quod fundat huiusmodi analogiam, vel est aliqua realis convenientia seu similitudo inter analogata, ut de ente infra dicemus, et illa non repraesentatur per conceptum proprium alicuius analogati; vel non est propria similitudo, sed solum proportio quaedam vel attributio, et haec etiam non satis est ut conceptus proprius unius analogati, ut tale est, repraesentet aliquo modo reliqua, sed solum formam illam, per ordinem ad quam reliqua talia denominantur, quae absolute et prout in se talis est, et non cum habitudine ad reliqua, per talem conceptum repraesentatur.

8. Addo ulterius: quidquid sit de hoc loquendi modo, quod determinatus conceptus substantiae dicatur confusus reliquorum generum entium, seu accidentium, tamen adhuc ille dici non potest conceptus formalis entis ut sic, tum quia ille est proprius conceptus formalis substantiae, ut substantia est, conceptus autem proprius entis esse debet diversus a conceptu substantiae, quandoquidem ens recte dividitur in substantiam et accidens; tum etiam quia ens non significat immediate substantiam, ut infra ostendam; ergo nec immediate exprimit proprium formalem conceptum substantiae. Relinquitur ergo conceptum formalem entis ut sic, comparatum ad determinata entia ut talia sunt, semper esse conceptum confusum et indistinctum in repraesentando hoc vel illud ens. Dico autem respectu particularium entium, ut talia sunt, quia respectu eius obiecti quod immediate et proprie repraesentat (quodcumque illud sit), dici potest et revera est proprius et distinctus conceptus, sicut idem conceptus animalis, qui respectu hominis est confusus, respectu animalis ut sic est proprius et distinctus, quamvis sub hac eadem comparatione

mismo concepto simple suela llamarse confuso respecto del concepto compuesto con que se concibe a animal mediante su definición. Y de igual manera, en diversos hombres, o en uno en diversos tiempos, puede darse un concepto de ser más distinto que otro y al contrario, llamársele confuso respecto de uno que sea más distinto, en cuanto sucede que se conoce con mayor o menor perfección la razón o quididad misma del ser en cuanto ser; esta misma distinción, empero, de conceptos formales, nada tiene que ver con el presente problema, porque más bien es producto de aquel que tiene el concepto y de su mayor o menor inteligencia, o del modo de concebir, que de la relación al objeto, que es lo que principalmente aquí atendemos.

La verdadera sentencia

9. Omitidas, pues, estas distinciones, afirmaremos que el concepto formal propio y adecuado de ser, en cuanto ser, es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales de las otras cosas y objetos. Esta es la opinión común, según el anterior testimonio de Fonseca; la mantienen Escoto y todos sus discípulos, según veremos en la sección siguiente; Capréolo, *In I*, dist. 2, q. 1, conclusión 1 y 9, y en las respuestas al argumento contra ellas; Cayetano, *In De Ente et Essentia*, c. 1, q. 2, que cita a Santo Tomás, q. 7 *De Potentia*, a. 5 y 6; Soncinas, IV *Metaph.*, q. 1; Iavello, q. 1; Flandria, q. 2, a. 6; Herveo, *Quodl. II*, q. 7; Soto, en los *Praedicam.*, c. 4, q. 1; y se deduce claramente de los lugares de Santo Tomás que se citarán en la sección siguiente. Se prueba, primeramente, por experiencia: efectivamente, al oír la palabra ser, advertimos que nuestra mente no se dispersa o divide en muchos conceptos, sino que más bien se recoge en uno, como le pasa cuando concibe a hombre, animal y otras cosas similares. Segundo, porque, como dijo Aristóteles en el libro I *De Interpret.*, las palabras sirven para expresar nuestros conceptos formales; ahora bien: la palabra *ser* no sólo es materialmente una, sino que también, por imposición originaria, tiene una sola significación, en virtud de la cual no significa inmediatamente naturaleza alguna bajo la razón propia y determinada, por la que se distingue de las demás.

idem conceptus simplex soleat dici confusus respectu illius conceptus compositi quo animal per suam definitionem concipitur. Atque simili modo potest, vel in diversis hominibus vel in uno diversis temporibus, unus conceptus entis esse distinctior alio, et e contrario unus potest vocari confusus respectu alterius distinctioris, quatenus contingit ipsammet rationem seu quidditatem entis ut sic magis vel minus perfecte cognosci, quae distinctio conceptuum formalium nihil ad propositum refert, quia magis est ex parte concipientis, et ex perfecto vel imperfecto lumine, vel modo concipiendi, quam ex habitudine ad obiectum, quam hic praecipue consideramus.

Vera sententia.

9. His ergo distinctionibus praetermissis, dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum. Haec est communis sententia, ut fatetur Fonseca supra; tenet eam Scotus et omnes eius discipuli, ut videbimus sectione sequenti; Capreol., In I, dist. 2, q. 1, concl. 1 et 9, et in responsionibus ad argum. contra illas; et Caiet., de Ente et essent., c. 1, q. 2, qui citat D. Thomam, q. 7 de Pot., a. 5 et 6; Sonc., in IV Metaph., q. 1; Iavell., q. 1; Flandria, q. 2, a. 6; Hervaeus, Quodl. II, q. 7; Soto, in Praedicam., c. 4, q. 1; et plane colligitur ex D. Thoma, locis citandis sectione sequenti. Et probatur primo experientia; audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, et similia. Secundo, quia ut Aristoteles dixit, I de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox *ens* non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec

Por lo tanto, tampoco significa muchos en cuanto son muchos, por no significarlos según las diferencias que los separan, sino más bien según la conveniencia que los une o hace semejantes; esto, consecuentemente, es señal de que a dicha palabra corresponde asimismo en la mente un solo concepto formal, por el que se concibe inmediata y adecuadamente lo que ella significa. O mejor aún, invirtiendo las cosas, de esta señal deducimos que la imposición de esa palabra es consecuencia del modo concreto de concebir las cosas en un solo concepto. El tercer argumento nos lo aporta el concepto de existencia; en efecto, parece evidente por sí que hay un solo concepto formal de la existencia en cuanto tal, ya que, cuantas veces hablamos de la existencia en este sentido y la analizamos como un acto único, en realidad no formamos muchos conceptos, sino uno solo; por lo mismo, también el concepto formal de existencia en cuanto tal es uno, porque de la misma manera que lo abstracto se concibe como una sola cosa, igualmente lo concreto en cuanto tal constituído precisivamente; por consiguiente, al ser en cuanto ser le corresponde con igual derecho un solo concepto formal; porque ser, o es igual que existente, o, si se toma como existente aptitudinal, su concepto tiene la misma razón de unidad. Este es el motivo de que al concepto de ser no sólo se le llame uno, sino también el más simple, de tal manera que en él se resuelven en último término los demás, porque por medio de los otros conceptos concebimos este o aquel ente concreto; en cambio, en éste prescindimos de toda composición y determinación, siendo, por lo mismo, corriente también afirmar que este concepto es por propio derecho el primero que el hombre forma, puesto que en igualdad de circunstancias es lo que puede concebirse con mayor facilidad respecto de cualquier cosa. Todos estos puntos los expone Santo Tomás en la q. 1 *De Verit.*, a. 1, y en la q. 21, a. 1; también Avicena en el libro II de la *Metafísica*. Por todo esto, apenas hay quien tenga duda acerca de este concepto comunísimo y confuso; ahora bien, ya dejamos demostrado que ningún otro concepto que no sea confuso respecto de los seres particulares en cuanto tales, puede llamarse con verdad y propiedad concepto del ser en cuanto ser. Por fin, si el concepto formal del ser no es uno, tendrán que ser muchos. ¿Cuántos serán, pues? No hay razón alguna para afirmar que son dos mejor que tres o cualquier otro número, porque, de multiplicarse estos conceptos, es preciso que se multipliquen según una determinada di-

significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse. Tertio, argumentari possumus ex conceptu existentiae; videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tamquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; ergo etiam conceptus formalis existentiae ut sic unus est, quia, sicut concipitur abstractum per modum unius, ita et concretum ut sic praecise constitutum; ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis respondet; nam ens vel est idem quod existens, vel, si sumatur ut aptitudine existens, conceptus eius habet eamdem rationem unitatis. Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum; per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilius de quacumque re concipi potest, quae omnia tradit D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 1, et q. 21, a. 1; et Avicen., II Metaph. Quapropter de unitate huius conceptus communissimi et confusi fere nullus est qui dubitet; ostendimus autem nullum alium posse vere ac proprie dici conceptum entis ut sic, qui non sit confusus respectu particularium entium, ut talia sunt. Tandem, si conceptus formalis entis non est unus, erunt ergo plures; quot ergo erunt? Non est maior ratio de duobus quam de tribus, vel quolibet alio numero; quia, si multipli-

versidad de las cosas o entidades comprendidas en el ámbito del ser; mas como todas estas entidades pueden multiplicarse hasta el infinito e ir distinguiéndose según sus propias razones, si se admite en un caso que el concepto o los conceptos de ser, en cuanto ser, representan esas determinadas naturalezas del ser, incluso en cuanto distintas, no hay razón alguna para limitarlos a dos antes que a tres, cuatro, etcétera, según se verá con mayor evidencia por lo que diremos en la sección siguiente sobre el concepto objetivo; porque, aunque el concepto formal, en cuanto producido en nosotros y por nosotros, parezca poder resultar más conocido por experiencia, no obstante, la comprensión exacta de su unidad depende en gran parte de la unidad del objeto, del cual suelen los actos recibir su unidad y distinción.

10. Esto nos lleva a comprender, en primer lugar, en qué sentido y por qué razón se dice que este concepto formal, según la realidad misma, prescinde de los otros conceptos, y es porque en su objetividad es realmente distinto del concepto de sustancia en cuanto tal, del de accidente, del de cualidad y de otros semejantes; claro está que hablamos del entendimiento humano, que incluso cuando separa lo que en la realidad no está separado, divide dentro de sí los conceptos, formando conceptos realmente distintos de la misma cosa, según la diversa precisión o abstracción del objeto concebido, a la manera que los conceptos formales de justicia y misericordia divina en nosotros son realmente precisos o distintos, aunque la misericordia y justicia en sí no se distingan. Así, pues, en este sentido el concepto de ser en cuanto ser, por prescindir en su representación de la razón propia de sustancia en cuanto tal, de la de accidente y de todas las demás, necesita ser en sí realmente preciso y distinto de los conceptos propios de dichas razones o naturalezas en cuanto son tales, cosa que también admiten todos sin dificultad.

11. En segundo lugar, se deduce de lo dicho que el concepto formal de ser, de la misma manera que es en sí realmente uno, lo es también según su razón formal, y que según ésta, es también intelectualmente preciso de los conceptos formales de las razones particulares. Resulta así, primeramente, por ser este concepto en sí el más simple, no sólo objetivamente, sino también formalmente; por consiguiente,

cantur hi conceptus, necesse est multiplicari iuxta aliquam diversitatem rerum vel entitatum sub latitudine entis comprehensarum; hae autem entitates in infinitum possunt multiplicari, et secundum proprias rationes distingui, et si semel ponitur conceptum vel conceptus entis ut sic repraesentare determinatas naturas entis, etiam ut distinctas, non est ulla ratio cur sistendum sit in duabus potius quam in tribus vel quatuor, etc., ut evidentius constabit ex his quae sectione sequenti dicemus de conceptu obiectivo; nam, licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis eius multum pendet ex unitate obiecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere.

10. Ex quo intelligitur primo quo sensu quave ratione hic conceptus formalis dicatur secundum rem ipsam praecisus ab aliis conceptibus, scilicet, quia a parte rei est realiter distinctus a conceptu substantiae ut sic, accidentis, qualitatis, et caeteris similibus; loquimur enim in intellectu humano, qui dum ea etiam quae in re distincta non sunt, mente dividit, in seipso conceptus partitur, conceptus realiter distinctos formando eiusdem rei secundum diversam praecisionem vel abstractionem rei conceptae, quomodo conceptus formales iustitiae et misericordiae divinae in nobis sunt realiter praecisi seu distincti, quamvis misericordia et iustitia in se non distinguantur. Sic igitur conceptus entis ut sic, cum in repraesentando praescindat a propria ratione substantiae ut sic, accidentis, et omnium aliarum, necesse est ut in se sit realiter praecisus et distinctus a conceptibus propriis talium rationum vel naturarum ut tales sunt, et hoc etiam facile omnes fatentur.

11. Secundo colligitur ex dictis hunc formalem conceptum entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a conceptibus formalibus particularium rationum. Patet primo, quia hic conceptus in se est simpli-

posee una sola razón simple formal adecuada; por lo tanto, según ella ha de prescindir de los otros conceptos formales. Segundo, porque lo mismo que nuestra mente, al conocer precisamente aspectos que en la realidad no se distinguen, distingue en sí realmente sus propios conceptos formales, del mismo modo, en sentido inverso, al confundir y unir las cosas que en la realidad se distinguen, en virtud de su semejanza, reduce a unidad su concepto, formando en realidad y según la razón formal uno solo; y éste es el procedimiento conforme al cual se conciben los entes en dicho concepto formal de ser. En efecto, la mente los aprehende a todos únicamente en cuanto son semejantes en la razón de ser y, en cuanto tales, forma de ellos una imagen única que, en una sola representación, expresa lo que es, y esta imagen es el propio concepto formal; por consiguiente, es en absoluto uno realmente y en su razón formal, prescindiendo, en virtud de ella, de los conceptos que representan más distintamente los seres particulares o sus esencias.

12. *El concepto formal de ser, en cuanto ser, no se multiplica según la multitud de objetos particulares.*— Se concluye, en tercer lugar, que este concepto formal de ser no sólo es uno, sino que incluso no puede multiplicarse según su relación a objetos más determinados o concebidos con mayor distinción por parte de los mismos objetos. Ciertamente que cabe la multiplicación de estos conceptos formales, o numéricamente en diversos sujetos, o en uno solo en tiempos distintos, y acaso incluso según la especie por parte de quien los conciba de un modo más perfecto o con claridad mayor y más distinta aprehensión de la misma razón formal de ser en cuanto ser (por más que acaso esta distinción no pase de ser una cuestión de grado mayor o menor dentro de la misma especie, sobre todo si nos limitamos a los conceptos que pueden formarse naturalmente por el hombre); no obstante, por una determinación mayor o menor del objeto, no puede multiplicarse el concepto de ser en cuanto tal, ya que, según se demostró, por el hecho de no limitarse al concepto común de ser en cuanto ser, sino de descender a este y aquel ente en cuanto tal, aunque se multipliquen los conceptos formales, no es por multiplicación del concepto del ser en cuanto tal, sino por agregación del concepto de sustancia, accidente, etc.

cissimus, sicut obiective, ita etiam formaliter; ergo in se habet unam simplicem rationem formalem adaequatam; ergo secundum eam praescinditur ab aliis conceptibus formalibus. Secundo, quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis; sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum.

12. *Formalis conceptus entis ut sic non multiplicatur secundum multitudinem obiectorum particularium.*— Tertio sequitur hunc conceptum formalem entis non solum esse unum, sed etiam non posse esse plures secundum habitudinem ad obiecta magis determinata, seu distinctius concepta ex parte obiectorum. Possunt quidem hi conceptus formales multiplicari, vel secundum numerum in diversis subiectis, vel in eodem diversis temporibus, forte etiam secundum speciem ex parte concipientis altiori modo vel cum maiori claritate et distinctiori apprehensione ipsius rationis formalis entis ut sic (quamvis fortasse tota haec distinctio sit solum secundum magis et minus intra eamdem speciem, maxime sistendo in conceptibus qui ab homine naturaliter formari possunt); at vero ex maiori vel minori determinatione obiecti non potest conceptus entis, ut sic, multiplicari; quia, ut ostensum est, hoc ipso quod non sistitur in communi conceptione entis ut sic, sed descenditur ad hoc et illud ens, ut talia sunt, licet multiplicentur conceptus formales, non tamen conceptus entis ut sic, sed adiungendo conceptum substantiae, vel accidentis, etc.

13. *No es éste un concepto meramente nominal, sino también real.*— De lo dicho se deduce, en cuarto lugar, que es falso el llamar a este concepto meramente nominal, y no concepto del objeto significado con el nombre de ser y según la razón con que mediante él se le significa. Primeramente, porque, según dije, este concepto goza de prioridad por el vocablo y por su aplicación para significar las cosas de esta manera determinada. En efecto, aunque, por lo que a nosotros respecta, los conceptos se forman muchas veces mediante las palabras, sin embargo, considerado en sí y absolutamente, el concepto es anterior, alumbrando él mismo la palabra con que se expresa y siendo el origen de su imposición; por consiguiente, dicho concepto es simple y absolutamente el concepto de la cosa en sí, y no sólo en orden a la significación de la palabra, de suerte que se le vaya a calificar por ello de concepto nominal o significado del nombre. Segundo, porque este concepto es una especie de imagen simple que representa naturalmente lo que por la palabra se significa arbitrariamente; mas sólo consiste en eso, en ser concepto de un objeto, por más que al ser el concepto más simple y no poder, por ello, ser declarado su objeto propio mediante definición propiamente tal, solemos valernos para su explicación de descripciones, las cuales parece que no hacen más que explicar de modo más distinto la significación de la palabra; de esta suerte, puede con sentido aceptable decirse que dicho concepto es el significado del nombre, con tal de no excluir, por ello, que es el concepto propio y adecuado de la cosa inmediatamente significada por dicho vocablo.

14. *Qué análogos tienen una razón común.*— El fundamento de la primera sentencia —ya que de la segunda ya hablamos bastante— se roza con la materia de la analogía del ser que trataremos luego, y está además en función de lo que diremos sobre el concepto objetivo, puesto que muchos opinan que la unidad del concepto formal no está en contradicción con la analogía, pero sí la del concepto objetivo, del que nos ocupamos después. Baste, por ahora, decir brevemente, apoyados en Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, que entre los análogos por atribución hay algunos que significan la forma, la cual sólo se da intrínsecamente en el analogado principal, y en los otros únicamente por relación o denominación extrínseca, como en el caso de sano y otros semejantes, y en éstos

13. *Hic conceptus non est tantum nominis, sed etiam rei.*— Quarto colligitur ex dictis, falso vocari hunc conceptum tantum nominis, et non rei significatae nomine entis, et secundum eam rationem qua per illud significatur. Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est voce et impositione eius ad res tali modo significandas. Nam, licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se et simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem qua exprimitur, et est origo impositionis eius; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis, seu quid nominis. Secundo, quia hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id quod per vocem ad placitum significatur; sed in hoc tantum consistit quod sit conceptus rei, quamquam, quia conceptus ille simplicissimus est, et ideo obiectum eius non potest propria definitione declarari, ad illud explicandum uti solemus descriptionibus, quae solum videntur nominis significationem distinctius declarare; et hoc modo potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis, dummodo non excludatur quin ille sit proprius et adaequatus conceptus rei immediate significatae per illam vocem.

14. *Quorum analogorum detur una ratio communis.*— Fundamentum primae sententiae (nam de secunda iam satis dictum est) tangit materiam de analogia entis infra tractandam, et pendet etiam ex dicendis de conceptu obiectivo, nam multi existimant unitatem conceptus formalis non repugnare analogiae, sed unitatem conceptus obiectivi, de qua re postea. Nunc breviter dicitur ex D. Thoma, In I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad I, inter analoga attributionis quaedam esse quae significant formam, quae intrinsece tantum est in principali analogato, in aliis vero solum per habitudinem vel denominationem extrinsecam, ut sanum et similia, et his repugnat unitas conceptus formalis;

es contradictoria la unidad de concepto formal, por no tener los analogados entre sí verdadera semejanza y conveniencia. En cambio, hay otros que significan una forma o naturaleza que se halla intrínsecamente en todos los analogados; de ellos es el ser, según veremos luego, porque los accidentes no son seres por denominación extrínseca, sino por naturaleza intrínseca o por la razón de ser que participan, y en esta clase de análogos no hay obstáculo en que haya un solo concepto formal, simple y absolutamente uno en sí realmente y en su razón formal adecuada; en qué consiste su analogía se explicará luego.

SECCION II

Si el ente tiene un concepto o razón formal objetiva

1. *Primer motivo de duda.*— Hay dos razones para dudar. A la primera se aludió en la sección anterior y se funda en la analogía del ser: porque si el concepto objetivo del ser es uno, o lo es con unidad de univocación, y en este caso desaparece la analogía, o sólo con unidad análoga, y entonces en realidad no es uno, o hay contradicción en los términos, porque la analogía incluye intrínsecamente o bien diversas razones que únicamente guardan proporción entre sí, o bien diversas relaciones a una sola forma, en virtud de las cuales el concepto objetivo de un nombre análogo no puede ser uno. Se explica y confirma esto, porque para que el ente pueda tener un concepto objetivo uno, es preciso que todos los entes convengan en una sola razón formal de ser, la cual se significa inmediatamente por la palabra *ser*, ya que la unidad del concepto objetivo exige unidad de objeto o al menos de razón formal; ahora bien, si todos los entes convienen en una razón formal, es necesario que tengan también una sola e idéntica definición, lo mismo que tienen un solo concepto objetivo, porque si el concepto objetivo es uno, también puede ser una su definición; en consecuencia, nada le falta al ente para una perfecta univocación.

2. *Segundo.*— Se puede dudar, en segundo lugar, porque si el concepto objetivo de ser es uno, será, por ello, preciso en sí mismo y abstracto de todos los

quia analogata non habent inter se propriam similitudinem et convenientiam. Alia vero esse quae significant formam seu naturam intrinsece inventam in omnibus analogatis; et huiusmodi est ens, ut infra videbimus, nam accidentia non sunt entia per intrinsecam denominationem, sed per intrinsecam naturam seu rationem entis, quam participant; et in huiusmodi analogis non est inconveniens dari unum conceptum formalem simpliciter et absolute in se unum re et ratione formali adaequata; in quo autem eius analogia consistat, infra explicabitur.

SECTIO II

Utrum ens habeat unum conceptum seu rationem formalem obiectivam

1. *Ratio dubitandi prima.*— Ratio dubitandi duplex est. Prima tacta est sectione praecedenti, fundaturque in analogia entis, quia, si conceptus eius obiectivus est unus, vel unitate univocationis, et sic tollitur analogia, vel unitate tantum analoga, et sic vel revera non est unus, vel est repugnantia in terminis, quia analogia intrinsece includit, vel plures rationes habentes tantum inter se proportionem, vel plures habitudines ad unam formam, ratione quarum conceptus obiectivus nominis analogi non potest esse unus. Quod declaratur et confirmatur, quia ut ens habeat unum conceptum obiectivum, necesse est ut omnia entia conveniant in una ratione formali entis, quae per nomen *ens* immediate significetur, quia unitas conceptus obiectivi requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis; si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali, ergo ut sic habent unam et eamdem definitionem, sicut unum conceptum obiectivum; quia, si conceptus obiectivus unus est, etiam definitio eius potest esse una; ergo nihil deest enti ad perfectam univocationem.

2. *Secunda.*— Secunda ratio dubitandi est, quia, si conceptus obiectivus entis est unus, ergo secundum se est praecisus et abstractus ab omnibus inferioribus, seu de-

seres inferiores, o razones determinadas de ser; mas como el consiguiente es imposible, ha de serlo también el antecedente. La ilación es evidente, puesto que si el concepto de ser es uno no incluirá por lo mismo formal ni actualmente en sí los modos determinados de ser; éstos, en efecto, se oponen intrínsecamente y son causa de distinción; de ahí que sea imposible incluirlos actualmente en un solo concepto objetivo; por consiguiente, para que el concepto de ser sea uno, tiene que prescindir de todos ellos. Ahora bien, voy a demostrar que esto es imposible del siguiente modo: porque si el ente en cuanto tal prescinde de las razones determinadas de los seres, para contraerse o determinarse a ellas, es, por lo mismo, necesario que se le agregue algo; pues bien, o lo que se añade es ser, o es nada. Si es nada, ¿cómo podrá determinar realmente al ser y constituir una determinada razón de ser? Si, por el contrario, es ser, no podrá el ente en cuanto tal prescindir de él, porque aquello de que algo prescinde no está incluído en él. Tampoco puede entenderse que puedan prescindir del ente los modos mediante los cuales se contrae, y que, sin embargo, se incluya intrínsecamente en ellos; ni tampoco lo contrario, que el modo que contrae al ser no incluya más que ser, y no obstante lo determine a una razón especial de ser. En efecto, la contracción y determinación no se comprende sin adición; mas la adición resulta incomprensible si lo que se añade no es de tal naturaleza que no incluya aquello a que se añade real o mentalmente, según el modo como se entienda ser añadido. Y se confirma por haber sido ésta la causa de que Aristóteles haya dicho en el libro III de la *Metafísica*, texto 10, que el género caía fuera de la razón de las diferencias, concretamente porque abstrae y prescinde de ellas; por lo tanto, si el concepto objetivo de ser es uno y preciso, es necesario que no se incluya en los que le contraen.

3. *Razón de una dificultad en contra.*— Contra esto está el que a un solo concepto formal debe responder necesariamente un solo concepto objetivo; mas como se demostró que sólo existe un concepto formal de ser, se deduce necesariamente que sólo ha de existir uno objetivo. La mayor es evidente, porque el concepto formal debe todo su modo de ser y unidad al objeto; por consiguiente, para ser uno es necesario que el objeto al cual tienda sea en cierto modo uno.

terminatis entium rationibus; consequens est impossibile; ergo et antecedens. Sequela patet, quia si conceptus entis est unus, ergo formaliter et actualiter non includit in se determinatos modos entium; illi enim intrinsece opponuntur, et distinctionem efficiunt; unde impossibibile est ut in uno conceptu obiectivo actu includantur; ergo ut conceptus entis sit unus, necesse est ut ab his omnibus praescindat: hoc autem esse impossibile sic ostendo, quia si ens, ut sic, praescindit a determinatis rationibus entium, ergo ut ad eas contrahatur seu determinetur, aliquid ei addi necesse est; ergo vel id quod additur est ens, vel nihil; si nihil, quomodo potest ens realiter determinare, et propriam aliquam rationem entis constituere? Si vero est ens, ergo non potest ens, ut sic, ab eo praescindi, nam quod ab alio praescinditur non includitur in illo. Neque enim intelligi potest quod ens praescindatur a modis quibus contrahitur, et quod nihilominus in eis intrinsece includatur; neque e contrario, quod modus contrahens ens nihil includat nisi ens, et tamen quod illud determinet ad specialem rationem entis. Nam contractio et determinatio non intelligitur sine additione; non potest autem intelligi additio, nisi id quod additur tale sit ut non includat id cui additur aut secundum rem aut secundum rationem, iuxta modum quo addi intelligitur. Et confirmatur, nam ob hanc causam dixit Aristoteles, III Metaph., text. 10, genus esse extra rationem differentiarum, scilicet, quia abstrahit et praescindit ab illis; ergo, si conceptus obiectivus entis est praecisus et unus, necesse est ut in contrahentibus non includatur.

3. *Ratio difficultatis in contrarium.*— In contrarium autem est, quia uni conceptui formali unus conceptus obiectivus necessario respondet; sed ostensum est dari unum conceptum formalem entis; ergo necessario dandus est unus obiectivus. Maior constat, quia conceptus formalis habet totam suam rationem et unitatem ab obiecto; ergo, ut sit unus, necesse est ut tendat in obiectum aliquo modo unum; sed conceptus obiecti-

Ahora bien: el concepto objetivo no es más que el mismo objeto, en cuanto conocido o aprehendido mediante dicho concepto formal; por lo tanto, si el concepto formal es uno, es necesario que el concepto objetivo sea también uno.

Exposición de las diversas sentencias

4. *Primera sentencia.*— Respecto de esta cuestión, quienes niegan la existencia de un solo concepto formal de ser, niegan consecuentemente también que sea uno el objetivo. Así opina Cayetano en los pasajes citados en la sección anterior, opinión 1, y el Ferrariense en el lugar anotado. De los que admiten la unidad del concepto formal de ser, niegan la unidad del objetivo: Soncinas, IV *Metaph.*, q. 2 y 3; el Hispalense, *In I*, dist. 3, q. 1; Herveo y Flandria en los pasajes citados en la sección precedente. Se le atribuye la opinión también a Capréolo, pero en realidad no defiende tal cosa, como diré luego. En favor de esta sentencia se cita también a Santo Tomás en I, q. 13, a. 5; q. 7 *De Pot.*, a. 7; *De Verit.*, q. 2, a. 11, lugares todos en que manifiesta que a las palabras que son comunes a Dios y a las criaturas no corresponde una sola razón concebida o significada, sino muchas. Los fundamentos de esta opinión han sido considerados al principio, porque por muchos que sean los argumentos ofrecidos por estos autores, sin embargo, la fuerza de todos ellos estriba en las dos dificultades expuestas. No están de acuerdo dichos autores en la explicación del concepto, mejor dicho, de los conceptos objetivos que responden al ente. En efecto, algunos dicen que mediante el concepto formal de ser se representan inmediatamente todos los géneros de ser, en cuanto guardan entre sí cierta proporción o relación, así, por ejemplo, el Ferrariense. Lo mismo opina Cayetano. En cambio, otros dicen que mediante el concepto formal de ser se representa inmediatamente esta disyunción, *sustancia o accidente*, por ejemplo, Soncinas, Herveo, y otros. Por fin, algunos dicen que se representan en absoluto todos los géneros, razones o conceptos simples no copulativa ni disyuntiva o simplemente, por ejemplo Fonseca, IV *Metaph.*, c. 2, q. 2, sec. 4 y 7.

5. *Segunda sentencia.*— La segunda sentencia, completamente opuesta, defien-

vus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem; ergo, si conceptus formalis est unus, necesse est ut obiectivus etiam unus sit.

Variae sententiae referuntur.

4. *Prima sententia.*— In hac quaestione, qui negant dari unum conceptum formalem entis, consequenter etiam negant dari obiectivum [1]. Et ita sentit Caiet., locis citatis sectione praecedenti, in prima opinione; et Ferrar., loco citato. Ex his vero qui admittunt unum conceptum formalem entis, negant unum obiectivum Soncin., IV Metaph., q. 2 et 3; et Hispal., In I, dist. 3, q. 1; Hervaeus et Fland., locis citatis sectione praecedenti. Tribuitur etiam Capreolo, sed revera id non docet, ut infra dicam. Citatur etiam pro hac sententia D. Thomas, I, q. 13, a. 5, q. 7 de Potentia, a. 7, q. 2 de Verit., a. 11, quibus locis significat, vocibus quae communes sunt Deo et creaturis, non respondere unam rationem conceptam seu significatam, sed plures. Fundamenta huius opinionis tacta sunt in principio; nam, licet plura argumenta ab his auctoribus afferantur, tamen vis omnium in duabus difficultatibus tactis posita est. Non conveniunt autem praedicti auctores in explicando conceptum, vel potius conceptus obiectivos qui enti correspondent. Quidam enim aiunt immediate repraesentari per conceptum formalem entis omnia genera entium, quatenus inter se habent aliquam proportionem vel habitudinem, ut Ferrar., et idem sentit Caiet. Alii vero dicunt per conceptum formalem entis immediate repraesentari hoc disiunctum, *substantia vel accidens*, ut Soncin., Hervaeus, et alii. Rursus alii dicunt repraesentari absolute omnia genera seu rationes, vel conceptus simplices, non copulative nec disiunctive vel simpliciter, ut Fonseca, IV Metaph., c. 2, q. 2, sect. 4 et 7.

5. *Secunda sententia.*— Secunda sententia omnino contraria est dari conceptum

[1] Pereira, II Phys., c. 2, in fine.

de que se da un concepto objetivo de ente totalmente uno. La sostiene Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1, y *In III*, dist. 8, q. 1 y *In II*, dist. 3, q. 3 y 6; Iavello, IV *Metaph.*, q. 1; Soto, *Praedicam.*, c. 4, q. 1; la misma adopta Capréolo *In I*, dist. 2, q. 1. Hay, sin embargo, una diferencia entre estos autores, porque Escoto defiende este concepto como preciso *ex natura rei* de las naturalezas inferiores y de los modos que contraen el ser. Otros, en cambio, sólo defienden la unidad del concepto objetivo por parte de nuestro modo de concebirlo, sin que intervenga precisión o distinción real; de esta diversidad de opiniones hablaremos en la sección siguiente. También me ocuparé luego de otra diferencia que hay entre los mismos autores respecto de la univocación o analogía.

6. La tercera opinión, término medio entre las citadas, usa de distinciones, y se explica de diversos modos. Efectivamente, algunos dicen que el concepto objetivo de ser, tomado independientemente en sí, sin los inferiores, es uno y prescinde racionalmente de ellos; mas comparado con los inferiores y en cuanto incluído en ellos, no es uno, y concilian las razones de duda que aducimos al principio; porque, puesto que con el concepto formal de ser se concibe el ente en sí y sin relación alguna a los inferiores, es necesario que, al menos desde este punto de vista, tenga unidad dicho concepto objetivo. Mas cuando este concepto se considera como existente en los mismos inferiores, no puede tener unidad, dado que esos inferiores, por ejemplo sustancia y accidente, se diferencian por ser seres; por consiguiente, no pueden tener unidad en el ente en cuanto tal, ya que no pueden convenir y diferenciarse según lo mismo, siendo confirmada esta última afirmación por los motivos de duda puestos al principio. Con orientación distinta, Fonseca, más arriba, supuesta aquella división en concepto confuso, distinto y medio, es decir, confuso en parte y en parte distinto, afirma de este tercero que puede efectivamente ser uno, pero no preciso de los inferiores, sino que es, por ejemplo, el concepto de sustancia; sobre el concepto distinto dice de modo similar que no puede ser un concepto que se adecúe con el ente, excepción hecha acaso de Dios, ya que en nosotros incluye el concepto de sustancia, cualidad, etc. Empero, según dije, éstos en realidad no son conceptos del ser en cuanto tal. Finalmente, sobre el concepto confuso de ser, que es el que hace al caso, dice

obiectivum entis simpliciter unum. Hanc tenet Scot., In I, dist. 3, q. 1, et In III, dist. 8, q. 1, et In II, dist. 3, q. 3, et 6; Iavell., IV Metaph., q. 1; Soto, in Praedicam., c. 4, q. 1; et in eadem opinione est Capreolus, In I, dist. 2, q. 1. Est tamen diversitas inter hos auctores, nam Scotus ponit hunc conceptum ex natura rei praecisum ab inferioribus naturis et modis contrahentibus ens. Alii vero solum ponunt hanc unitatem conceptus obiectivi ex modo concipiendi nostro, absque praecisione et distinctione quae sit in rebus; de qua diversitate opinionum dicemus sectione sequenti. De alia vero differentia, quae etiam est inter hos auctores quoad univocationem vel analogiam, dicemus inferius.

6. Tertia opinio, media inter praedictas, utitur distinctione, et variis modis explicatur. Quidam enim dicunt conceptum entis obiectivum in se et absolute sumptum sine inferioribus, esse unum, et ratione praecisum ab illis, tamen comparatum ad inferiora et ut inclusum in illis non esse unum, et ita conciliant rationes dubitandi in principio adductas; nam, quia per conceptum formalem entis concipitur ens secundum se et sine ulla comparatione ad inferiora, necesse est ut sub hac saltem consideratione conceptus ille obiectivus habeat unitatem. Quando vero hic conceptus consideratur ut in ipsis inferioribus existens, non potest habere unitatem; differunt enim ipsa inferiora, verbi gratia, substantia et accidens, per idipsum quo entia sunt; ergo non possunt in illo ut sic habere unitatem, quia non possunt secundum idem convenire et differre, et hanc etiam posteriorem partem confirmant rationes dubitandi in principio positae. Aliter Fonsec., supra, supposita illa distinctione de conceptu confuso, distincto et medio, seu partim confuso, partim distincto, de hoc tertio conceptu dicit posse quidem esse unum, non tamen praecisum ab inferioribus, sed esse conceptum substantiae, verbi gratia; de conceptu autem distincto similiter dicit non esse unum adaequatum enti, nisi fortasse in Deo, in nobis vero includere conceptum substantiae, qualitatis, etc. Sed, ut dixi, hi revera non sunt conceptus

que hasta cierto punto es uno y preciso, no absoluta, sino relativamente; es ciertamente preciso de algún modo, puesto que no contiene expresa y determinadamente lo que es propio de los miembros inferiores; sin embargo, no es absolutamente preciso ni siquiera racionalmente, para evitar que sea unívoco. Y explica cómo esta precisión es relativa y no absoluta, porque el concepto confuso de ser de tal manera excluye lo que es propio de la sustancia y demás entidades simples, que no por ello su esencia es distinta de la esencia de estas entidades.

7. Pero estas distinciones, según insinué en la sección precedente, no las creo de utilidad para la explicación del problema; al revés, cuanto más se multiplican, más oscuro y confuso parece. Dejando, pues, a un lado los conceptos distintos o particulares de sustancia y de los otros géneros o miembros que dividen el ser común, nos limitamos aquí al concepto objetivo que responde inmediata y adecuadamente al concepto formal que dijimos en la sección anterior que correspondía en nuestra mente a la palabra *ser* y al objeto por ella inmediatamente significado, ya que los demás conceptos particulares considerados en sí mismos, no son conceptos del ser en cuanto ser, sino de los diversos entes determinados en cuanto tales.

Primera afirmación

8. *Existe una razón objetiva de ser.*— Digo, pues, en primer lugar, que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas estas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser. Están de acuerdo con esta conclusión los autores de la opinión segunda, no se opone Fonseca, y cuenta con fuerte apoyo por parte de Santo Tomás en los pasajes anteriormente citados del *De Verit*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1, por cuanto dice que el concepto de ser es el más simple y el primero de todos, y que se contrae a la sustancia, cantidad, etc., mediante una determinación y expresión de dicho modo de ser, palabras que forzosamente deben referirse al concepto objetivo, ya que el concepto formal no se

entis ut sic. Tandem de conceptu confuso entis, qui ad rem spectat, ait quodammodo esse unum et praecisum, non tamen simpliciter, sed secundum quid: esse quidem aliquo modo praecisum, quia non expresse et determinate continet id quod est proprium inferiorum membrorum; non esse autem simpliciter praecisum, etiam secundum rationem, ne sequatur illum esse univocum. Declarat autem hanc praecisionem esse secundum quid, et non simpliciter, quia hic conceptus confusus entis ita excludit ea quae sunt propria substantiae et caeterarum entitatum simplicium, ut tamen eius essentia non sit alia quam essentia huiusmodi entitatum.

7. Sed hae distinctiones, ut praecedenti sectione attigi, mihi non videntur deservire ad rem explicandam; sed quo amplius multiplicantur, eo magis res videtur obscurari et confundi. Omissis ergo conceptibus distinctis seu particularibus substantiae et aliorum generum seu membrorum dividentium ens in communi, hic solum agimus de eo conceptu obiectivo, qui immediate et adaequate respondet illi conceptui formali, quem diximus sectione praecedenti correspondere in mente huic voci *ens* et rei immediate significatae per illam; caeteri enim conceptus particulares secundum se sumpti non sunt conceptus entis in quantum ens, sed ut sunt talia vel talia entia.

Prior assertio.

8. *Datur una ratio entis obiectiva.*— Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo. In hac conclusione conveniunt auctores secundae sententiae, et Fonseca non dissentit, et plurimum favet D. Thomas, locis supra citatis de Veritate, q. 1, a. 1, q. 21, a. 1, quatenus dicit conceptum entis esse simplicissimum et primum omnium, determinarique ad substantiam, quantitatem, etc., per quamdam determinationem et expressionem talis modi entis, ubi necesse est esse sermonem de conceptu obiectivo; nam formalis non

determina ni contrae. Por eso dice Santo Tomás con más claridad en I, q. 5, a. 3, ad 1: *La sustancia, cantidad y cualidad contraen el ser, determinándolo a una quididad o naturaleza;* y la contracción es ininteligible sin cierta unidad y comunidad de concepto objetivo. Igualmente corrobora esta opinión Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica,* texto 7, donde dice que la metafísica estudia el ser en cuanto ser, bajo el cual se contienen los otros géneros; a propósito de esto, dice Santo Tomás que la filosofía primera estudia el ser común y las propiedades que como tal le corresponden. Esta sentencia puede probarse por razón del siguiente modo: es preciso que el concepto formal de ser tenga un objeto adecuado; mas éste no puede ser un agregado de las diversas naturalezas de entes, según sus razones determinadas, por más que sean simples; por consiguiente, es necesario que dicho concepto sea uno en virtud de alguna conveniencia y semejanza de los seres entre sí. La suficiente enumeración convierte la consecuencia en evidente, porque damos por supuesto —lo cual es de por sí harto claro— que el concepto objetivo no es uno con unidad real, es decir, numérica o entitativa, ya que es patente que tal concepto es común a muchas cosas. Es asimismo evidente la mayor propuesta, por ser dicho concepto formal un acto del entendimiento, y todo acto del entendimiento, al igual que todo acto —en cuanto es uno—, debe tener un objeto formal adecuado, al cual deba su unidad. Se prueba la menor, a su vez, porque, si este objeto adecuado resulta de la agregación de muchas naturalezas de ser, pregunto cuáles son estas naturalezas y cómo se agrupan en tal concepto: en efecto, no hay modo alguno de concebir o de entender esto. Se aclarará todavía excluyendo todas las maneras según las cuales se afirmó o sea posible imaginarlo.

9. *El ser no significa inmediatamente la sustancia y el accidente.*— Efectivamente, en primer lugar, lo que dice Soncinas, que este concepto consta de sustancia y accidente en cuanto tales, es absolutamente falso. Porque, o se incluyen ambos copulativamente en dicho concepto, cosa que él no dice ni puede decir, ya que de lo contrario afirmaríamos falsamente que la sustancia es ser o que la cualidad es ser, porque ni la sustancia es sustancia y accidente, ni la cualidad, y

determinatur nec contrahitur. Unde apertius I, q. 5, a. 3, ad 1, ait D. Thomas: *Substantia, quantitas et qualitas contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam*; contractio autem intelligi non potest sine aliqua unitate et communitate conceptus obiectivi. Atque eodem modo favet huic sententiae Aristoteles, IV Metaph., text. 7, ubi inquit metaphysicam considerare ens in quantum ens, sub quo alia genera continentur; ubi D. Thom. ait primam philosophiam considerare ens commune, et ea quae sunt eius in quantum huiusmodi. Ratione potest haec sententia ita probari. Necesse est conceptum formalem entis habere aliquod adaequatum obiectum; sed illud non est aggregatum ex variis naturis entium secundum aliquas determinatas rationes earum, quantumvis simplices; ergo oportet ut ille conceptus sit unus secundum aliquam convenientiam et similitudinem entium inter se. Consequentia est evidens a sufficienti enumeratione, quia supponimus (quod est per se notum) illum conceptum obiectivum non esse unum unitate reali, id est, numerali seu entitativa; nam constat hunc conceptum esse communem multis rebus. Maior item assumpta evidens est, quia ille conceptus formalis est actus intellectus; omnis autem actus intellectus, sicut et omnis actus, quatenus unus est, habere debet aliquod obiectum adaequatum, a quo habeat unitatem. Minor vero probatur, quia, si obiectum illud adaequatum est ex aggregatione plurium naturarum entis, quaero quae sint istae naturae, et quomodo in illo conceptu aggregentur: nullo enim modo id concipi et intelligi potest. Quod patebit etiam excludendo omnes modos quibus id assertum est, vel excogitari potest.

9. *Ens non significat substantiam et accidens immediate.*— Primo enim, quod Soncinas ait, conceptum illum constare ex substantia et accidente ut sic, est plane falsum; nam, vel in illo conceptu includuntur illa duo copulative, et hoc ipse non dicit, nec dicere potest; alias falso diceretur substantia esse ens, vel qualitas esse ens, quia nec

así sucesivamente. O se incluyen ambos disyuntivamente, como afirma el mismo Soncinas, lo cual, amén de ser contra la experiencia, como diré enseguida, acarrea consigo la univocación del ser, que él mismo pretende evitar, ya que la disyunción *sustancia o accidente* conviene con la misma verdad, valor absoluto e igualdad de primacía al accidente que a la sustancia, porque de la misma manera que para la verdad de una proposición disyuntiva basta la verdad de uno de los miembros, igualmente para que un predicado disyuntivo se aplique con igualdad de primacía y absolutamente, basta que una de sus partes convenga absolutamente y con igualdad de primacía al sujeto; ahora bien, el accidente es accidente con la misma verdad y propiedad con que la sustancia es sustancia; por lo tanto, dicha disyunción conviene por razón de uno de sus miembros al accidente con la misma verdad y propiedad con que conviene a la sustancia por razón del otro. Lo mismo puede verse en todos los predicados similares, pues, por ejemplo, ser Dios o criatura, se dice con la misma propiedad del hombre que de Dios, y así en otros casos. Cabe, finalmente, que ambos se incluyan simplemente, es decir, sin conjunción ni disyunción, a saber *sustancia accidente.* Pero esto, en primer lugar, está en contra de la experiencia, porque lo que se concibe se percibe con la mente, estando así sujeto a la experiencia; ahora bien, nosotros, al oír el término *ser,* y al concebir precisivamente lo que entendemos significarse con esta voz, no percibimos en nuestra mente ni la sustancia en cuanto tal, ni el accidente en cuanto tal, según puede cada uno experimentar en sí mismo.

10. Además, este concepto formal es simple y limitado, y preciso en la realidad misma de los conceptos formales propios de sustancia y accidente en cuanto tales; por lo tanto, sustancia y accidente no se representan propia y distintamente por él, como se representan por los dos conceptos de sustancia y accidente. Ni se puede tampoco afirmar que aquel concepto uno de ser contiene de un modo más eminente la representación formal total implicada en ambos conceptos considerados conjuntamente, puesto que este tipo de universalidad en un concepto formal es ajeno al entendimiento humano, del cual tratamos, y apenas se da en el angélico; no es, pues, dicho concepto universal por la representación eminente de

substantia est substantia et accidens, neque qualitas, et sic de aliis. Aut includuntur illa duo disiunctive, ut ipse Soncinas dicit, et hoc, praeterquam quod est contra experientiam, ut statim dicam, ex illo sequitur univocatio entis, quam ipse vitare intendit, nam hoc disiunctum, *substantia vel accidens,* tam vere, simpliciter et aeque primo convenit accidenti, sicut substantiae, quia, sicut ad veritatem disiunctivae sufficit veritas unius partis, ita ut praedicatum disiunctum aeque primo ac simpliciter praedicetur, sufficit ut una pars eius aeque primo ac simpliciter subiecto conveniat; tam vere autem et tam proprie accidens est accidens sicut substantia est substantia; ergo disiunctum illud tam vere ac proprie convenit accidenti ratione unius partis sicut substantiae ratione alterius. Quod in omnibus similibus praedicatis videre licet, nam esse Deum vel creaturam, verbi gratia, tam vere ac proprie dicitur de homine sicut de Deo, et sic de aliis. Vel denique includuntur illa duo simpliciter, id est, absque coniunctione vel disiunctione, scilicet, *substantia accidens.* Et hoc imprimis est contra experientiam, quia id quod concipitur, mente percipitur, et hoc modo sub experientiam cadit; nos autem, audito nomine *entis,* et concipiendo praecise id quod hac voce significari intelligimus, non percipimus mente substantiam ut sic neque accidens ut sic, ut quilibet in sese experiri potest.

10. Deinde ille conceptus formalis simplex est et limitatus, ac re ipsa praecisus a propriis conceptibus formalibus substantiae et accidentis, ut talia sunt; ergo per illum non repraesentantur substantia et accidens proprie et distincte, sicut repraesentantur per duos conceptus substantiae et accidentis. Neque enim dici potest quod ille unus conceptus entis eminentiori modo contineat totam illam formalem repraesentationem, quae est in duobus illis conceptibus simul sumptis; nam hic modus universalitatis in conceptu formali est alienus ab intellectu humano, de quo agimus, et vix reperitur in

muchos en cuanto muchos, sino por la confusión de muchos en cuanto de alguna manera son uno. Y si mediante este concepto, la sustancia y el accidente no se representan con tanta propiedad y distinción como por los dos conceptos propios de sustancia y accidente, no se descubre medio alguno cómo puedan representarse según sus formalidades propias, sino solamente en cuanto de algún modo son semejantes entre sí; por consiguiente, no consta dicho concepto de sustancia y accidente incluso representados absoluta y simplemente del modo dicho.

11. Acontece, además, según esta forma de concepto, que apenas se entiende qué es lo que concretamente predicamos de algo cuando decimos que es ser; en efecto, lo que se predica es el concepto objetivo; por lo tanto, si dicho concepto es la totalidad sustancia-accidente, la predicación: esto es ser, equivale a: esto es sustancia-accidente; y semejante predicación no puede hacerse determinadamente, es decir, verdadera o falsamente, a no ser que se entienda que ambos miembros del predicado se predican copulativamente o disyuntivamente, puesto que dichos miembros no se unen a la manera de un sustantivo y un adjetivo para predicarse como uno solo, por más que, aunque así se hiciese, el sentido sería copulativo, y se convertiría en falsa la proposición. Todavía está en contra de toda esta opinión el que si en dicho concepto están ambos a dos, sustancia y accidente, de cualquier modo de los ya mencionados, puedo aún preguntar cuál es el concepto de sustancia allí incluido, porque la sustancia o se entiende en tal caso como sustancia creada, o como increada, o como algún concepto objetivo común a ambas. No cabe afirmar lo primero ni lo segundo, ya que el ser de que hablamos ahora es común al ente creado y al increado, según dijimos antes que era el objeto de esta ciencia. Mas si se afirma lo tercero, se desprende de ello un argumento *ad hominem* contra los autores citados; ya porque la sustancia es algo análogo respecto de la sustancia creada e increada y, por consiguiente, si la analogía no es obstáculo para que se dé un concepto objetivo común a la sustancia creada e increada, también podrá darse el concepto de ente. O también porque la sustancia creada dista más de la increada que el accidente de la sustancia creada; por eso, si somos consecuentes en nuestro modo de hablar, sería nece-

angelico; non est ergo ille conceptus universalis per eminentem repraesentationem plurium, ut plura sunt, sed per confusionem plurium, ut aliquo modo unum sunt. Quod si per illum conceptum non repraesentantur substantia et accidens tam proprie ac distincte sicut per duos proprios conceptus substantiae et accidentis, non intelligitur medium, quomodo repraesentari possint secundum propria, sed tantum prout inter se sunt aliquo modo similia; ergo non constat conceptus ille ex substantia et accidente repraesentatis etiam dicto modo absolute et simpliciter.

11. Accedit praeterea quod iuxta huiusmodi conceptum vix intelligitur quid definite praedicetur de aliquo, cum dicitur esse ens; nam id quod praedicatur est conceptus obiectivus; si ergo ille conceptus est totum hoc substantia accidens, haec praedicatio: hoc est, aequivalet huic: hoc est substantia accidens; huiusmodi autem praedicatio non potest determinate fieri, aut vere, vel falso, nisi utraque pars praedicati intelligatur copulative aut disiunctive praedicari, cum illae duae partes non coniungantur per modum substantivi et adiectivi, ut per modum unius praedicentur; quamvis, etiam si hoc modo fieret, sensus rediret copulativus, et fieret falsa propositio. Rursus accedit contra totam hanc sententiam, quia si in illo conceptu reperitur utrumque horum, substantia et accidens, quocumque ex praedictis modis, inquiro ulterius quis conceptus substantiae ibi includatur; nam substantia vel ibi sumitur pro substantia creata, vel pro increata, vel pro aliquo conceptu obiectivo communi utrique. Primum et secundum dici non possunt; quia ens, de quo nunc loquimur, commune est enti creato et increato, prout supra diximus esse obiectum huius scientiae; si vero dicatur tertium, consurgit inde argumentum ad hominem contra praedictos auctores; tum quia substantia est quid analogum ad increatam et creatam substantiam; ergo si, non obstante analogia, datur unus conceptus obiectivus communis substantiae creatae et increatae, poterit etiam dari conceptus entis. Tum etiam quia magis distat substantia creata ab increata quam accidens a substantia creata; oporteret ergo, conse-

sario agregar algo a aquel concepto, diciendo que consta de la razón especial de sustancia creada y de accidente, lo cual es de por sí increíble y puede rebatirse más eficazmente con los argumentos aludidos. Todavía queda un argumento similar por parte del otro miembro, es decir, del *accidente*, pues también él, según los referidos autores, es análogo y, al menos respecto de algunos accidentes, acaso es verdad, como luego diré; por lo tanto, pregunto igualmente si el accidente entra en el concepto de ente según el concepto común o, por así decirlo, según una parte del concepto objetivo común a los accidentes; ambas posturas tienen en contra los argumentos propuestos, pudiendo, finalmente, concluirse que este miembro hay que dividirlo también en otros muchos.

12. *El concepto de ser no incluye todos los géneros primeros.*— Acaso ésta haya sido la causa de que hayan dicho otros que el objeto adecuado del concepto formal de ser es o incluye todos los primeros géneros o todas las entidades simples, que dividen inmediatamente al ser. Pero contra esta sentencia valen de igual modo los argumentos anteriores. Primero, porque estas naturalezas no pueden incluirse en tal concepto ni copulativa, ni disyuntiva, ni simplemente y sin cópula alguna, según se demuestra aplicando idénticamente el raciocinio que hemos hecho, pues tiene la misma fuerza, según quedará fácilmente patente a quien lo considerare. Segundo, por experiencia, porque en virtud de la concepción del ente no percibimos todas estas naturalezas determinadas de ser, en cuanto son tales y se distinguen entre sí; y el percibir tantas naturalezas se haría aún mucho más difícil que percibir solamente la sustancia y el accidente, haciéndose asimismo mucho más increíble que exista en nosotros un concepto formal que represente distintamente todas esas naturalezas, que no el que sólo represente la sustancia y el accidente; y si efectivamente el concepto formal de ser no representa con la debida distinción estas naturalezas en cuanto son tales y se distinguen entre sí, hay que concluir que las representa únicamente en cuanto convienen entre sí y se asemejan de alguna manera, que era lo que se pretendía. La consecuencia es clara, ya que, según expliqué algo más arriba, no puede hallarse por el momento medio entre estos dos extremos. Tercero, porque casi por la misma razón por que se dice que

quenter loquendo, addere aliquid illi conceptui, dicendo constare ex determinata ratione substantiae creatae et accidentis, quod tamen per se est incredibile, et efficacius impugnari potest argumentis factis. Et adhuc superest simile argumentum ex parte alterius membri, scilicet, *accidens*; nam hoc etiam secundum praedictos auctores analogum est, et saltem respectu aliquorum accidentium est fortasse verum, ut infra dicam; inquiram ergo similiter an accidens intret conceptum entis, secundum aliquem conceptum communem, vel (ut ita dicam) secundum partem conceptus obiectivi communis omnibus accidentibus; et contra utrumque possunt applicari argumenta facta, ac denique potest concludi hoc etiam membrum esse in plura alia dividendum.

12. *Conceptus entis non includit genera omnia prima.*— Propter hanc ergo fortasse causam dixerunt alii obiectum adaequatum illius conceptus formalis entis esse vel includere genera omnia prima seu omnes entitates simplices, quae proxime dividunt ens. Sed contra hanc sententiam procedunt eodem modo priora argumenta. Primum, quia tales naturae nec copulative, nec disiunctive, nec simpliciter et absque ulla copula possunt in tali conceptu includi, ut patet applicando eodem modo discursum factum; habet enim eamdem vim, ut facile cuivis consideranti patebit. Secundum, ab experientia, quia ex vi conceptionis entis non percipimus has omnes definitas naturas entis, ut tales sunt, et prout inter se distinguuntur; multoque difficilius esset tot percipere naturas quam substantiam et accidens tantum; multoque incredibilius est dari unum conceptum formalem in nobis, qui distincte repraesentet has omnes naturas, quam solam substantiam et accidens; quod si conceptus formalis entis non ita distincte repraesentat has naturas ut tales sunt, et prout inter sese distinguuntur, concluditur solum repraesentare illas prout inter sese conveniunt, et aliquo modo similes sunt, quod est intentum. Sequela vero patet, quia, ut paulo antea declaravi, inter haec duo non potest in praesenti medium inveniri. Tertium, quia fere eadem ra-

el concepto objetivo de ser incluye todos los primeros géneros o todas las entidades simples, habría que decir que incluye todas las entidades, aunque sean compuestas, por ejemplo, hombre, león, etc., según sus propias razones, cosa que nadie dijo hasta ahora. La ilación es clara porque si el ente incluye en su concepto todos los géneros o naturalezas simples, es, o porque la razón de ente en cuanto tal no prescinde realmente de ellas, o porque no añaden al ente nada que no sea ente, o porque se cree que racionalmente la razón de ser se determina o contrae inmediatamente a dichas naturalezas. Ahora bien, la primera y segunda de estas razones se cumplen de igual modo en cualquier entidad, incluso en las especies ínfimas, porque, en la realidad, en la razón de ente no se da una mayor precisión respecto de la razón de hombre, caballo, etc., que de la razón de sustancia y accidente, ni hombre añade tampoco al ser algo que no sea ser en mayor grado que la sustancia, o cantidad, etc. La tercera razón se propone ilógicamente, porque si el ente en cuanto tal no dice una sola razón objetiva o concepto, nada hay en el ser en cuanto ser, según el objeto concebido, que pueda propiamente dividirse, determinarse o contraerse ni inmediata, ni mediatamente; dicha razón, por consiguiente, en nada impide que todas las entidades, sean las que sean, se incluyan en el concepto de ser, si se afirma que algunas concretamente se incluyen, ni se podrá asignar a unas razón suficiente con más derecho que a otras.

13. *El concepto de ser no incluye la sustancia explícitamente e implícitamente las demás cosas.*—Por todo esto, puede, finalmente, afirmarse que en el objeto adecuado del concepto formal de ente no se incluyen muchas naturalezas determinadas y distintas de ser según sus notas propias, ni siquiera todas bajo una razón común, sino que determinada y expresamente sólo se incluye una, y las demás sólo implícita y confusamente, por ejemplo, de manera especial y expresa la naturaleza de la sustancia en cuanto tal y en cambio las naturalezas de los accidentes implícitamente. Pero también este modo puede refutarse con no menor eficacia que los precedentes. En primer lugar, porque ya demostré antes que por medio de un concepto formal que represente explícita y determinadamente la sustancia en cuanto sustancia no se puede, hablando con propiedad, representar ni siquiera implícita o confusamente los accidentes, según expliqué

tione qua dicitur conceptus hic obiectivus entis includere omnia prima genera, vel omnes entitates simplices, dicendus esset includere omnes entitates, quantumvis compositas, hominem, leonem, etc., secundum proprias rationes suas, quod nullus hactenus dixit. Sequela patet, quia, si ens includit in conceptu suo omnia genera, vel naturas simplices, vel est quia ratio entis ut sic, secundum rem non praescindit ab ipsis, vel est quia illae nihil addunt supra ens quod non sit ens, vel est quia ratio entis secundum rationem intelligitur immediate determinari, seu contrahi ad illas naturas. At vero prima et secunda harum rationum eodem modo procedunt in quacumque entitate, etiam in speciebus infimis, nam secundum rem non magis praescindit ratio entis a ratione hominis vel equi, etc., quam a ratione substantiae et accidentis, neque etiam homo addit supra ens aliquid quod non sit ens, magis quam substantia vel quantitas, etc. Tertia vero ratio non affertur consequenter, quia, si ens ut sic non dicit unam obiectivam rationem seu conceptum, nihil est in ente ut sic quantum ad rem conceptam, quod proprie dividi, determinari aut contrahi possit, neque immediate neque mediate; ergo illa ratio nihil obstat quominus omnes entitates, quaecumque illae sint, includantur in conceptu entis, si aliquae dicuntur determinate includi, nec de quibusdam poterit sufficiens ratio assignari magis quam de aliis.

13. *Conceptus entis non includit substantiam explicite et alia implicite.*— Propterea tandem aliter dici potest in obiecto adaequato conceptus formalis entis non includi plures naturas entis determinatas ac distinctas secundum propria, neque omnes sub una aliqua communi, sed unam tantum determinate et expresse, alias vero implicite et confuse, verbi gratia, naturam substantiae ut sic, determinate et expresse, naturas vero accidentium implicite. Sed hic etiam modus non minus efficaciter impugnari potest quam praecedentes. Primo, quia supra ostendi per conceptum formalem explicite et determinate repraesentantem substantiam, ut substantia est, nullo modo repraesentari accidentia, neque implicite neque confuse, si proprie loquamur, ut late declaravi sectione praecedenti. Secundo, hic etiam urgeri potest argumentum sumptum ab experientia, ex Soto, nam experimur de aliqua re nos concipere quod sit ens, et dubitare an sit substantia vel accidens; ut, verbi gratia, de quantitate evidenter scimus esse realitatem; an vero sit substantia vel accidens, vel dubitamus vel in opinione versatur; ergo in illo conceptu entis non includitur substantia ut substantia, id est, expresse et secundum propriam rationem. Tertio, quia alias idem esset conceptus obiectivus entis et conceptus obiectivus substantiae; quia conceptus obiectivus substantiae nihil aliud est quam ratio substantiae determinate et secundum proprium modum ab intellectu conceptae; sed eodem modo dicitur concipi ratio substantiae per conceptum entis. Rursus, si in ratione substantiae sic concepta includuntur confuse vel implicite conceptus accidentium, sive significetur nomine entis, sive nomine substantiae, includentur eodem modo; quia ratio concepta est eadem, et modus concipiendi illam est idem, scilicet expresse ac determinate; conceptus ergo obiectivus substantiae et entis erit idem; consequens autem est plane falsum et contra communem modum concipiendi; nam haec praedicatio: substantia est substantia, est identica; haec autem minime: substantia est ens; non ergo differunt tantum in nominibus, sed etiam rationibus obiectivis quae praedicantur. Item alias perinde esset distribuere omnem substantiam et omne ens. Item tam falsa esset haec propositio: accidens est ens, sicut haec: accidens est substantia; quae omnia sunt plane falsa.

14. *A priori probatio conclusionis.*— Ultimo, ex re ipsa et quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes praedictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis. An-

extensamente en la sección anterior. Segundo, porque también aquí se puede esgrimir el argumento de Soto, sacado de la experiencia, porque de algunas cosas nos damos cuenta de que las concebimos como ser y dudamos si son sustancia o accidente, por ejemplo, la cantidad sabemos evidentemente que es una realidad; mas si es sustancia o accidente, o lo dudamos, o no pasamos de la opinión; por consiguiente, en el concepto de ser no se incluye la sustancia en cuanto sustancia, es decir, expresamente y según su propia razón. En tercer lugar, porque de otra forma sería igual el concepto objetivo de ente y el concepto objetivo de sustancia, puesto que el concepto objetivo de sustancia no consiste más que en la razón de sustancia concebida determinadamente y según su modo peculiar por el entendimiento, y se afirma que esta razón de sustancia se concibe de igual modo en el concepto de ente. Además, si en la razón de sustancia así concebida se incluyen confusa o implícitamente los conceptos de los accidentes, bien se expresen con el nombre de entes, bien con el de sustancia, se incluirán de igual manera, ya que es la misma la razón concebida y el mismo el modo de concebirla, a saber, expresa y determinadamente; consecuentemente, el concepto objetivo de sustancia y de ser será el mismo; pero esta consecuencia es completamente falsa y contra el modo ordinario de pensar, porque si la predicación: la sustancia es sustancia, es tautológica, no lo es, sin embargo: la sustancia es ser; por lo tanto, no hay sólo diferencia de nombres, sino también de las razones objetivas que se predican. Además, en otra hipótesis, sería lo mismo hacer una división de toda sustancia que hacerla de todo ser. Del mismo modo, sería igualmente falsa la proposición: el accidente es ser, que ésta: el accidente es sustancia, cosas todas absolutamente falsas.

14. *Prueba "a priori" de la conclusión.*— Por fin, desde la realidad misma y siguiendo una especie de argumento *a priori*, se prueba nuestra opinión contra todas las anteriormente citadas, puesto que todos los entes reales tienen verdaderamente alguna semejanza y conveniencia en la razón de ser; pueden, por lo mismo, ser concebidos y representados bajo esa razón precisa, por la cual convienen entre sí; por consiguiente, pueden, bajo dicha razón, constituir un solo concepto objetivo, y éste es, en consecuencia, el concepto objetivo de ente. El antecedente

parece, de suyo, evidente por sus términos, porque así como ser y no ser son primariamente diversos y opuestos, razón por la cual se afirma que el primer principio es que *una cosa es o no es*, de la misma manera cada ser tiene alguna semejanza y conveniencia con todo ser; efectivamente, nuestro entendimiento descubre una mayor conveniencia entre la sustancia y el accidente que entre la sustancia y el no ser, o sea, la nada; también la criatura participa en cierto modo del ser de Dios, y se dice por eso que es, al menos, su huella, por cierta comunidad y semejanza en el ser; por esta razón estudiamos el ser de Dios arrancando del ser de la criatura, y lo mismo hacemos con el ser de la sustancia, a partir del accidente. Este es, finalmente, el motivo de que les atribuyamos ciertas propiedades o atributos comunes, como el tener alguna bondad o perfección, poder obrar o comunicarse y otros semejantes; por consiguiente, existe en la realidad misma cierta comunidad y semejanza entre todos los seres reales. La primera conclusión también es de suyo bastante clara, bien por ser todos los seres cognoscibles bajo dicha razón o conveniencia, bien asimismo porque a las otras cosas que tienen entre sí alguna conveniencia se las concibe bajo ella, reduciéndolas a unidad y totalidad, en grado mayor o menor, según la mayor o menor conveniencia; bien, por fin, por haber en la realidad fundamento suficiente para este modo de concebir, y no faltar capacidad y eficacia en nuestro entendimiento para esta clase de concepción, por poder hacer la máxima abstracción y precisión de todas las razones. Resulta, por esto mismo, fácil también la segunda conclusión, puesto que, según dijimos, la unidad del concepto objetivo no consiste en una unidad real y numérica, sino en una unidad formal o fundamental, que no es otra cosa que la conveniencia o semejanza antes propuesta. A su vez, la última consecuencia es evidente, supuestas las otras, porque, si dicho concepto objetivo es posible, tiene que ser trascendental, el más simple y, en este sentido, el primero de todos, y éstos son los atributos del concepto de ser. Aquella conveniencia se funda además en el acto de existir, que es como el elemento formal en el concepto de ente, pudiendo de aquí argumentarse también que así como el concepto objetivo del existir o existencia es uno, del mismo modo lo es el concepto de ente. En definitiva, todo

tecedens per se notum videtur ex terminis; nam, sicut ens et non ens sunt primo diversa et opposita, propter quod dicitur esse primum principium omnium, *quodlibet esse vel non esse*, ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam et similitudinem cum quolibet ente; maiorem enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam et accidens quam inter substantiam et non ens seu nihil; creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium eius propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis, esse substantiae. Denique hac ratione tribuimus illis proprietates aliquas seu attributa communia, ut habere bonitatem aliquam vel perfectionem, posse agere vel se communicare, et similia; est ergo in re ipsa aliqua convenientia et similitudo inter entia omnia realia. Prima consequentia etiam est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia; tum etiam quia hac ratione aliae res, quae habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et coniunctim, magis autem vel minus pro ratione maioris vel minoris convenientiae; tum denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, et in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus et praecisivus rationum omnium. Et hinc etiam facilis est secunda consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo. Ultima vero consequentia evidens est, praesuppositis aliis, quia, si talis conceptus obiectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis. Item illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis. Tandem om-

se funda en lo que antes dijimos citando a Santo Tomás: que la analogía del ser no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en los demás, sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado por todos; todas las cosas tienen, por ello, conveniencia real en esta razón y, consecuentemente, tienen también unidad objetiva en la razón de ser.

Segunda afirmación

15. *El concepto objetivo de ser prescinde de toda razón particular.*— Afirmo, en segundo lugar, que el concepto objetivo de ser prescinde conceptualmente de todos los seres particulares o miembros que dividen al ente, aunque sean las entidades más simples. Creo que esta conclusión se deduce necesariamente de la anterior; en efecto, puesto que todos los seres determinados que dividen de algún modo al ser son entre sí distintos y múltiples objetivamente, es incomprensible que puedan convenir en un solo concepto objetivo, a no ser que, al menos racionalmente, se haga precisión y abstracción de las razones propias que los distinguen. Como toda la dificultad radica en esta abstracción y precisión, hay que comenzar por explicarla, para probar luego la conclusión en sí misma y por sus propios argumentos.

16. Así, pues, hay que advertir que la abstracción o precisión del entendimiento no requiere la distinción de las cosas, o la precisión de alguna razón o modo, que en virtud de su naturaleza anteceda, en la realidad misma, a la precisión del entendimiento, sino que esta precisión puede realizarse con el objeto más simple de diversas maneras, a saber, o a modo de forma que prescinde del sujeto, o, al revés, de sujeto que prescinde de la forma, o a modo de una forma que prescinde de otra forma, como cuando en Dios prescindimos a Dios en cuanto tal de su acto de voluntad, y el acto de la voluntad lo prescindimos de Dios, y el acto de la voluntad del acto del entendimiento; de la misma manera prescindimos la subsistencia de Dios de su naturaleza como un modo suyo, no porque afirme nuestro entendimiento que es un modo, sino porque, en cuanto está de su parte, lo concibe como un modo. De esta suerte, pues, abstrae y prescinde el entendimiento una cosa de otra, como lo común de lo particular, no en virtud de la distinción o pre-

nia fundantur in eo quod supra ex D. Thoma adduximus, quod analogia entis non est in aliqua forma quae intrinsece tantum sit in uno analogato et extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate quae intrinsece participatur ab omnibus; in illa ergo ratione habent omnia realem convenientiam, et consequenter unitatem obiectivam in ratione entis.

Posterior assertio.

15. *Conceptus entis obiectivus praecisus est ab omni ratione particulari.*— Dico secundo: hic conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividentibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates. Haec conclusio videtur mihi necessario consequens ex praecedenti; quia, cum omnia entia determinata aliquo modo dividentia ens sint inter se distincta et plura obiective, non possunt intelligi convenire in unum obiectivum conceptum, nisi saltem secundum rationem fiat praecisio et abstractio a propriis rationibus, in quibus distinguuntur. Sed, quia tota difficultas in hac abstractione et praecisione consistit, prius declaranda est, et postea conclusio per se et propriis probanda.

16. Est ergo advertendum abstractionem seu praecisionem intellectus non requirere distinctionem rerum, seu praecisionem alicuius rationis vel modi, quae ex natura rei antecedat in re ipsa praecisionem intellectus, sed in re simplicissima posse fieri huiusmodi praecisionem variis modis, scilicet, vel per modum formae a subiecto, vel e contrario per modum subiecti a forma, vel per modum formae a forma, ut in Deo praescindimus Deum ut sic a suo actu voluntatis, et actum voluntatis a Deo, et actum voluntatis ab actu intellectus; et similiter praescindimus subsistentiam Dei a natura Dei tamquam modum eius, non quod intellectus affirmet esse modum, sed quod instar modi ex parte sua illam concipiat. Sic igitur abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tamquam commune a particulari, non

cisión que se dé objetivamente con anterioridad, sino por causa de su imperfecto, confuso e inadecuado modo de concebir; por este motivo, al considerar un objeto, no abarca cuanto hay en él tal como existe en la realidad, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza que guardan entre sí muchas cosas, y a las que bajo dicha razón reduce a la unidad nuestra consideración. Resulta de aquí que para que un concepto objetivo sea racionalmente preciso respecto de las otras cosas o conceptos, no se requiere la precisión de las cosas en sí mismas, sino que basta la denominación proveniente del concepto formal que representa al objetivo, porque, en efecto, mediante él no se representa el objeto según todo cuanto tiene de realidad, sino sólo atendiendo a dicha razón de conveniencia, como se puede ver en el concepto objetivo de hombre en cuanto tal, el cual racionalmente se dice que prescinde de Pedro, Pablo y otros singulares, de los que no se distingue realmente. Ahora bien, esta precisión, según el entendimiento, es una denominación derivada del concepto formal; en efecto, hombre, en cuanto objeto de dicho concepto no se representa según todas las modalidades con que existe en la realidad, sino según la conveniencia que se da entre muchos hombres que se conciben bajo dicha razón como si fueran una sola cosa.

17. *Razón de la conclusión.*—Explicada así la precisión de razón en el concepto objetivo, no es difícil demostrar que se da en el concepto objetivo de ser, porque mediante el concepto formal de ser no se representa Dios, ni la sustancia creada, ni el accidente según el modo de su existencia real ni según sus diferencias, sino sólo en cuanto de algún modo convienen entre sí y son semejantes; por consiguiente, lo que inmediata y adecuadamente es objeto de dicho concepto formal prescinde, según la razón, del concepto objetivo propio de la sustancia o del accidente. El antecedente quedó probado en la conclusión que precede, sobre todo si se tiene en cuenta lo que se dijo en la sección anterior; la consecuencia, por su parte, queda clara, porque la precisión según razón no consiste en otra cosa, como se ha explicado. Se confirma, en primer lugar, porque el concepto objetivo de ser según la razón no es el concepto objetivo de sustancia o de accidente, o de

ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedat, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cuius in obiecto quod considerat non comprehendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur. Quo fit ut ad conceptum obiectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus seu conceptibus, non sit necessaria praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum obiectivum, quia, scilicet, per illum non repraesentatur obiectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae, ut patet in conceptu obiectivo hominis ut sic, qui secundum rationem praecisus dicitur a Petro, Paulo et aliis singularibus, a quibus in re non differt. Illa autem praecisio secundum rationem est denominatio a conceptu formali; quia nimirum homo, ut obiicitur tali conceptui, non est repraesentatus secundum omnem modum quo in re existit, sed secundum convenientiam quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur.

17. *Ratio conclusionis.*— Sic ergo explicata hac praecisione rationis in conceptu obiectivo, non est difficile ostendere reperiri in conceptu obiectivo entis, quia per conceptum formalem entis neque Deus, neque substantia creata, neque accidens repraesentantur secundum modum quo in re sunt, neque prout inter se differunt, sed solum prout aliquo modo inter se conveniunt ac similia sunt; ergo id quod immediate et adaequate obiicitur huic conceptui formali, est secundum rationem praecisum a proprio conceptu obiectivo substantiae vel accidentis. Antecedens probatum est praecedenti conclusione, adiunctis etiam quae dicta sunt superiori sectione; consequentia vero patet, quia praecisio secundum rationem in nullo alio consistit, ut explicatum est. Et confirmatur primo, nam conceptus obiectivus entis secundum rationem non est conceptus obiectivus substantiae, aut accidentis, aut

algún otro género determinado, ni es tampoco un agregado de todos ellos; por consiguiente, es algo uno que prescinde de éstos según la razón. La mayor y menor quedaron probadas antes; la consecuencia salta a la vista, porque esta precisión según la razón consiste únicamente en la distinción de razón en orden a los conceptos formales. Se confirma, en segundo lugar, porque debido a esta precisión, no es mera identidad *la sustancia es ser,* ni *el accidente es ser,* y, no obstante, ambas proposiciones son verdaderas, porque se entiende que en ellas se predica algo común a las dos realidades, pero distinto de las mismas según la razón. Este es el motivo, según argüíamos más arriba, de que pueda suceder que después de haber concebido una cosa bajo la razón de ente, se dude si es sustancia o accidente, lo cual resulta ininteligible sin una distinción al menos racional. Se confirma, en tercer lugar, porque no hay otra causa de que exista un concepto objetivo de sustancia que prescinda según la razón de todas las sustancias, y uno de accidente que prescinda de los accidentes, sino la conveniencia que tienen y según la cual pueden concebirse precisivamente; en consecuecia, lo mismo hay que afirmar del ente.

18. *Refutación de una evasiva.*— Acaso se le ocurra responder a alguno que no hay entre todos los entes una conveniencia real en la razón de ser como la hay entre todas las sustancias en la razón de sustancia o entre todos los accidentes en la razón de accidente. Ahora bien, o se quiere significar que entre los seres en cuanto tales no existe conveniencia alguna real, o que no hay tanta como entre las otras cosas. Lo primero es completamente falso, ni hay quien lo pueda entender, si no son los que juzgan, por ejemplo, que el accidente sólo se llama ser por denominación extrínseca y en el mismo sentido en que se llama sana la medicina, como parece insinuar alguna vez Cayetano en el opúsculo sobre la *Analogía de los nombres,* c. 2; pero no es verosímil que él haya opinado tal cosa, según explicaremos ampliamente más abajo, al tratar de la analogía del ser, y el mismo Cayetano, I, q. 13, a. 5, enseña expresamente que el ser, aunque se diga analógicamente de Dios y de las criaturas, se dice de ellos intrínsecamente; además de que parece claro de por sí que de nada se puede decir que es ser real por denominación extrínseca, porque ésta es la razón propia o el fundamento de los entes

alicuius alterius determinati generis; neque etiam est aggregatum ex omnibus illis; ergo est aliquid unum secundum rationem praecisum ab illis. Maior et minor probatae sunt in superioribus: consequentia patet, quia haec praecisio secundum rationem solum consistit in distinctione rationis in ordine ad conceptus formales. Confirmatur secundo, nam propter hanc praecisionem haec non est identica: *substantia est ens,* neque haec: *accidens est ens,* et tamen utraque est vera, quia in eis intelligitur praedicari aliquid commune utrique et secundum rationem ab utroque distinctum. Et hac etiam ratione, ut supra argumentabamur, fieri potest ut post conceptionem alicuius sub ratione entis, dubitetur an sit substantia vel accidens, quod sine distinctione saltem rationis neque intelligi potest. Confirmatur tertio, quia non alia ratione datur conceptus obiectivus substantiae secundum rationem praecisus ab omnibus substantiis et accidentis ab accidentibus, nisi propter convenientiam quam habent, et secundum quam praecise concipi possunt; ergo idem dicendum est de conceptu entis.

18. *Evasio refellitur.*— Fortasse aliquis respondebit non esse convenientiam realem inter omnia entia in ratione entis, sicut est inter omnes substantias in ratione substantiae, vel inter accidentia in ratione accidentis. Sed, vel est sensus inter entia ut sic nullam esse realem convenientiam, vel non esse tantam quanta est inter alia. Primum est plane falsum, neque intelligi potest, nisi ab his qui existimant accidens, verbi gratia, non dici ens nisi extrinseca denominatione, sicut medicina dicitur sana, ut interdum videtur insinuare Caietanus, opusc. De Analog. nom., c. 2; sed non est verisimile eum ita sensisse, ut dicetur latius infra, tractando de analogia entis; et expresse idem Caiet., I, q. 13, a. 5, docet ens, licet analogice dicatur de Deo et creaturis, intrinsece de illis dici; et per se quidem notum videtur non posse aliquid esse reale ens per denominationem extrinsecam; nam haec est propria ratio vel

de razón, como luego se dirá; por consiguiente, es necesario que lo que es ente real sea tal objetiva y formalmente por su entidad intrínseca, que se identifica con él y es inseparable de él mismo, aunque se pueda pensar que todo lo demás se puede prescindir o separar de él; de este modo, los accidentes, aunque la entidad de la sustancia se separe de ellos, se concibe que retienen su entidad intrínseca, en virtud de la cual son entes reales; por eso decíamos antes con Santo Tomás que la analogía del ser no impide que la razón formal significada por el ser se dé intrínsecamente en todos los analogados. Se sigue de aquí que han de tener necesariamente entre sí alguna conveniencia real según la razón intrínseca de ser, como se probó también antes. El que esta conveniencia no sea acaso tanta cuanta existe entre las sustancias o accidentes entre sí en sus propias razones, no interesa para este problema, porque lo único a que nos abocaría sería, en definitiva, a que la unidad del concepto de ser no es tanta, pero no a que no exista y no sea suficiente para la precisión del concepto objetivo según la razón. Tampoco hay tanta conveniencia entre las sustancias en cuanto tales como la que hay entre los hombres y, sin embargo, ambas bastan para la unidad y precisión del concepto objetivo.

19. Cabe responder de otra manera y señalar una diferencia, porque la razón de ente es íntima a todas las cosas y parece por ello que no puede prescindirse de algunas cosas ni siquiera según la razón; y, en cambio, las otras razones no son tan íntimas a las cosas. Pero esta diferencia tampoco significa nada, si se la considera con la debida proporción; en efecto, también las razones de sustancia y accidente, tomadas en su sentido más general, son íntimas a todas las sustancias y accidentes, sea cualquiera la razón bajo la cual se prescindan o consideren. Mas esto no empece nada para la precisión del concepto objetivo, sobre todo después de haber demostrado que esta precisión no se funda siempre en alguna distinción real, sino sólo en ese modo de concebir, en virtud del cual las cosas se consideran bajo un aspecto y no bajo otro.

20. *Refutación de otra evasiva.*— Contra esta doctrina pueden hacerse muchas objeciones, que atañen en parte a la analogía del ser, en parte a su distinción o inclusión en todas las cosas o modos que lo determinan, materia de que nos vamos a ocupar luego. Ahora sólo queda la objeción de que los predicamentos, según lo dicho, no son primariamente diversos, por convenir en una razón común. Se responde que no se llama primariamete diversos a los predicamentos porque no convengan en nada, siendo manifiesto que existen muchas conveniencias o semejanzas entre los diversos predicamentos, ya que los predicamentos de accidentes, además de la razón de ser, convienen en la razón de accidente; algunos incluso convienen en la razón de accidente absoluto y se distinguen de los relativos, etc. Se les llama, pues, primariamente diversos porque no convienen en género alguno, como hizo notar Porfirio en el capítulo sobre la especie. Además, porque no se distinguen por diferencias propiamente tales, sino por sí mismos, como se probará por lo que vamos a decir en la sec. 5.

fundamentum entium rationis, ut postea dicetur; necesse est ergo ut quod est ens reale, sit tale realiter ac formaliter per suam intrinsecam entitatem, quae est idem cum ipso, et inseparabilis ab ipso, etiam si reliqua omnia ab eo praescindi vel separari intelligantur; et ita etiam accidentia, licet entitas substantiae ab eis separetur, intelliguntur intrinsece retinere suam entitatem, qua sunt entia realia; et ideo supra cum D. Thoma dicebamus analogiam entis non excludere quin formalis ratio significata per ens intrinsece in omnibus analogatis reperiatur. Hinc autem necessario sequitur ut illa habeant inter se aliquam realem convenientiam secundum suam intrinsecam rationem entis, ut supra etiam probatum est. Quod autem haec convenientia fortasse non sit tanta quanta est inter substantias vel accidentia inter se in propriis rationibus, ad rem praesentem non refert, nam ad summum concludit unitatem conceptus entis non esse tantam, non vero quod non sit aliqua, et sufficiens ad praecisionem conceptus obiectivi secundum rationem. Sicut etiam non est tanta convenientia inter substantias ut sic quanta est inter homines, et nihilominus utraque sufficit ad unitatem et praecisionem conceptus obiectivi.

19. Aliter potest responderi et assignari differentia, quia ratio entis est intima omnibus, et ideo non videtur posse praescindi etiam secundum rationem ab aliquibus, aliae vero rationes non sunt tam intimae rebus. Sed haec etiam differentia nulla est, si cum proportione sumatur, nam etiam rationes substantiae et accidentis communissime sumptae intime sunt in omnibus substantiis, et accidentibus, sub quacumque ratione praescindantur et considerentur. Hoc ergo nihil impedit ad praecisionem conceptus obiectivi, maxime cum ostensum sit hanc praecisionem non fundari semper in aliqua distinctione rei, sed solum in tali concipiendi modo, quo res sub una habitudine et non sub alia consideratur.

20. *Altera evasio refutatur.*— Contra hanc vero doctrinam multa obiici possunt, quae partim attingunt analogiam entis, partim distinctionem vel inclusionem eius in omnibus rebus vel modis determinantibus ipsum, de quibus in sequentibus dicendum est. Nunc solum illud obiicitur, quia ex dictis sequitur praedicamenta non esse primo diversa, quia in aliqua ratione communi conveniunt. Respondetur praedicamenta non dici primo diversa quia in nullo conveniant, cum constet plures convenientias vel similitudines inter varia praedicamenta intercedere, nam praedicamenta accidentium praeter rationem entis conveniunt in ratione accidentis; quaedam etiam conveniunt in ratione accidentis absoluti, et distinguuntur a respectivis, etc. Dicuntur ergo primo diversa, quia in nullo genere conveniunt, ut Porphyrius significavit in capite de specie. Item, quia non propriis differentiis differunt, sed seipsis, ut ex dicendis sect. 5 constabit.

Corolarios de la doctrina anterior

21. *El modo intrínseco de sustancia o accidente no se incluye en la razón de ser.*— De esto deduzco primeramente que en el concepto objetivo del ser así prescindido no se incluyen actualmente los modos intrínsecos de la sustancia o de los otros miembros que dividen al ser. Es evidente, porque o se incluirían en cuanto constituyen dicho concepto o en cuanto lo dividen. No es lo primero, pues no es posible que lo uno en cuanto uno se constituya con modos o diferencias opuestas. Ni tampoco lo segundo, porque el concepto estaría entonces actualmente dividido en dos, y no sería ya un concepto uno, en contra de lo que se probó. Y lo confirmo preguntando qué significa incluir actualmente dichos modos. O se trata efectivamente de que en la realidad misma dicho concepto común incluye los modos de aquellas cosas en que se realiza, o se trata de que en nuestra mente o en el referido concepto objetivo, en cuanto es concretamente término del concepto formal, se incluyen actualmente los consabidos modos opuestos. El primero de estos extremos es verdad, pero aquí no hace al caso, ya que ahora se considera el concepto objetivo en cuanto preciso y adecuado al concepto formal de ser en cuanto ser, y no según toda la realidad que puede tener en cada uno de sus

Corollaria ex superiori doctrina

21. *Modus intrinsecus substantiae vel accidentis non includitur in conceptu entis.*— Ex his infero primo in hoc conceptu entis obiectivo et sic praeciso non includi actu modos intrinsecos substantiae vel aliorum membrorum quae dividunt ens. Patet, quia vel includerentur ut constituentes illum conceptum entis, vel ut dividentes. Non primum, quia impossibile est unum, ut unum, modis seu differentiis oppositis constitui. Neque etiam secundum, quia iam ille conceptus actu esset divisus in duos, et ita ille conceptus non esset unus, cuius oppositum probatum est. Et confirmo, nam interrogo quid sit actu includere illos modos: aut enim est quod in re ipsa communis ille conceptus entis actu includat, in rebus illis in quibus existit, illos modos; aut est quod in mente seu in conceptu illo obiectivo, ut praecise terminante talem conceptum formalem, includantur actu illi modi oppositi. Primum horum est verum, sed non est ad rem, quia hic conceptus obiectivus consideratur ut praecisus et adaequatus conceptui formali entis, ut sic, et non secundum totam realitatem, quam in re habet in omnibus inferioribus suis; hoc enim modo concep-

inferiores, pues en este sentido el concepto de ser ni puede ser preciso ni uno, por incluir en acto cuanto es necesario para la distinción de todos los géneros y conceptos; ni propia y verdaderamente puede llamarse concepto del ente como tal, sino que se trata más bien de una pluralidad de conceptos de todos los seres según sus realidades totales, de las que el concepto preciso de ser no se distingue realmente. En apoyo de esto está que de esta manera también se puede decir del concepto de hombre que incluye actualmente todos los individuos, ya que el concepto objetivo de hombre, en cuanto existe en la realidad, incluye realmente los mismos individuos y sus modos propios, y hombre no se distingue realmente más de sus individuos, que el ser se distingue de la sustancia, accidente y otros géneros, según se verá más abajo; sin embargo, por este motivo, sólo con mucha impropiedad se podría decir que el concepto objetivo de hombre incluye actualmente todos los individuos o sus principios individuantes. Mas si nos referimos al concepto de ser, preciso en otro sentido más relacionado con nuestro problema, es falso que incluya actualmente los modos opuestos de los géneros inferiores, puesto que, en cuanto tal, sólo incluye lo que representa por su concepto formal; ahora bien, mediante dicho concepto formal no se representan expresa y distintamente estos modos según sus razones propias, porque el entendimiento, en cuanto tal, al concebir no percibe nada de ellos, según se desprende de lo dicho, de la misma experiencia y de otros casos similares, pues no existe otra razón para afirmar que hombre no incluye actualmente a los individuos, sino sólo potencialmente, si no es porque, en cuanto representado mediante el concepto preciso de hombre, no se considera en él razón alguna individual, sino únicamente la razón de hombre.

22. *Ser no significa inmediatamente la sustancia o el accidente.*— Se deduce, en segundo lugar, que esta palabra *ser* no significa inmediatamente la sustancia o el accidente u otros géneros o entidades simples según sus propias razones, sino el concepto objetivo de ser en cuanto tal y en esta razón los géneros o entidades en que se verifica. Esta es la opinión de todos los autores citados, tanto aquí como en la conclusión de la sección precedente, en especial Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1 y 3; también se citan: Avicena en I de su *Metafísica*, c. 4; Algacel, c. 6;

y se trae a colación Santo Tomás, en los lugares citados, y en el *De Ente et Essentia*, c. 1, pasaje en el cual viene en el fondo a opinar lo mismo Cayetano, por más que se distinga de Escoto y señale en este punto una diferencia entre el ser y los demás nombres que significan determinados géneros o especies; pero, en realidad, no existe diferencia alguna que tenga mucho que ver con la cuestión presente, a excepción de la que se tratará en la sección siguiente. Por ello, esto se prueba y explica mejor: primero, con el ejemplo de hombre (lo mismo se podría decir de casos parecidos); en efecto, inmediatamente significa al hombre y mediatamente a Pedro, en el que se da en la realidad la razón de hombre; por consiguiente, lo mismo pasa con el ser, etc. El consiguiente se prueba por paridad de razón, porque en ambos casos el nombre es común y en ambos casos el concepto objetivo prescinde de los inferiores según la razón, sin que los signifique el nombre más que en virtud de cierta conveniencia que tienen entre sí.

23. Hay, en segundo lugar, una explicación *a priori*, porque del mismo modo que las palabras expresan los conceptos formales de la mente, significan también inmediatamente los objetos que inmediatamente se representan por tales conceptos; porque las palabras en tanto sirven para representar los conceptos, en cuanto por imposición significan aquello mismo que los conceptos representan naturalmente; por eso se impone a veces a una palabra significación general, por ser también común el concepto que expresa; por lo tanto, lo mismo que constituye el objeto inmediato del concepto formal, constituye el significado inmediato de la palabra adecuada a dicho concepto, y éste es el caso del término *ser* respecto del concepto formal de ser.

24. En tercer lugar, se explica más aún esto, porque la palabra *ser* de tal modo significa la pluralidad de las cosas, que las comprende a todas en virtud de una primera y única imposición; por consiguiente, es señal de que no las significa inmediatamente, sino mediante un concepto objetivo común a todas ellas. El antecedente queda explicado por la diferencia que hay entre la analogía de esta palabra y la de otras que son análogas sólo por razón de proporcionalidad o relación extrínseca a una cosa; porque en los otros casos, por su imposición originaria, la palabra significa siempre sólo una cosa, aplicándose luego a significar

tus entis nec praecisus esse potest neque unus, cum includat actu totum id quod ad distinctionem omnium generum et conceptuum necessarium est; nec proprie ac vere dici potest conceptus entis ut sic, sed sunt potius plures conceptus omnium entium secundum totas realitates eorum, a quibus conceptus praecisus entis re ipsa non distinguitur. Confirmatur, nam hoc modo, etiam conceptus hominis dici potest actu includere omnia individua, quia conceptus obiectivus hominis prout in re ipsa existit, realiter includit ipsa individua et proprios modos eorum, nec magis distinguitur in re homo a suis individuis, quam dividitur ens a substantia, accidente et aliis generibus, ut inferius constabit; valde autem improprie propter hanc causam dicetur conceptus obiectivus hominis actu includere omnia individua seu principia individuantia eorum. Loquendo autem de conceptu entis praeciso in alio sensu, qui magis est ad rem, falsum est includere actu modos oppositos inferiorum generum, quia, ut sic, solum includit id quod repraesentatur per conceptum formalem eius; per illum autem conceptum formalem non repraesentantur hi modi expresse ac distincte secundum proprias rationes eorum, quia intellectus ut sic concipiens, nihil horum percipit, ut ex dictis et ex ipsa etiam experientia notum est, et ex aliis similibus; non enim alia ratione homo dicitur non includere actu individua, sed potentia tantum, nisi quia, ut repraesentatur per conceptum praecisum hominis, non consideratur in illo aliqua individualis ratio, sed solum ratio hominis.

22. *Ens non significat immediate substantiam vel accidens.*— Secundo infertur hanc vocem *ens* non significare immediate substantiam vel accidens, aut alia genera seu entitates simplices secundum proprias rationes eorum, sed conceptum obiectivum entis ut sic, et ratione illius genera seu entitates in quibus in re ipsa existit. Ita sentiunt omnes auctores citati, tam hic, quam in conclusione sectionis praecedentis, praesertim Scot., In I, dist. 3, q. 1 et 3; citantur etiam Avicen., I suae Metaph., c. 4; Algazel, c. 6; et sumitur ex D. Thoma., cit. locis, et de Ente et essentia, c. 1, ubi Caietanus in re idem sentit, quamvis ab Scoto differat et constituat in hoc differentiam inter ens et alia nomina significantia determinata genera vel species; sed revera nulla intercedit quae ad rem praesentem multum spectet, praeter eam quae tractanda est sectione sequenti. Unde potius hoc declaratur et probatur: primo, exemplo hominis (et idem est de similibus); significat enim immediate hominem, et mediate Petrum, in quo a parte rei ratio hominis reperitur; ergo similiter ens, etc. Probatur consequens ex paritate rationis, quia utrobique nomen est commune, et utrobique conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab inferioribus, et nomen non significat illa, nisi ob aliquam convenientiam quam inter se habent.

23. Secundo declaratur a priori, quia, sicut voces exprimunt conceptus formales mentis, ita etiam immediate significant obiecta quae per huiusmodi conceptus immediate repraesentantur; nam in tantum deserviunt ad exprimendos conceptus in quantum illud ipsum quod conceptus naturaliter repraesentant, voces ex impositione significant; et ideo vox interdum in communi imponitur, quia conceptus quem exprimit, communis etiam est; ergo illud ipsum quod est immediatum obiectum formalis conceptus, est immediatum significatum vocis adaequatae illi conceptui; huiusmodi autem est haec vox *ens* respectu conceptus formalis entis.

24. Tertio, hoc amplius declaratur, quia haec vox *ens* ita significat plura ut ex unica et prima impositione illa omnia comprehendat; ergo signum est non significare illa immediate, sed medio aliquo conceptu obectivo communi omnibus illis. Antecedens declaratur ex differentia inter analogiam huius vocis et aliarum, quae per solam proportionalitatem vel extrinsecam habitudinem ad unum analoga sunt; nam in caeteris semper vox ex primaeva impositione signifi-

otra distinta en virtud de alguna metáfora, lo cual hace que signifique inmediatamente a ambas como por una especie de doble imposición y significación. Y en esto coinciden con los términos equívocos, diferenciándose únicamente en que ambas imposiciones son igualmente primeras en los términos equívocos, y no se deriva la una de la otra, como sucede en los términos análogos citados. Ejemplo: la *risa*, por su primera imposición, significa solamente cierta acción del hombre; luego, se aplicó traslaticiamente para significar la amenidad del campo. Igualmente *sano*, por primera imposición, significa únicamente la salud que existe en el animal; pero luego se aplicó traslaticiamente para significar otras cosas relacionadas con la salud del animal. La razón está en que por una parte esta significación e imposición múltiple no se originó de un solo concepto, sino de muchos; por otra, en que no se funda en una conveniencia real de las cosas significadas, sino sólo en una relación o proporción extrínseca. En cambio, la palabra *ser*, por su imposición propia y originaria, tiene una significación común a todos los entes, según es evidente no sólo por el uso común y aprehensión de dicha palabra, sino también por el significado formal o cuasi formal de la misma, que es la existencia, común por sí misma e intrínseca a todos los entes reales; finalmente, porque dicha imposición proviene de un único concepto formal de ser en cuanto tal. Con esto viene a quedar probada también la primera consecuencia, ya que una misma palabra no puede, en virtud de una sola imposición, significar muchas cosas en cuanto son muchas, sino en cuanto de algún modo forman unidad, siendo, por lo mismo, esencial a una voz común que, al menos según la razón y en orden a los conceptos que expresan las palabras, no signifique inmediatamente una pluralidad de cosas en cuanto son tales. Puede, en nuestro caso, demostrarse, porque ser no significa inmediatamente la sustancia sola, ya que, de lo contrario, el accidente no sería intrínsecamente ser, ni significa tampoco al mismo tiempo la sustancia en cuanto sustancia, ni el accidente en cuanto accidente, según puede fácilmente explicarse haciendo un recorrido por los tres miembros antes propuestos, a saber, porque no puede significarlos de inmediato, ni disyuntiva, ni copulativa, ni simplemente, como podrá comprobarse con facilidad aplicando los argumentos arriba expuestos.

cat unum tantum, postea vero per metaphoram aliquam translata est ad significandum aliud; unde fit ut immediate significet utrumque quasi duplici impositione et significatione. In quo cum aequivocis conveniunt, solumque differunt quod in aequivocis utraque impositio est aeque prima et non manat ab altera, sicut in praedictis analogis. Exempla sunt: *risus* ex prima impositione solum significat quamdam hominis actionem; postea vero translata est haec vox ad significandam agri amoenitatem; similiter *sanum* ex prima impositione significat solum sanitatem in animali existentem; deinde vero translatum est ad significanda alia quae habent habitudinem ad sanitatem animalis. Et ratio est, tum quia haec multiplex significatio et impositio non est orta ex uno conceptu, sed ex multis, tum etiam quia non fundatur in reali convenientia rerum significatarum, sed solum in extrinseca habitudine vel proportione. At vero nomen *ens*, ex propria et primaeva impositione, habet significationem communem omnibus entibus, ut patet, tum ex communi usu et apprehensione talis vocis, tum ex formali vel quasi formali significato eius, quod est esse, quod de se commune est et intrinsecum omnibus realibus entibus; tum denique quia illa impositio orta est ex unico conceptu formali entis ut sic. Atque hinc probata etiam relinquitur prima consequentia, quia una vox non potest ex vi unius impositionis significare plura ut plura, sed ut sunt aliquo modo unum, et ideo de ratione vocis communis est ut saltem secundum rationem et in ordine ad conceptus quos voces exprimunt, non significet immediate plura, ut talia sunt. Quod in praesenti ostendi potest, nam ens non significat immediate substantiam solam, alias accidens non esset intrinsece ens, neque etiam significat simul substantiam ut substantiam neque accidens ut accidens, ut declarari facile potest discurrendo per illa tria membra supra posita, quia, scilicet, nec disiunctive, nec copulative, nec simpliciter potest illa immediate significare, ut facile patebit ap-

En efecto, estas tres cosas, *concepto formal, concepto objetivo* y *término* guardan proporción entre sí, y por eso muchas veces argumentamos pasando del uno al otro, sin incurrir en círculo vicioso, sino tomando de cada uno lo que nos parece más conocido o nos conceden los otros con mayor facilidad.

25. Se apoya mi cuarto argumento en que precisamente por esta significación inmediata del concepto o razón común de ser, puede distribuirse el ente con toda propiedad, diciendo: todo ente es bueno, y dividirse en sustancia y accidente, por ejemplo; en efecto, no es sólo la palabra la que se divide, sino lo significado por ella. Esto mismo es la razón de que puedan establecerse muy bien comparaciones diciendo que este ente es más perfecto que aquél, según lo hace también Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*, c. 1. Y podemos, finalmente, valernos con todo derecho de esta palabra como término extremo o medio de un silogismo, ya que la unidad de vocablo no sirve para el raciocinio, si no es por razón de la unidad de su significado próximo e inmediato. En este sentido cobra todo su valor aquella afirmación común de que el ser, en cuanto ser, es el objeto del entendimiento o de la ciencia metafísica; se requiere, por lo tanto, que el significado inmediato de dicha voz tenga un único contenido; pues esta razón cobra eficacia en tanto en cuanto se considere que no se trata de un objeto cualquiera, sino de un sujeto del que se hacen demostraciones, y sirve de medio para demostrar algunas cosas respecto de sus inferiores. Queda, por fin, la experiencia aludida tantas veces, de que al oír el nombre *ser*, concebimos algo que no es sustancia ni accidente. Ni cabe argüir, según manifiestan algunos, que en este caso no pasamos del concepto de la voz, ya que esto está en contra de la experiencia; porque es muy distinto el concepto que forma quien conoce el sentido de la palabra *ser*, que quien lo ignora; éste, en efecto, concibe la palabra y se detiene en ella, o duda de lo que puede significar; en cambio, aquél, además de la palabra, concibe la cosa significada, sin dudar en modo alguno de su significado, y no concibe, sin embargo, la sustancia ni el accidente; en consecuencia, esta palabra tiene otro significado más inmediato.

26. Objeta, empero, Soncinas algunas razones que pondremos en la sección siguiente, pues lo único que prueban es que el ser no significa una cosa

plicando argumenta supra facta. Haec enim tria, *conceptus formalis, obiectivus*, et *vox*, proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur non quidem vitiosum circulum committendo, sed de unoquoque sumendo quod nobis notius, aut ab aliis facilius concessum videtur.

25. Quarto argumentor, quia propter hanc immediatam significationem conceptus seu rationis communis entis potest propriissime ens distribui, dicendo: omne ens est bonum, et dividi, verbi gratia, in substantiam et accidens; non enim sola vox ibi dividitur, sed quod voce significatur. Propterea etiam optime fit comparatio, dicendo hoc esse perfectius ens quam illud, quam etiam facit Aristoteles, VI Metaph., c. 1. Ac denique optime utimur hac voce tamquam extremo vel medio syllogismi, nam vocis unitas non deserviret ad ratiocinandum, nisi ratione unius significati proximi et immediati. Atque hoc modo est optima illa communis ratio, quod ens, in quantum ens, est obiectum intellectus, vel scientiae metaphysicae; unde necesse est ut sit aliquid unum immediate illa voce significatum; haec enim ratio in tantum efficax esse potest in quantum illud non est utcumque obiectum, sed etiam est subiectum, de quo fiunt demonstrationes et medium ad demonstrandum aliqua de inferioribus. Ultimo accedit experientia saepe tacta, quia audito nomine entis aliquid concipimus, et non substantiam, neque accidens. Dici enim non potest (ut aliqui significant) tunc nos sistere in conceptu vocis, quia id est contra experientiam; alium enim conceptum format qui scit vocis *ens* significationem, quam qui ignorat; hic enim concipit vocem et ibi sistit, vel dubitat quid ea voce significetur; ille vero praeter vocem concipit rem significatam et de significatione nullo modo dubitat, et tamen non concipit substantiam neque accidens; habet ergo haec vox aliud immediatius significatum.

26. Sed obiicit Soncinas nonnullas rationes, quas sequenti sectione afferemus;

intermedia realmente distinta de la sustancia y del accidente, pero no que no pueda distinguirse por razón mediante un concepto confuso de la mente. Objeta después que Aristóteles, en el libro X de la *Metafísica*, texto 8, dice que el ser significa los diez predicamentos, lo cual explica Averroes refiriéndolo a la significación primaria y sin intermedios, siendo seguido en esto por A. de Hales. Pone, en segundo lugar, otra objeción, porque Aristóteles, en el libro VI de la *Metafísica*, texto 4, dice que, caso de no darse entes abstractos de la materia, la filosofía natural sería la filosofía primera, es decir, que la ciencia metafísica no podría distinguirse de ella en modo alguno, y esta consecuencia no sería legítima, si el ser, en cuanto ser, significase algo común a la sustancia y al accidente, porque esto podría ser el objeto de la metafísica, aunque no hubiese entes inmateriales. Podemos poner como objeción, en tercer lugar, lo de Aristóteles, lib. I de la *Física*, texto 25, donde dice que el ente no tiene ninguna significación una, que pueda ser medio de un silogismo; en efecto, por este motivo rechaza aquel raciocinio de Parménides: todo lo que es fuera del ser, es no ser; pero el no ser es nada. Luego, todo lo que es fuera del ser es nada.

27. Puede ponerse una cuarta objeción de Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, c. 4, texto 15, cuando afirma que el mismo ser se dice de todos los géneros o predicamentos, pero no del mismo modo, o sea, no según la misma razón y concepto. Se cita, en quinto lugar, al mismo Aristóteles que dice en el libro VIII de la *Metafísica*, c. 6, texto 16: *este ser mismo ciertamente*, es decir, por sí, en cuanto es tal, *es inmediatamente sustancia, cualidad, cantidad*, etc., y, por ello, no entra en la definición; como si dijera que el ser desciende inmediatamente a los primeros géneros, que es lo que sienten y opinan en dichos pasajes Averroes, Alejandro y Santo Tomás. Se aduce, en sexto lugar, a Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Primeros*, c. 28, en que manifiesta que es tal la naturaleza de los primeros géneros, que no puede predicarse nada de ellos, según parecen exponer Alejandro y Filopón.

28. *Solución*.— Respecto del primer testimonio se responde que Aristóteles nada dice allí de la significación inmediata, sino sólo de la predicación común e igual de ser y uno, ya que se verifican por igual en todos los predicamentos, concluyendo de ello que se identifican entre sí. Y para la eficacia de esta prueba no se requiere que en dicha significación se suprima todo medio de razón. Por eso dice, a propósito de lo mismo, Santo Tomás que ser significa las naturalezas de los diez géneros en cuanto están en acto o en potencia, con lo que declara bastante que no las significa inmediatamente según sus razones propias, sino según alguna razón común. Por consiguiente, no necesitamos la explicación de Averroes, aunque deja bastante claro que sólo excluye un medio que sea género y exprese una naturaleza determinada y propiamente contraíble, cuestión de que hablamos luego. A lo segundo responden algunos que el raciocinio de Aristóteles es bueno, pero que no se funda en que el ser no pueda significar un concepto común a la sustancia y al accidente, sino en que si no existiese cosa alguna que abstrajese de la materia según su ser, la razón de ser en cuanto ser no abstraería de la materia más que la razón de cuerpo o de ser natural, y por ello, el estudio del ser en cuanto ser no trascendería los límites de la filosofía natural, porque en ese caso la sustancia material sería el primer ser; y la ciencia del primer ser es la misma que la ciencia del ser común, como había dicho al principio del libro IV y advirtieron Santo Tomás y Escoto en el lugar citado del libro VI.

29. Pero esta respuesta general requiere ser mejor analizada. En primer lugar, puede dudarse si, por más que no existiera sustancia alguna inmaterial, no debería darse una ciencia metafísica distinta de la física y de la matemática. En efecto, parece que hay que responder que sí, ya que tendríamos en este caso la razón de ser que abstraería de la sustancia material y de la cantidad y otros accidentes. Quedarían también las propiedades comunes, como *verdad, unidad, identidad, diversidad, el todo, la parte*, etc., de las que ahora no tratan ni la física ni la matemática, ni tratarían tampoco en aquel caso, por ser más generales y rebasar los límites de sus objetos propios. Sería, por lo tanto, necesaria una tercera ciencia, superior a ambas, que sería, por lo mismo, la metafísica. Consecuentemente, puede dudarse en segundo lugar si dicha ciencia sería entonces más perfecta que la filosofía natural; y parece también que así hay que admitirlo, porque trataría de un objeto más abstracto y superior.

solum enim probant ens non significare aliquod medium ex natura rei distinctum a substantia et accidentibus, non vero quod ratione distingui non possit per confusum mentis conceptum. Obiicit deinde Aristotelem, X Metaph., text. 8, dicentem ens significare decem praedicamenta, quod Averroes exponit de prima significatione et sine medio, quem ibi sequitur Alex. Alens. Obiicit secundo Arist., VI Metaph., text. 4, dicentem si non dantur entia abstracta a materia, philosophiam naturalem esse primam philosophiam, id est, metaphysicam scientiam ab illa distingui minime posse, quae consequentia non esset bona, si ens ut ens significaret aliquid commune substantiae et accidenti, nam illud esse posset obiectum metaphysicae, etiamsi non essent immaterialia entia. Tertio obiicere possumus Aristotelem, I Phys., text. 25, ubi significat ens non significare aliquid unum quod possit esse medium syllogismi; ea enim de causa reiicit illam ratiocinationem Parmenidis: Quidquid est praeter ens, est non ens; sed non ens est nihil; ergo quidquid est praeter ens, est nihil.

27. Quarto obiici potest Aristoteles, VII Metaph., c. 4, text. 15, dicens ipsum ens dici de omnibus generibus seu praedicamentis, non tamen similiter, id est, non secundum eamdem rationem et conceptum. Quinto citatur idem Aristoteles, VIII Metaph., c. 6, text. 16, dicens *ipsum ens hoc quidem*, id est, per se et ut tale est, *statim esse substantiam, quale, quantum*, etc., et ideo non poni in definitione, quasi dicat, ens immediate descendere ad prima genera, quibus locis Averroes, Alexander et D. Thomas ita exponunt et sentiunt. Sexto affertur Arist., I Prior., c. 28, ubi significat prima genera talia esse, ut de ipsis nihil dicatur, ut Alexander et Philoponus videntur exponere.

28. *Solutio*.— Ad primum testimonium respondetur Aristotelem nihil ibi dicere de significatione immediata, sed solum de generali et aequali praedicatione entis et unius; nam in omnibus praedicamentis aeque reperiuntur, et inde concludit inter se idem esse. Ad cuius rationis efficaciam necesse non est ut in hac significatione tollatur omne medium rationis. Unde D. Thomas ibi ait ens significare naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia, in quo satis indicat non significare illas immediate secundum rationes proprias, sed secundum aliquam communem. Expositio itaque Averrois necessaria nobis non est quamquam ipse satis declaret se solum excludere medium quod sit genus, quodque dicat naturam definitam et proprie contrahibilem, de quo postea dicemus. Ad secundum respondent aliqui argumentum Aristotelis bonum esse, non tamen fundari in eo quod ens significare non possit conceptum communem substantiae et accidenti, sed in hoc quod si nulla esset res abstrahens secundum esse a materia, ratio entis ut sic non abstraheret a materia magis quam ratio corporis vel entis naturalis, et ideo consideratio entis ut sic non transcenderet limites philosophiae naturalis, quia tunc materialis substantia esset primum ens; eadem autem est scientia primi entis et entis communis, ut in principio lib. IV dixerat, et D. Thomas et Scotus in dicto loco, lib. VI, animadvertunt.

29. Haec vero communis responsio maiori eget examine. Dubitari enim imprimis potest an, licet nullae essent immateriales substantiae, danda esset scientia metaphysicae, a physica et mathematica distincta. Nam videtur ita esse asserendum, nam tunc daretur ratio entis abstrahens a substantia materiali et a quantitate aliisque accidentibus. Darentur etiam proprietates communes, ut *verum, unum, idem, diversum, totum, pars*, etc., de quibus nec physica, nec mathematica tractant nunc, neque etiam tunc tractarent, cum sint communiora, et excedentia propria obiecta. Ergo necessaria esset tertia scientia utraque superior, quae proinde esset metaphysica. Unde potest secundo dubitari an illa scientia esset prior tunc quam naturalis philosophia; videtur enim ita dicendum, quia esset de obiecto abstractiori et priori.

30. Para mí todavía es probable que, admitida tal hipótesis, quedara aún lugar para la citada metafísica; en efecto, ahora es una sola de sus partes la que trata de las sustancias espirituales; pero podría seguir entonces existiendo por lo que se refiere a las otras partes, y se ocuparía del ser, de los demás trascendentales, de los diez predicamentos y de los principios y causas universales. Pero admitido esto, según la mente de Aristóteles en el lugar citado, sería, sin embargo, la filosofía natural la primera ciencia o filosofía, al menos en dignidad y excelencia, porque trataría del objeto más noble, o sea, de la sustancia en cuanto tal y de toda sustancia, y se ocuparía, consecuentemente, de las primeras causas y principios de las cosas, no ciertamente según la abstracción de la mente, sino según su realidad.

31. Por eso, lo que parece concluirse con mayor probabilidad es que en ese caso no haría falta una ciencia metafísica especial, distinta de la filosofía natural. La razón es porque entonces la filosofía trataría de toda sustancia y, consecuentemente, de todos los accidentes, incluso de la cantidad en cuanto es una propiedad de la sustancia, no sólo en lo que se refiere a su entidad y esencia, sino también en cuanto se distingue, bien de la misma sustancia, bien de todas sus otras propiedades, porque todas estas consideraciones de la cantidad no abstraerían de la materia sensible ni rebasarían el ámbito del objeto de la filosofía. Y por esta misma razón pertenecería a la misma filosofía la división y estudio de todos los predicamentos, puesto que nada habría en ellos cuyo fundamento real no fuese la sustancia sensible; en efecto, los predicamentos de accidentes no tendrían una extensión mayor que el predicamento de sustancia. Además, el estudio de todas las esencias y de todas las causas reales sería también de competencia de la filosofía, por la misma razón. Finalmente, por idéntico motivo, trataría de los predicados comunes a la sustancia y a los accidentes, y no habría necesidad de establecer una ciencia especial por causa de ellos solos, porque no abstraerían de la materia sensible y el concepto de ente no sería distinto del concepto de ser material, ni habría obstáculo en que la razón de ser y otras semejantes fuesen comunes a los objetos matemáticos y físicos, porque se trataría de una comunidad

30. Mihi quidem probabile est, etiam data illa hypothesi, adhuc relinqui locum metaphysicae scientiae; nunc enim una tantum pars eius est, quae de substantiis spiritualibus disputat; quoad reliquas ergo partes manere tunc posset, disputareque de ente aliisque transcendentibus, et de decem praedicamentis, et de principiis ac causis universalibus. Hoc tamen posito, nihilominus iuxta mentem Aristotelis, citato loco, naturalis philosophia esset prima scientia seu philosophia, saltem dignitate et praestantia, quoniam ageret de nobilissimo obiecto, scilicet, de substantia ut sic, et de omni substantia; et consequenter etiam ageret de primis causis rerum et principiis, non quidem secundum abstractionem mentis, sed secundum rem.

31. Unde tandem dicitur probabilius videri in eo casu non fore necessariam scientiam metaphysicae specialem et a naturali philosophia distinctam. Ratio est quia tunc philosophia ageret de omni substantia, et consequenter de omnibus accidentibus, etiam de quantitate prout est proprietas substantiae, et quoad entitatem et essentiam eius et quatenus distinguitur tam ab ipsa substantia quam ab aliis omnibus proprietatibus eius, quia tota haec consideratio quantitatis non abstraheret a materia sensibili nec excederet latitudinem obiecti philosophiae. Atque eadem ratione ad eamdem philosophiam spectaret omnium praedicamentorum divisio et consideratio, quia nihil in eis esset re ipsa non fundatum in substantia sensibili; nec enim latius se extenderent praedicamenta accidentium quam praedicamentum substantiae. Rursus omnium essentiarum, omniumque causarum realium consideratio ad philosophiam spectaret, propter eamdem causam. Ac denique pari ratione eadem ageret de praedicatis communibus substantiae et accidentibus, nec propter illa sola oporteret specialem scientiam constituere, quia non abstraherent a materia sensibili, et conceptus entis non esset alius a conceptu entis materialis. Neque obstaret quod ratio entis et similes communes essent rebus mathematicis et physicis, quia illa communitas solum es-

por sola conveniencia real, no por alguna abstracción peculiar encaminada a construir el objeto de una ciencia. Igual que ahora coinciden también la cantidad continua y la discreta en la razón común de cantidad, y no existe, sin embargo, una matemática común, por ocuparse suficientemente la física de dicha conveniencia y razón común, en la que no se da abstracción especial constitutiva de un objeto peculiar escible. Lo mismo, consecuentemente, pasaría en aquel caso.

32. En cuanto al tercer testimonio, dejamos a un lado la explicación de Soto y otros que dicen que es falsa la proposición: *cuanto hay fuera del ser es no ser*, porque el ser, en su predicación simple, se toma como la sustancia, lo cual, en rigor, es falso, como demostraré luego, y, además, guardada la debida proporción de sujeto y predicado, todavía podría decirse con verdad que cuanto es fuera del ser es no ser. Dejada a un lado, repito, esta explicación, se responde que Aristóteles no niega que el ente pueda ser término medio de un silogismo, y que no es ésta la causa de rechazar el razonamiento de Parménides, sino porque no sólo consideraba el ser como uno propia y rigurosamente, siendo así que sólo es análogo, sino también porque usaba equívocamente la palabra uno; en efecto, de acuerdo con esto, concluía de las premisas arriba propuestas que lo que es, o sea el ser, es uno; por consiguiente, cuanto es fuera del uno, es nada, de suerte que reducía todas las cosas a unidad, en lo que hay manifiesta equivocidad, porque él pretendía que todas las cosas eran realmente uno; en cambio, el ser, si se toma precisiva y como inmutablemente, no es uno de este modo, sino sólo con unidad de razón; pero si se le toma distributivamente y por cada uno de los entes, en este sentido cada ente es ciertamente uno, pero no son uno todos los entes.

33. Por lo que respecta al cuarto testimonio, se niega la explicación, pues cuando Aristóteles dice que el ente existe en todas las cosas, pero no de la misma forma, no es legítimo explicar "no con el mismo concepto", sino "no del mismo modo", porque se predica en sentido absoluto respecto de la sustancia y relativo respecto de las otras cosas, según expone Santo Tomás. El quinto sólo prueba que el ente no es el medio en cuestión, que se contraiga propiamente a los inferiores por algo que no sea ente, sino por simple determinación, por la cual cada

set secundum convenientiam realem, non secundum aliquam peculiarem abstractionem pertinentem ad constituendum obiectum scientiae. Sicut etiam nunc quantitas continua et discreta conveniunt in communi ratione quantitatis, et tamen non datur una mathematica communis, quia physica sufficienter tractat de illa convenientia et ratione communi, in qua non reperitur specialis abstractio constituens peculiare obiectum scibile; ita ergo esset in eo casu.

32. Ad tertium testimonium, omissa Soti et aliorum expositione, dicentium illam propositionem esse falsam: *quidquid est praeter ens, est non ens*, quia ens simpliciter dictum accipitur pro substantia; hoc enim in rigore falsum est, ut infra ostendam, et praeterea, servata proportione praedicati et subiecti, adhuc esset verum dicere quidquid est praeter ens esse non ens; hac (inquam) omissa expositione, respondetur Aristotelem non negare ens posse esse medium syllogismi, neque hac de causa reiicere rationem Parmenidis, sed quia et sumebat esse ens unum proprie et in rigore, cum solum sit analogum, tum etiam quia voce unius aequivoce utebatur; sic enim ex praemissis supra positis concludebat id quod est, seu ens, esse unum; ergo quidquid est praeter unum, est nihil; ut ita conficeret omnia unum esse, quae est manifesta aequivocatio, nam ipse intendebat omnia esse unum in re ipsa; ens autem si praecise sumatur, et quasi immobiliter, non est hoc modo unum, sed ratione tantum; si autem sumatur distributive et pro singulis entibus, sic quidem unumquodque ens unum est, non tamen omnia sunt unum.

33. Ad quartum negatur illa expositio; cum enim ait Aristoteles ens existere in omnibus, sed non similiter, non recte exponitur, id est, non uno conceptu, sed non eodem modo, quia de substantia simpliciter, de aliis vero secundum quid dicitur, ut D. Thom. exponit. Quintum solum probat ens non esse tale medium, quod proprie

género es ser por sí mismo, y es tal ser, lo cual es rigurosamente verdadero, según veremos más ampliamente en las secciones 5 y 6; sin embargo, no excluye un medio conceptual debido a nuestro modo confuso de concebir. Al sexto respondo, primeramente, que Aristóteles no hace allí mención alguna de los diez primeros géneros, sino que dice en términos generales que hay algunas realidades que se predican de otras, sin que de ellas se predique nada; es algo que podemos aplicar a los trascendentales, de los cuales nada se predica como superior, y creemos que así es como hay que restringir la proposición, porque, como igual, nada hay de lo que no pueda predicarse algo, porque aun los mismos trascendentales se predican recíprocamente con propiedad, aunque no con absoluta identidad. Por lo tanto, si quiere alguien aplicar la frase a los diez predicamentos, tiene que circunscribirla con sentido distinto a predicados superiores, que sean géneros o especies, porque, tomada en absoluto, ¿cómo va a ser verdad, si nos consta con evidencia que se aplican muchos predicados a los primeros géneros? Es más: el mismo Aristóteles, en el libro II de los *Analíticos Segundos*, c. 14, manifiesta que algunos predicados superiores o más universales están contenidos dentro del género, y que, en cambio, otros se predican de las demás cosas fuera de género, lo cual entienden todos los expositores que se dijo por el ser y otros (predicados) semejantes.

34. *El concepto de ser, incluso en cuanto se compara con los inferiores, prescinde de ellos.*— De lo dicho se deduce, finalmente, que el ser no sólo significa un concepto uno y preciso, considerado absolutamente en abstracto, sino también en cuanto se le compara con los inferiores para ser predicado de ellos, o en cuanto se le considera como existente en los mismos. Se prueba, porque después de cualquier conocimiento abstracto de un concepto común respecto de los particulares, puede el entendimiento establecer el conocimiento comparativo; por consiguiente, aquello mismo que es objeto de abstracción en el ente, puede compararlo a los inferiores; en efecto, no hay en el concepto de ser ninguna dificultad mayor que en otros conceptos comunes, sino que existe más bien la misma razón, o sea, que el concepto en su totalidad se da en los inferiores, sin que importe el que se distinga de ellos realmente o sólo por razón; más aún: cuanto menor sea

contrahatur ad inferiora per aliquid quod non sit ens, sed per simplicem determinationem, qua unumquodque genus seipso est ens, et tale ens, quod verissimum est, ut latius videbimus, sect. 5 et 6, non tamen excludit medium conceptum ex confuso modo concipiendi nostro. Ad sextum respondeo imprimis Aristotelem nullam ibi mentionem facere decem primorum generum; sed absolute ait quaedam esse quae de aliis praedicantur, de ipsis autem nihil; quod nos possumus exponere de transcendentibus, de quibus nihil ut superius praedicatur, sic enim restringenda videtur illa propositio; nam ut aequale, nihil est de quo non possit aliquid praedicari, nam ipsa transcendentia de se invicem praedicantur proprie, et non omnino identice. Unde si quis velit de decem generibus illud membrum exponere, necesse est ut aliter illud restringat ad praedicata superiora, quae sint genera vel species, nam absolute quomodo potest esse verum, cum evidenter constet multa de primis generibus praedicari? Immo ipse Aristoteles, II Poster., c. 14, significat praedicata superiora seu universaliora quaedam contineri intra genus, quaedam vero de aliis dici etiam extra genus, quod expositores omnes dictum esse intelligunt propter ens et similia.

34. *Conceptus entis, etiam ut comparatur ad inferiora, est praecisus ab illis.*— Ultimo sequitur ex dictis ens non solum dicere conceptum unum et praecisum, prout absolute abstractum consideratur, sed etiam prout comparatur ad inferiora, ut de eis praedicetur, vel existens in eis consideretur. Probatur, quia post quamcumque notitiam abstractivam conceptus communis a particularibus potest intellectus facere comparativam; ergo illud ipsum quod abstractum est in ente, potest ad inferiora comparare; non est enim maior repugnantia in conceptu entis quam in aliis communibus, sed potius est eadem ratio, scilicet, quia totus ille conceptus est in ipsis inferioribus, sive ab eis re distinguatur, sive ratione tantum, hoc enim nihil refert; immo quo mi-

objetivamente tal distinción, con tanta mayor verdad se predicará el uno del otro; así, por ejemplo, aunque consideremos precisivamente la sabiduría divina y la distingamos racionalmente de Dios, al compararla con El, afirmamos que existe en Dios verdadera y propiamente. Concebida precisivamente de este modo la razón de ser, se la compara legítimamente con la sustancia y el accidente, y se afirma que se da en ellos, y de esta suerte se pueden hacer las predicaciones: *la sustancia es ser*, y *el accidente es ser*. En apoyo de ello está que toda esta comparación o composición resulta de conceptos simples; consecuentemente, una vez que el entendimiento ha concebido precisivamente el ente, puede concebir al mismo tiempo la sustancia o el accidente según sus conceptos propios, ya que estos conceptos simples no son contradictorios entre sí, como es claro; por consiguiente, puede entonces el entendimiento comparar de la misma manera el ente a la sustancia como existente en ella, y de modo similar al accidente; en consecuencia, el concepto de ente, incluso en cuanto comparado con el concepto de sustancia y de accidente, prescinde de ellos según la razón.

35. Se puede objetar: en consecuencia, el concepto de ser, también en cuanto incluído en sus inferiores, prescinde de ellos, lo cual está en contradicción con afirmaciones anteriores, ya que incluído en sus inferiores no es otra cosa que ellos mismos, porque nada hay en ellos que no sea ser. La consecuencia está clara, puesto que el ente no puede compararse a sus inferiores o predicarse de ellos, sino en cuanto está en ellos. Por consiguiente, si en cuanto expresa un concepto preciso, se le compara con los inferiores, será preciso también en cuanto está en ellos. Se responde que hay equivocidad recíproca entre nuestro modo de concebir y la realidad misma, y viceversa. Por lo tanto, en rigor, se niega la consecuencia, porque aunque el concepto de ente aprehendido precisivamente por nosotros según la razón esté en los inferiores, sin embargo, en cuanto preciso, formalmente hablando, no está en los inferiores, es decir, no tiene en ellos el estado o modo de ser que tiene por denominación extrínseca derivada de la precisión de nuestro entendimiento. Y cuando se dice que este concepto, en cuanto preciso, se compara con los inferiores, y se predica de ellos, no se trata de atribuirlo a los in-

nor fuerit inter illa distinctio in re, eo verius unum attribuetur alteri; sic enim, quamvis sapientiam Dei praescindamus, et ratione a Deo distinguamus, illam ad Deum comparantes, vere ac proprie dicimus sapientiam esse in Deo. Ad hunc ergo modum ratio entis praecise concepta recte ad substantiam et accidens comparatur et in eis esse dicitur, et hoc modo fiunt hae praedicationes, *substantia est ens*, et *accidens est ens*. Unde confirmatur, quia omnis haec comparatio vel compositio fit ex simplicibus conceptibus; ergo postquam intellectus concepit praecise ens, potest simul concipere substantiam vel accidens secundum proprios conceptus, quia hi conceptus simplices non habent inter se repugnantiam, ut per se constat; ergo similiter potest tunc intellectus ens ad substantiam comparare tamquam in illa existens, et similiter ad accidens; ergo conceptus entis, etiam ut comparatus ad conceptum substantiae et accidentis, est secundum rationem praecisus ab illis.

35. Dices: ergo conceptus entis, etiam ut inclusus in inferioribus, est praecisus ab illis, quod repugnat supra dictis, quia inclusus in inferioribus nihil aliud est quam ipsa, quia nihil in ipsis est quod non sit ens. Sequela vero patet, quia ens non potest comparari ad inferiora vel praedicari de illis, nisi ut est in illis; ergo, si ut dicit praecisum conceptum comparatur ad inferiora, etiam ut est in illis erit praecisus. Respondetur esse aequivocationem a modo concipiendi nostro ad rem ipsam, et e contrario. In rigore ergo negatur sequela, quia, licet conceptus entis, qui a nobis praescinditur secundum rationem, sit in inferioribus, tamen ut est praecisus, formaliter loquendo, non est in inferioribus, id est, non habet in illis eum statum seu modum essendi quem habet per denominationem extrinsecam ex praecisione intellectus. Quando autem dicitur hic conceptus, etiam ut praecisus, comparari ad inferiora eisque attribui, non est sensus quod secundum eam praecisionem seu denominationem ac-

feriores según dicha precisión o atribución, sino sólo de que la razón así concebida, comparada con los inferiores, se encuentra incluída en todos ellos. Por eso, si no se entiende reduplicativamente la razón de ser en cuanto precisa, sino que se habla sencillamente de la razón de ser precisivamente concebida, es verdad que tal razón se da en los inferiores, y que se incluye absoluta e íntimamente en ellos, y que, no obstante, es racionalmente precisa, aunque realmente no lo sea.

36. Pero surge en seguida una dificultad, ya que, según esto, no parece faltarle cosa alguna al concepto de ser para tener la naturaleza de un universal propio, puesto que será uno en muchos y (predicable) de muchos. Pero semejante dificultad está en función de dos motivos de duda propuestos al principio de la sección. Se refiere el primero a la univocidad del ser, porque, si el ente no es unívoco, basta esta razón para que no sea propiamente un universal; cómo se deduce de lo dicho que no es unívoco y qué es lo que le falta para la univocación, es un problema que se tratará más abajo en su lugar propio, al estudiar las divisiones del ser; ahora me basta afirmar que cuantas cosas hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser parecen mucho más claras y ciertas que el que el ente sea análogo, de suerte que no se procede debidamente negando la unidad del concepto por defender su analogía, sino que, si hubiera que negar una de las dos, habría de negarse antes la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece demostrarse con argumentos ciertos. Pero, en realidad, no es necesario negar ninguna, puesto que para la univocación no basta que el concepto sea de algún modo uno en sí, sino que se requiere que se halle en igualdad de relación y orden respecto de muchos, cosa que no sucede en el concepto de ente, como explanaremos más ampliamente en el lugar indicado. Había otra dificultad por parte del modo como el ente desciende o se contrae a los inferiores según la razón, cuestión a la que poco más abajo dedicaremos una sección propia, porque implica una dificultad compleja y depende de algunas cosas que han de explicarse antes.

tribuatur inferioribus, sed solum quod ratio illa sic concepta ad inferiores comparata in omnibus illis inclusa inveniatur. Quocirca, si non fiat illa reduplicatio de ratione entis ut praecisa, sed simpliciter sit sermo de ratione entis praecise concepta, verum est rationem illam esse in inferioribus et in eis omnino et intime includi, et nihilominus ratione praescindi, quamvis in re non sit praecisa.

36. Sed statim urget difficultas, quia iuxta haec nihil videtur deesse conceptui entis ad rationem proprii universalis, nam erit unum in multis et de multis. Sed haec difficultas pendet ex duabus rationibus dubitandi in principio sectionis positis. Una est de univocatione entis, quia si ens non est univocum, illa ratio sufficit ut non sit proprie universale; quomodo autem ex dictis non sequatur esse univocum, et quid illi ad univocationem desit, infra in proprio loco est tractandum, agendo de divisionibus entis; nunc solum assero omnia quae diximus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis, ut latius citato loco exponemus. Alia difficultas erat de modo quo ens descendit, vel trahitur ad inferiora secundum rationem, de qua re paulo inferius propriam faciemus sectionem, quia et obscuram habet difficultatem et ex aliis prius dicendis pendet.

SECCION III

SI LA RAZÓN O CONCEPTO DE ENTE, REALMENTE Y CON ANTERIORIDAD A LA OPERACIÓN INTELECTUAL, PRESCINDE, DE ALGÚN MODO, DE SUS INFERIORES

1. *Planteamiento del problema.*— Esta cuestión puede parecer común a todos los grados o conceptos superiores respecto de sus inferiores, materia que tratamos en la disp. V, sec. 1 y en la disp. VI, sec. 2. Pero presenta aquí una dificultad especial a causa de la trascendencia del ente, debiéndose, por lo tanto, afrontarla brevemente en este momento. Admitimos que, además de la distinción real perfecta, que tiene lugar entre entidades materialmente separables, puede darse en las cosas, antes de la consideración del entendimiento, otra menor, cual es la que suele existir entre una realidad y su modo, según diremos luego más ampliamente. Ahora bien: aquí damos por cierto que la razón de ente no se distingue realmente, según el primer modo, de los inferiores en que existe, cosa de suyo evidente en todo predicado común y que resultará *a fortiori* más clara por lo que se dirá. Lo que, empero, tratamos de saber, es si ser tal ente o tal otro, añade algún modo distinto del ente mismo realmente y antes de la consideración del entendimiento, de suerte que ente y tal ente, por ejemplo sustancia, se distingan realmente en la razón formal, en cuanto que sustancia añade un modo que no expresa el ente.

Argumentos en pro de la afirmación

2. *El primero.*—Parece efectivamente, por lo dicho, que hay que afirmarlo. En primer lugar, porque la razón de ser en la realidad es la misma que se concibe en la mente; ahora bien: concebida en la mente, no incluye el modo de sustancia o accidente; por consiguiente, tampoco en la realidad; más las razones de sustancia y accidente incluyen sus modos propios; luego la razón de ente es, en la realidad, distinta de ellas. Se prueba la mayor —puesto que todas las demás proposiciones son evidentes—, porque no decimos que la razón de ser se dé en

SECTIO III

UTRUM RATIO SEU CONCEPTUS ENTIS RE IPSA ET ANTE INTELLECTUM SIT ALIQUO MODO PRAECISUS AB INFERIORIBUS

1. *Explicatio quaestionis.*— Haec quaestio videri potest communis omnibus gradibus seu conceptibus superioribus respectu inferiorum, de quibus agendum est disp. V, sect 1, et disp. VI, sect. 2. Sed hic habet difficultatem specialem propter transcendentiam entis, et ideo breviter expedienda hic est, supponendo, praeter distinctionem realem perfectam, quae intercedit inter entitates mutuo separabiles, posse in rebus ante intellectum aliam minorem inveniri, qualis esse solet inter rem et modum rei, ut infra latius dicturi sumus. Hic ergo ut certum supponimus rationem entis non distingui realiter priori modo ab inferioribus in quibus existit, quod per se notum est in omni communi praedicato, et a fortiori patebit ex dicendis [1]. Inquirimus autem an esse tale vel tale ens addat aliquem modum ex natura rei et ante intellectum distinctum ab ipso ente, ita ut ens, vel tale ens, verbi gratia, substantia, ex natura rei in ratione sua formali distinguantur, quatenus substantia addit aliquem modum, quem non dicit ens.

Argumenta partis affirmantis

2. *Primum.*— Videtur ex dictis sequi ita esse affirmandum. Primo, quia ratio entis eadem est in re, quae mente concipitur; sed in mente concepta non includit modum substantiae vel accidentis; ergo neque in re ipsa; sed rationes substantiae vel accidentis includunt suos modos; ergo ratio entis in re est distincta ab illis. Maior (caetera enim omnia nota sunt) probatur, quia non dicimus rationem entis eodem

[1] Disp. VII.

la realidad del mismo modo que se concibe, refiriéndonos concretamente al modo que le confiere la precisión por parte de quien la concibe, sino que decimos que la razón concebida es la misma que la que se da en la realidad, cosa que parece de suyo evidente, puesto que el entendimiento en este concepto no finge el objeto o razón concebida; por consiguiente, concibe la misma que se da en realidad.

3. *El segundo.*— En segundo lugar, las cosas que son separables en la realidad, son de algún modo distintas en la realidad, porque las dos incluyen negaciones de la misma razón o sus equivalentes, sobre todo en los seres finitos; ahora bien: la razón de ser es separable en la realidad de la razón de sustancia, porque se conserva en la de accidente, y viceversa, es separable de la de accidente porque se conserva en la sola razón de sustancia; por consiguiente, es de algún modo distinta de ellas en la realidad. Se puede objetar que la razón de ente que se da en la sustancia no es separable de ella, como tampoco lo es respecto del accidente la que se da en él, y que no se requiere, por lo tanto, una distinción real entre ellas. Pero así más se prueba lo contrario, porque para la distinción real basta el modo de separación antes expuesto, o sea, que una razón pueda existir alguna vez sin la otra, porque si en realidad son totalmente idénticas, no resulta comprensible, sobre todo en las cosas finitas, que no tengan que acompañarse siempre, puesto que las cosas que son completamente idénticas en la realidad se mantienen siempre identificadas; ahora bien: en el accidente, por ejemplo, la razón de ente y sustancia no se identifican; luego, tampoco se identifican esencial y absolutamente.

4. *El tercero.*— Esto mismo se explica, en tercer lugar, de esta manera: la sustancia en la realidad no es sustancia por lo mismo que es ente (igual sucede con el accidente); luego hay realmente alguna distinción entre el concepto objetivo de ente y el de sustancia, incluso tal como en realidad existe en la misma sustancia. El antecedente es claro, porque la sustancia es ser por lo mismo que lo es el accidente, puesto que en la razón de ser son una misma cosa; luego, la sustancia no es sustancia por lo que es ser, de lo contrario, todo lo que por tal razón quedara constituído en la razón de ser, lo quedaría también en la razón de sustancia. La primera consecuencia se prueba porque la distinción real se

modo esse in re, quo concipitur, quantum ad modum, scilicet, quem habet ex praecisione concipientis, sed dicimus rationem illam conceptam esse eamdem quae est in re, et hoc videtur per se notum, quia intellectus in hoc conceptu non fingit rem, vel rationem conceptam; ergo eamdem concipit quae est in re.

3. *Secundum.*— Secundo, quae in re sunt separabilia, in re sunt aliquo modo distincta, quia includunt haec duo negationes eiusdem rationis seu aequivalentes, maxime in rebus finitis; sed ratio entis est in re separabilis a ratione substantiae, nam salvatur in accidente, et e contrario est separabilis a ratione accidentis, quia salvatur in sola substantia; ergo est aliquo modo in re distincta ab illis. Dices rationem entis, quae est in substantia, non esse separabilem ab illa, neque quae in accidente, ab illo, et ideo non esse necessariam distinctionem ex natura rei inter illa. Sed contra, nam ad distinctionem ex natura rei sufficit praedictus separationis modus, scilicet, quod alicubi possit una ratio reperiri sine alia; quia, si in re sint omnino idem, non videtur intelligibile, praesertim in rebus finitis, quod non se semper comitentur, quia, quae in re omnino idem sunt, ubique sunt idem; sed in accidente, verbi gratia, ratio entis et ratio substantiae non sunt idem; ergo neque secundum se et absolute idem sunt.

4. *Tertium.*— Quod in hunc modum tertio declaratur, quia substantia a parte rei non ex eo est substantia, ex quo est ens (et idem est de accidente); ergo est aliqua distinctio ex natura rei inter conceptum obiectivum entis et substantiae, etiam prout in re sunt in ipsamet substantia. Antecedens patet, quia substantia ex eodem est ens ex quo accidens, nam in ratione entis unum sunt; ergo substantia non est substantia ex eo quod ens, alioqui quidquid ea ratione constitueretur in ratione entis, constitueretur etiam in ratione substantiae. Prima vero consequentia probatur, quia distinctio ex natura rei optime colligitur ex effectibus formalibus seu constitutivis di-

colige con todo derecho de efectos formales o constitutivos distintos; así, pues, como es distinto lo que se constituye por la razón de sustancia de lo que se constituye por la razón de ser en cuanto tal, es preciso que tengan en la realidad alguna distinción.

5. *El cuarto.*—Suele, en cuarto lugar, hacerse hincapié en la dificultad del argumento, por parecer imposible que una misma cosa convenga con otra y se distinga de ella por lo mismo; pero la sustancia, realmente y con prioridad a nuestra consideración, conviene con, o es semejante al accidente en la razón de ser y se diferencia, o es distinta en la razón de sustancia; ambas cosas, consecuentemente, se distinguen de algún modo realmente en la misma sustancia; de lo contrario, sería semejante y diferente del accidente por lo mismo. Lo cual se prueba que es imposible por ser dos cosas contradictorias; en efecto, conveniencia y semejanza dicen razón de unidad, porque la semejanza se funda en la misma unidad, como dijo Aristóteles en el V de la *Metafísica;* en cambio, la desemejanza implica más bien razón de multitud. Se confirma y aclara la contradicción, porque si la razón de sustancia y de ser son completamente idénticas en la sustancia, todo, consecuentemente, cuanto sea de esencia de la sustancia es de esencia del ser y viceversa. De lo contrario, se distinguirían esencialmente, ya que la esencia se cambia al añadir o quitar algo; ahora bien: si se distinguen esencialmente, tienen, por lo mismo, alguna distinción en la realidad, porque la razón esencial consiste en la cosa misma. Si, pues, todo lo que es de esencia de la sustancia es de esencia del ente, se deduce que, por una parte, la razón de sustancia se da en el accidente, con el que conviene en la razón de ser, y que, por otra parte, no se da, porque en realidad el accidente no es la sustancia, sino distinto de ella. Se deduce también que la sustancia es semejante al accidente en la razón de ser, ya que esto se da por supuesto, y que no es semejante, porque la razón de ser en la sustancia no es del mismo tipo que la razón de ser en el accidente. Y se sigue también, por lo tanto, que la razón de ser se afirma del accidente en virtud de su conveniencia con la sustancia y se puede negar por la diferencia que se afirma tener en la misma razón. Finalmente, conveniencia y disconveniencia expresan relaciones esencialmente distintas; por consiguiente, exi-

stinctis; cum ergo aliud quid constituatur per rationem substantiae quam per rationem entis ut sic, necesse est ut in re habeant aliquam distinctionem.

5. *Quartum.*— Quarto, censeri solet difficile argumentum, quia impossibile videtur ut eadem res secundum idem conveniat cum alia et ab ea differat; sed substantia a parte rei et ante omnem intellectum convenit seu est similis accidenti in ratione entis, differt autem seu est dissimilis in ratione substantiae; ergo haec duo distinguuntur ex natura rei aliquo modo in ipsamet substantia, alioqui secundum idem omnino esset similis et dissimilis accidenti. Quod esse impossibile probatur, quia haec duo includunt contradictionem, nam convenientia et similitudo dicit aliquam rationem unitatis; similitudo enim fundatur in unitate, ut Aristoteles dixit, V Metaph.; dissimilitudo autem dicit potius rationem multitudinis. Et confirmatur et explicatur contradictio; quia, si in substantia ratio substantiae et entis est omnino eadem, ergo quidquid est de essentia substantiae, est de essentia entis, et e contrario; alioqui differrent essentialiter, nam quocumque addito vel ablato mutatur essentia; si autem differunt essentialiter, ergo in re ipsa habent distinctionem aliquam, nam essentialis ratio in re ipsa consistit. Si autem quidquid est de essentia substantiae est de essentia entis, sequitur et rationem substantiae reperiri in accidente, cum quo convenit in ratione entis, et non reperiri, quia revera accidens non est substantia, sed dissimile illi. Sequitur etiam substantiam esse similem accidenti in ratione entis, quia hoc supponitur, et non esse similem, quia ratio entis in substantia non est eiusdem modi cum ratione entis in accidente. Et consequenter etiam sequitur rationem entis affirmari de accidente propter convenientiam cum substantia, et negari posse propter disconvenientiam quam in eadem ratione habere dicitur. Denique convenientia et disconvenientia dicunt relationes essentialiter diversas; ergo requirunt in re fundamenta et rationes

gen en la realidad fundamentos objetivos y razones esencialmente distintas que sirvan de fundamento o término.

6. Estos argumentos y otros semejantes son la causa de que opinen algunos que el ente expresa un concepto objetivo, distinto por su naturaleza y preciso de todos los inferiores y conceptos bajo él contenidos, por simples que sean, como *sustancia, accidente* y otros parecidos. Se cree comúnmente que ésta es la opinión de Escoto, *In I,* dist. 3, q. 1 y 3 y dist. 8, q. 2; y *In II,* dist. 3, q. 1; la siguen los escotistas, que opinan *a fortiori* lo mismo de todos los predicados universales, que se estudiarán luego con más detenimiento.

Sentencia verdadera

7. Hay que afirmar, sin embargo, que el concepto objetivo de ser, tal como existe en la realidad misma, no es algo realmente distinto y preciso de los inferiores en que existe. Esta es la opinión común de toda la Escuela de Santo Tomás, defendiéndola necesariamente, en primer lugar, todos los que niegan que el concepto objetivo de ser sea realmente preciso, por ejemplo, Soncinas, Cayetano, el Ferrariense; explicó esto especialmente Cayetano en el citado opúsculo *De ente et essentia,* c. 1, q. 2; lo mismo sostiene Fonseca en el lugar indicado, aunque parezca opinar diversamente en lo que se refiere a la distinción entre los predicados esenciales superiores e inferiores, libro II de la *Metafísica,* c. 2, texto 11, y en otras partes, de que trataremos luego en su lugar. Lo mismo mantienen también *a fortiori* todos los que niegan que el género se distingue realmente de las especies o la especie de los individuos, por ejemplo, Gregorio, *In I,* dist. 8, q. 2 y 3; Capréolo, q. 4, a. 3, en el argumento contra la 2 conclusión; Soncinas, VII *Metaph.,* q. 36; Soto en la *Lógica,* q. 3, a. 2. Capréolo defiende especialmente esta opinión, *In I,* dist. 2, q. 1, al argumento de Escoto contra la última conclusión. Es también la opinión manifiesta de Santo Tomás, en el I *cont. Gent.,* c. 26, razón 4; más aún: el mismo Escoto, en el libro X *Metaph.,* texto 3, parece mantener esta opinión; en efecto, establece una diferencia entre ser y uno, porque —dice— el ser expresa real y formalmente la misma naturaleza

fundandi seu terminandi essentialiter diversas.

6. Propter haec et similia argumenta opinantur aliqui ens dicere conceptum obiectivum ex natura rei distinctum ac praecisum ab omnibus inferioribus et a conceptibus quantumvis simplicibus sub eo contentis, ut sunt *substantia, accidens* et similia; et haec censetur communiter opinio Scoti, In I, dist. 3, q. 1 et 3, et dist. 8, q. 2, et In II, dist. 3, q. 1; et eam sequuntur Scotistae, qui a fortiori idem sentiunt de omnibus praedicatis universalibus, de quibus latius inferius.

Vera sententia

7. Nihilominus dicendum est conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus in quibus existit. Haec est opinio communis totius Scholae D. Thomae, quam imprimis necessario docent omnes qui negant conceptum obiectivum entis esse ratione praecisum, ut Soncin., Caiet., Ferrar.; et specialiter id declaravit Caiet., in dicto opusc. de Ente et essentia, c. 1, q. 2; et idem tenet Fonseca, loco citato, quamvis de distinctione inter praedicata essentialia superiora et inferiora aliter sentire videatur, II Metaph., c. 2, text. 11, et alibi, de quo infra suo loco. Idem etiam a fortiori tenent omnes qui negant genus ex natura rei distingui ab speciebus, vel speciem ab individuis, ut Greg., In I, dist. 8, q. 2 et 3; Capreol., q. 4, a. 3, ad argum. contra 2 conc.; Sonc., VII Metaph., q. 36; Soto, in Logic., q. 3, a. 2[1]. Eamdem opinionem specialiter tenet Capreol., In I, dist. 2, q. 1, ad argum. Scoti cont. ult. concl. Et est aperta sententia D. Thomae, I cont. Gent., c. 26, rat. 4; immo et Scotus, X Metaph., text. 3, hanc videtur tenere sententiam; constituit enim differentiam inter ens et unum; nam ens (inquit) praedicat eamdem naturam realiter et formaliter de generibus, de quibus

[1] Vide Anton. Trombetam, VII Metaph., q. 16; Ant. And., q. 7.

respecto de los géneros de los que se predica esencialmente; la unidad, en cambio, aunque predique realmente la misma naturaleza, no lo hace formalmente, porque la unidad expresa una propiedad, no una esencia. Por más que Escoto acaso hablaba ahí en otro sentido, a saber, que el ser expresa la esencia de todos los géneros, pero no en su totalidad, y que la unidad, en cambio, estaba en absoluto fuera de la esencia. Se deduce también la misma opinión de Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* c. último, texto 16, en que dice que el ser, por sí mismo, sin agregar nada, se determina a la sustancia, cantidad, cualidad, y que no se incluye, por eso, en las definiciones, por no expresar una naturaleza determinada contraíble por diferencia alguna. Así lo expusieron efectivamente el Comentador, Santo Tomás y Alejandro de Hales en dicho pasaje; en cambio, Escoto explica que Aristóteles excluye las diferencias distintas realmente, pero no formalmente. Esto, empero, está claramente en contra de la mente de Aristóteles, y ni el mismo Escoto se expresa consecuentemente, porque tampoco los géneros inferiores se distinguen realmente de sus diferencias, sino a lo más formalmente, según la doctrina del propio Escoto; por consiguiente, Aristóteles excluye también esta distinción y composición en la determinación del ente a sus inferiores.

8. *Primera razón.*— Se prueba, en primer lugar, por la razón. Si el ser y la sustancia se distinguen realmente, o están en la relación de todo y parte, o en la de continente y contenido, o son absolutamente distintos. Esto último ni lo dice nadie ni es comprensible; de lo contrario, la sustancia tomada precisiva y formalmente, como distinta respecto del ente, no incluiría el ser, lo cual es imposible, puesto que del concepto esencial de sustancia es el ser absolutamente. Pero también se prueba que no puede afirmarse tampoco lo primero, porque si el ser y la sustancia se distinguen de este modo, la sustancia puede resolverse en dos conceptos realmente distintos; por lo tanto, en toda sustancia singular se da dicha distinción real, que antecede a nuestro entendimiento, y tiene que existir en las mismas cosas singulares; por consiguiente, los dos conceptos se distinguirán no sólo en cuanto son aprehendidos por nosotros, sino también en la realidad misma. Mas por parte de ambos conceptos puede demostrarse que esto es imposible; en primer lugar, por parte del concepto del mismo ser, puesto

quidditative praedicatur; unum vero, licet praedicet eamdem naturam realiter, non tamen formaliter, quia unum dicit passionem, non essentiam. Quamvis fortasse in alio sensu ibi Scotus locutus est, scilicet, ens dicere essentiam omnium generum, non tamen totam, unum vero omnino esse extra essentiam. Sumiturque haec sententia ex Aristotele, VIII Metaph., c. ult., text. 16, ubi dicit ipsum ens seipso absque aliquo addito determinari ad substantiam, quantitatem, qualitatem, et ideo non poni in definitionibus, quia non dicit determinatam naturam contrahibilem per aliquam differentiam. Et ita exposuerunt Commentator, D. Thomas, et Alex. Alens., ibi; Scot. vero exponit quod Aristoteles excludat differentias realiter distinctas, non vero formaliter. Sed hoc et est aperte contra mentem Aristotelis et ab ipso etiam Scoto non dicitur consequenter, quia etiam inferiora genera non distinguuntur realiter a suis differentiis, sed ad summum formaliter, iuxta eiusdem Scoti doctrinam; ergo hanc etiam distinctionem et compositionem excludit Aristoteles in determinatione entis ad sua inferiora.

8. *Prima ratio.*— Ratione probatur primo. Si ens et substantia ex natura rei distinguuntur, vel se habent ut totum et pars, seu includens et inclusum, vel ut omnino condistincta. Hoc posterius nemo dicit, neque apprehendi potest, alias substantia praecise et formaliter sumpta ut condistincta ab ente, non includeret ens, quod est impossibile, cum de conceptu essentiali substantiae sit esse ens simpliciter. Quod vero nec primum dici possit, probatur, nam, si ens et substantia illo modo distinguuntur, resolvi potest substantia in duos conceptus ex natura rei distinctos; ergo in qualibet singulari substantia datur illa distinctio ex natura rei quae antecedit intellectum, et debet esse in rebus ipsis singularibus; illi ergo duo conceptus, non tantum prout a nobis apprehenduntur, sed etiam in re ipsa distinguentur. Hoc autem esse impossibile ex parte utriusque conceptus ostendi potest, primo ex parte conceptus ipsius entis, nam

que si prescinde en la realidad misma y se distingue del modo que le contrae al ser de la sustancia, pregunto: ¿cuál es el ser que se piensa que queda, si se prescinde de dicho modo? O es el ser común y abstracto de toda singularidad, o el ya determinado a un ente singular. Lo primero es evidentemente falso, bien porque, de lo contrario, en la realidad misma existiría una cosa universal y de manera universal, lo cual es contradictorio por tratarse de un ente que existe realmente, y es producido, y está, consecuentemente, intrínsecamente concretado al singular; bien, igualmente, porque no puede comunicarse a otro, salvo a esta sustancia, si se habla del individuo. Por lo tanto, hay que admitir necesariamente lo segundo, y en este caso pregunto si en el ente así preciso del modo de sustancia hay alguna distinción real entre la razón común de ser y tal ser determinado, o no; porque si existe la distinción, vuelve a adquirir valor el mismo argumento; en efecto, será preciso resolver dicho concepto en dos y continuar así hasta el infinito; si, por el contrario, no hay distinción, no será, por lo mismo, necesario para que la razón común de ser se determine a un ente concreto fingir entre ambos una distinción real; por consiguiente, tampoco para que el ente se contraiga a la sustancia, porque la razón es la misma, y todos los argumentos propuestos al principio pueden aplicarse al concepto de ser, que se afirma que está prescindido de la sustancia, en cuanto existe realmente en ella, y hay que resolverlos necesariamente en él, y de esta suerte no quedará fundamento alguno para fingir tal distinción. Aparte de todo esto, queda el que nuestra mente apenas puede concebir una entidad real y singular, y que, sin embargo, no incluya en su razón intrínseca y esencial, con el sentido formal más riguroso, la razón de sustancia y accidente.

9. Esto mismo puede demostrarse, además, por parte del otro concepto, o sea, del modo que contrae al ente; pregunto, en efecto, si el ente se incluye intrínsecamente en él o no; si no se incluye, no es nada; la sustancia, por lo tanto, no añade nada sobre el ser, ni puede dicho modo ser causa de la distinción entre el ser y la sustancia; más aún: ni siquiera puede determinar o contraer el ser, o constituir la sustancia; ¿cómo, en efecto, lo que no es nada, podrá realizar todo esto? Pero si se incluye dicho modo, abarcará, en consecuen-

si in re ipsa praescindit et distinguitur a modo contrahente ipsum ad esse substantiae, quaero quale ens est illud quod manere intelligitur praeciso illo modo. Aut enim est ens commune et ab omni singularitate abstractum aut determinatum ad singulare ens. Primum est evidenter falsum, tum quia alias in re ipsa esset res universalis et universaliter, quod repugnat, quia illud ens est a parte rei existens et productum; ergo est intrinsece determinatum ac singulare; tum etiam quia est incommunicabile alteri, praeterquam huic substantiae, si in individuo loquamur. Secundum ergo necessario dicendum est, et tunc interrogo an in ente sic praeciso a modo substantiae sit aliqua distinctio ex natura rei inter communem rationem entis et tale ens, vel non; nam si est distinctio, redit idem argumentum; oportebit enim resolvere illum conceptum in duos, et sic procedere in infinitium; si vero non est distinctio, ergo, ut communis ratio entis determinetur ad tale ens, non oportet inter ea distinctionem ex natura rei fingere; ergo neque ut determinetur ens ad substantiam; est enim eadem ratio, et omnia argumenta in principio facta applicari possunt ad illum conceptum entis, qui dicitur esse praecisus a substantia, prout in ea realiter existit, et in illo necessario solvenda sunt, et ita nullum manebit fundamentum ad talem distinctionem fingendam. Praeterquam quod vix potest mente concipi entitas realis et singularis, et tamen quod in sua intrinseca et essentiali ratione formalissime non includat rationem substantiae aut accidentis.

9. Deinde idem ostendi potest ex parte alterius conceptus seu modi contractivi entis; nam inquiro an in illo intrinsece includatur ens necne; si non includitur, nihil est; nihil ergo addit substantia supra ens, neque illud potest efficere distinctionem inter ens et substantiam; imno nec potest determinare seu contrahere ens aut constituere substantiam; quomodo enim id quod est nihil haec omnia praestabit? Si autem includitur, ergo et modus ille includit to-

cia, el concepto total de sustancia, y sobre él torna a plantearse el problema de su distinción o no distinción real del ser, porque, caso de no distinguirse, esto mismo podrá afirmarse de la sustancia; mas si se distingue, será necesario resolverlo en otros dos conceptos realmente distintos y continuar así hasta el infinito. Cabría responder a este argumento, negando la división dicotómica que se puso al principio, es decir, que el ente se distingue de la sustancia como una parte de otra parte, o como la parte del todo, sino (que se distingue) como un concepto simple común de un concepto simple particular, de manera que el común se incluya en el particular y no al revés; pero aunque esta respuesta implique quizá algo verdadero, como expondremos más extensamente luego, no obstante se desprende de ella con claridad que no puede haber distinción real entre el concepto de ser tal como existe realmente en sus inferiores y éstos. Porque, si un concepto inferior, por ejemplo, el de sustancia, es simple, de manera que no pueda resolverse en dos conceptos realmente distintos entre sí, ¿cómo puede comprenderse que haya en él distinción real entre él mismo y algo en él incluído? Por consiguiente, esto explica con suficiencia que tal modo de distinción no se da actualmente en las cosas mismas, sino sólo como en su fundamento, consumándose mediante la precisión de la mente.

10. *Segunda razón.*— En segundo lugar, el concepto de ser no sólo se prescinde de las criaturas, sino también de Dios; mas como en Dios no se da distinción real entre el concepto de ser, en cuanto tal, y el concepto de tal ser, es decir, del ser increado e infinito, tampoco, por lo tanto, se da en los demás seres. La mayor consta por lo que se ha dicho; la menor es también cierta, ya por la suma simplicidad de Dios, puesto que si en él se diera alguna distinción real, no sería sumamente simple; ya porque, de lo contrario, existiría en las cosas una razón real, distinta realmente de todas las demás, anterior por sí y por su naturaleza a Dios en cuanto es Dios, a saber, la razón de ser que se distinguiría en Dios de la razón de Dios; mas esto es imposible, ya que Dios, en cuanto Dios, es esencialmente el primer ser en duración, perfección y naturaleza. Finalmente, porque la misma razón de ser que existe en Dios posee esencialmente las propiedades divinas, como ser independiente e increada; de donde, incluso según la razón

tum conceptum substantiae, et de illo redit quaestio an distinguatur ex natura rei ab ente vel non; nam si non distinguitur, idem dici poterit de substantia; si vero distinguitur, oportebit illum resolvere in alios duos conceptus ex natura rei distinctos, et sic in infinitum procedere. Posset huic argumento responderi negando bimembrem partitionem in principio positam, scilicet, ens distingui a substantia tamquam partem a parte, vel tamquam partem a toto, sed ut simplicem conceptum communem a simplici conceptu particulari, ita ut communis in particulari includatur, quamvis non e contrario. Sed, quamvis haec responsio verum fortasse sumat, ut inferius latius exponemus, tamen ab ea manifeste sequitur non posse esse distinctionem ex natura rei inter conceptum entis, prout existentem realiter in suis inferioribus et illa. Nam si conceptus inferior, verbi gratia, substantiae, est simplex, ita ut non possit resolvi in duos conceptus inter se ex natura rei distinctos, quomodo potest intelligi quod in eo sit distinctio ex natura rei inter ipsum et aliquid in illo inclusum? Igitur hoc ipsum satis declarat hunc distinctionis modum non esse in rebus ipsis actualiter, sed solum ut in fundamento, per rationis autem praecisionem consummari.

10. *Secunda ratio.*— Secundo, conceptus entis non solum a creaturis, sed etiam a Deo praescinditur; sed in Deo non distinguitur ex natura rei conceptus entis, ut sic, a conceptu talis entis, scilicet, increati vel infiniti; ergo neque in caeteris entibus. Maior constat ex dictis et minor etiam est certa, tum ex summa Dei simplicitate, nam si in eo esset aliqua distinctio ex natura rei, non esset summe simplex; tum etiam quia alias daretur in rebus aliqua ratio realis ex natura rei distincta ab omnibus aliis, ex se et natura sua prior Deo, ut Deus est, scilicet illa ratio entis, quae in Deo esset distincta a ratione Dei; hoc autem est impossibile quia Deus, ut Deus, essentialiter est primum ens et duratione, et perfectione, et natura. Denique, quia illamet ratio entis, quae in Deo est, essentialiter habet divinas proprietates, ut esse

de ser tal como existe en la realidad, Dios dista infinitamente de las criaturas. Con estos argumentos, se empeña Soncinas en el libro IV *Metaph.*, q. 2, en probar que el ente no expresa un concepto objetivo preciso; mas lo que prueban se refiere a la precisión real, pero no a la precisión según la razón. Se demuestra la primera consecuencia del argumento, porque aunque los conceptos inferiores de ser en las criaturas no tengan la misma simplicidad que el concepto de Dios, y pueda parecer por ello distinta su naturaleza, es, sin embargo, idéntica por lo que se refiere al caso presente, ya porque si las razones expuestas al principio hubieran demostrado la distinción real entre el ser y los inferiores, demostrarían absolutamente la misma en Dios, pues cabe el mismo modo de aplicación, según se echará de ver en las soluciones; ya también porque respecto del ser en cuanto tal, los conceptos inferiores de las criaturas son igualmente simples, sin que pueda concebirse en ellos realidad alguna anterior por naturaleza a la entidad propia de cada una, según su razón determinada. ¿Cómo, en efecto, puede concebirse que exista en la sustancia, realmente o por su naturaleza, alguna entidad que sea anterior por razón de ente que por razón de sustancia?

11. *Tercera razón.*— Finalmente argumento, porque la sola distinción de nuestros conceptos, mediante los que concebimos algo a modo de común o particular, no es suficiente indicio de distinción real en la cosa concebida; por lo tanto, no la denuncia tampoco en el concepto de ser respecto de sus inferiores; consiguientemente, no existe tal distinción. Esta segunda consecuencia es evidente, porque no puede excogitarse ningún otro indicio o huella de tal distinción, la cual no ha de admitirse, no digo ya sin razón suficiente, pero ni siquiera sin una razón apremiante, porque, hablando en general, no deben multiplicarse las distinciones sin motivo, principalmente y sobre todo ésta, que apenas resulta concebible por la razón. La primera consecuencia es, a su vez, clara por no haber, tratándose del concepto común y particular en el ser, ninguna razón de más valor que en los otros conceptos; mejor, en el ente, debido a su transcendencia, hay menos razón de distinción. Y el primer antecedente se evidencia, en primer lugar, sobre todo en las cosas divinas, pues el concepto de persona divina es común a las tres divi-

independentem et increatam; unde etiam secundum illam rationem entis prout est in re, infinite distat Deus a creaturis. Quibus argumentis Soncinas, lib. IV Metaph., q. 2, contendit probare ens non dicere conceptum obiectivum praecisum, sed probant de praecisione secundum rem, non tamen de praecisione secundum rationem. Prima vero consequentia argumenti probatur, quia, licet conceptus inferiores enti in creaturis non sint aeque simplices conceptui Dei, et ideo videri possit dispar eorum ratio, tamen in praesenti est eadem, tum quia, si rationes in principio factae ostenderent distinctionem ex natura rei inter ens et inferiora, eamdem omnino ostenderent in Deo, nam eodem modo applicari possunt, ut in solutionibus patebit; tum etiam quia respectu entis, ut sic, etiam inferiores conceptus creaturarum sunt simplices et in eis non potest intelligi aliqua realitas prior natura quam sit propria uniuscuiusque entitas secundum determinatam rationem eius. Quomodo enim concipi potest ut in substantia sit realiter seu ex natura rei prior aliqua entitas sub ratione entis quam sub ratione substantiae?

11. *Tertia ratio.*— Ultimo argumentor, quia sola distinctio conceptuum nostrorum, quibus aliquid concipimus per modum communis et particularis, non indicat sufficienter distinctionem ex natura rei in re concepta; ergo neque illam indicat in conceptu entis respectu inferiorum; ergo nulla est talis distinctio. Haec secunda consequentia patet, quia nullum aliud excogitari potest indicium aut vestigium talis distinctionis, quae non solum sine sufficienti, verum etiam sine cogenti ratione asserenda non est, quia, et in universum loquendo, distinctiones non sunt multiplicandae sine causa, et praesertim ac specialiter haec, quae vix mente concipi potest. Prima vero consequentia patet, quia non est maior ratio de conceptu communi et particulari in ente, quam in reliquis; immo in ente propter transcendentiam suam est minor distinctionis ratio. Primum vero antecedens patet imprimis in rebus divinis tantum, nam conceptus personae divinae communis est tri-

nas personas, que convienen en esta razón común distinguiéndose en las propias y, sin embargo, en cada una de ellas la razón de persona y la razón de tal persona no se distinguen realmente, sino sólo por razón. Se patentiza igualmente en las razones comunes a Dios y a las criaturas, según quedó ya prácticamente explicado al tratar la razón de ser tal como existe en Dios. Y puede todavía explicarse respecto de la razón, por ejemplo, de sabiduría, en la que convienen de algún modo la sabiduría creada y la increada y, sin embargo, ni en la misma sabiduría increada se distingue realmente la razón de sabiduría y la propia de tal sabiduría, a causa de su simplicidad y perfección suma, ni pueden tampoco distinguirse realmente ambas razones en la sabiduría creada, porque, aunque se considere precisivamente la razón de sabiduría, si se la considera como existente en realidad en la sabiduría creada, hay que pensarla como intrínsecamente creada y, en consecuencia, sin distinción en sí misma y sin precisión alguna real respecto del modo con que se contrae al ser de la sabiduría creada; de lo contrario, en la sabiduría creada habría que concebir una razón real de sabiduría que abstrajese de creada o increada no sólo según la razón, sino también según la realidad, lo cual es completamente absurdo y no puede concebirse racionalmente, puesto que cuanto hay de entidad en la sabiduría creada es producido y dependiente. Puede, por fin, demostrarse lo mismo en las razones comunes únicamente a las cosas creadas, lo que haremos ampliamente luego al tratar de los universales; basta ahora explicar con brevedad que, en virtud de la sutileza y modo de concebir del entendimiento humano, estos conceptos superiores o inferiores pueden variarse o multiplicarse de infinitas maneras; esto, por consiguiente, es señal de que no siempre se fundan en una distinción que se dé en las cosas, sino en nuestro modo de concebir, supuesto cierto fundamento de semejanza, conveniencia o eminencia de las cosas mismas; en otra hipótesis, sería necesario fingir en cada cosa infinitos modos realmente distintos, mediante los que se constituye plenamente y plenamente se distingue de las demás. Esto puede aclararse con diversos ejemplos, porque el sentido común, v. gr., tiene capacidad de percibir los objetos de todos los sentidos externos; por lo tanto, puede abstraerse un concepto común a la visión y al sentido interno, o sea, el del

bus divinis personis, quae in ea communi ratione conveniunt, et in propriis distinguuntur, et tamen in unaquaque earum ratio personae et ratio talis personae non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum. Deinde patet etiam in rationibus communibus Deo et creaturis, ut fere iam explicatum est in ratione entis prout in Deo existit. Et declarari etiam potest in ratione sapientiae, verbi gratia, in qua conveniunt aliquo modo sapientia creata et increata, et tamen neque in increata sapientia distinguuntur ex natura rei communis ratio sapientiae et propria talis sapientiae, propter summam simplicitatem et perfectionem eius; neque etiam in sapientia creata possunt illae duae rationes ex natura rei distingui, quia, quantumvis praescindas rationem sapientiae, si illam consideres in re existentem in sapientia creata, intelliges illam intrinsece creatam, et consequenter in re ipsa indistinctam, et minime praecisam ex natura rei ab illo modo quo determinatur ad esse sapientiae creatae; alioqui oporteret intelligere in sapientia creata rationem aliquam realem sapientiae, quae non solum secundum rationem, sed etiam secundum rem abstraheret a ratione creatae et increatae, quod et absurdissimum est et mente concipi non potest, quia quidquid est entitatis in sapientia creata est factum et dependens. Tandem idem ostendi potest rationibus communibus solis rebus creatis, quod late praestabimus infra, de universalibus disputantes; nunc breviter declaratur, quia possunt ex subtilitate et modo concipiendi humani intellectus hi conceptus superiores et inferiores infinitis modis variari et multiplicari; signum ergo est id non semper fundari in distinctione quae sit in rebus, sed in modo concipiendi nostro, supposito aliquo fundamento similitudinis, convenientiae aut eminentiae ipsarum rerum; alioqui oporteret fingere in unaquaque re infinitos modos ex natura rei distinctos, quibus in se plene constituatur et ab aliis plene distinguatur. Quod uno vel alio exemplo declaratur, nam sensus communis, verbi gratia, habet vim percipiendi obiecta omnium sensuum exter-

sentido perceptivo del color, y otro común al oído y al sentido común, a saber, el del sentido perceptivo del sonido, y así de los restantes. ¿Quién, sin embargo, se atrevería a decir que en el sentido común se distinguen realmente entre sí la capacidad de percibir el color o el sonido, o que la capacidad de sentir en general se distingue en este sentido de la propia capacidad y modo de alcanzar sus objetos, y no más bien que existe aquí una capacidad simple que abarca todos esos objetos, a la cual, por concebirla inadecuadamente el entendimiento la compara con otras cosas, logrando abstraer así conceptos comunes que no se distinguen realmente, sino sólo por razón? Lo mismo pasa con la luz del sol en cuanto tiene el poder de iluminar, en el que conviene con el resplandor del fuego, y el de calentar en que conviene con el calor, y el de agostar en que conviene con la sequía, pudiendo el entendimiento abstraer de todos ellos diversos conceptos, todos los cuales resulta pueril e infundado considerarlos como realmente distintos en la luz.

Soluciones de los argumentos

12. *Respuesta al primero.*— A los argumentos propuestos al principio se responde primeramente en general que hay en todos una gran equivocidad al pasar en el argumento de la razón objetiva, en cuanto prescindida por el entendimiento, a la misma en cuanto existe en la realidad, y al atribuir a las cosas mismas lo que sólo por denominación extrínseca conviene a las razones concebidas y prescindidas en cuanto caen bajo tal consideración y precisión del entendimiento. Y esto es lo que sobre todo debe tenerse en cuenta en todos estos argumentos, que se fundan únicamente en el modo de hablar y concebir. En efecto, nosotros igual que concebimos, así hablamos, de donde resulta que, de la misma manera que nuestros conceptos, aun siendo verdaderos y no falsos, no siempre, sin embargo, son adecuados a las cosas mismas, de igual suerte las palabras se miden por nuestros conceptos, debiendo, por lo mismo, ponernos en guardia para no transferir a las cosas mismas nuestro modo de concebir y para no juzgar a causa de los diversos modos de expresión, que hay verdadera distinción en las cosas, cuando en verdad no la hay.

norum; potest ergo abstrahi communis conceptus visui et interiori sensui, scilicet, sensus perceptivi coloris et alius communis auditui et sensui communi, scilicet, sensus perceptivi soni, et sic de reliquis. Quis autem dicat in sensu communi ex natura rei distingui vim percipiendi colorem vel sonum inter se, aut vim sentiendi in communi distingui in eo sensu a propria vi et modo quo attingit sua obiecta, et non potius esse ibi unam simplicem virtutem, quae attingit omnia illa obiecta, quam intellectus inadaequate concipiens comparat cum aliis rebus, et sic abstrahit conceptus communes, non re, sed ratione distinctos? Idem est in luce solis, quatenus et virtutem habet illuminandi, in qua convenit cum splendore ignis, et calefaciendi, in qua convenit cum calore, et exsiccandi, in qua convenit cum siccitate, et ab his omnibus potest intellectus varios conceptus abstrahere, quos omnes in luce ex natura rei existimare distinctos frivolum est et sine fundamento.

Argumentorum solutiones

12. *Ad primum respondetur.*— Ad argumenta ergo in principio posita respondetur, primum in genere, in illis omnibus esse magnam aequivocationem argumentando a ratione obiectiva, ut praecisa ab intellectu, ad illam prout est in re, et attribuendo rebus ipsis quod solum per denominationem extrinsecam convenit rationibus conceptis ac praecisis, ut sunt sub tali consideratione ac praecisione intellectus. Et hoc est maxime considerandum in his omnibus argumentationibus, quae solum in modo loquendi et concipiendi fundantur. Nos enim, sicut concipimus, ita loquimur; unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri et non falsi sint, non tamen semper sunt adaequati rebus ipsis, ita etiam voces sunt commensuratae conceptibus nostris, et ideo cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus, ubi vere non est.

13. Se responde, pues, al primer argumento negando la primera consecuencia, porque la razón de ser se dice que es en realidad la misma que en el entendimiento, debido a que efectivamente todos los seres poseen en la realidad la misma semejanza y conveniencia bajo la cual los concibe el entendimiento cuando concibe el ser; mas como este modo de concebir el ser es inadecuado respecto de los seres tal como existen en la realidad, por eso se afirma que la razón de ser así concebida no incluye los modos concretos de los seres; y en esta expresión no se trata ya de la razón de ser en absoluto y tal como es en sí, sino en cuanto cae bajo la denominación del entendimiento; de donde resulta igual que si se dijera que mediante dicho concepto no se considera el ser bajo las razones expresas de los entes inferiores, sino sólo bajo un concepto común e inadecuado. Por ello, no es legítima la inferencia de que también en la realidad misma, la razón de ser, tal como existe en los entes singulares, no incluye sus propias razones o modos. Cabría también hacer una distinción en la proposición que se tomó como mayor, o sea, que la razón de ser concebida en la mente es la misma que en la realidad; en efecto, es la misma realmente, pero no racionalmente, bastando esto para que pueda en la realidad incluir las razones propias de los entes inferiores, aunque no las incluya en cuanto concebida precisivamente; igual que la sabiduría divina es en la realidad la misma que se concibe en la mente, aunque como concebida en la mente, no se piense que incluye la justicia a la que de hecho incluye esencialmente, puesto que el no incluirla en cuanto concebida sólo significa que, en dicho concepto precisivo —no negativo— no se considera expresa y distintamente en cuanto la incluye.

14. *Respuesta al segundo.*— Al segundo se respondió ya debidamente allí que la razón de ser en la sustancia no es separable de la sustancia, sucediendo lo mismo en el accidente; y de esto se concluye más bien la identidad e indistinción real, puesto que las cosas que se encuentran en la realidad de tal manera que ni se distinguen realmente ni pueden separarse una de otra, ni viceversa, no hay razón para que se distingan por su naturaleza, si no se descubre por otro concepto algún principio suficiente de distinción, y en el caso presente no hay ninguno. Por eso, referente a la réplica, se responde que la razón de ser que se da en

13. Ad primum ergo respondetur negando primam consequentiam, nam ratio entis dicitur esse eadem in re, quae est in mente, quia revera omnia entia habent in re eam similitudinem et convenientiam, sub qua intellectus illa concipit, cum concipit ens, et quia hic modus concipiendi ens est inadaequatus respectu entium, prout sunt in re, ideo dicitur ratio entis sic concepta non includere determinatos modos entium, in qua locutione iam non est sermo de ratione entis absolute et ut in se est, sed ut est sub denominatione intellectus; unde perinde est ac si diceretur per illum conceptum non considerari ens sub expressis rationibus inferiorum entium, sed solum communi et inadaequato conceptu, et ideo non recte infertur quod etiam in re ipsa ratio entis prout est in singulis entibus non includat proprias rationes seu modos eorum; posset etiam distingui maior propositio assumpta, scilicet, rationem entis eamdem esse in re, quae mente concipitur; est enim eadem realiter, non tamen ratione, et hoc satis est ut in re possit includere proprias rationes inferiorum entium, quamvis ut concepta praecise illas non includat; sicut sapientia divina eadem est in re, quae mente concipitur, quamvis ut mente concepta non intelligatur includere iustitiam, quam in re ipsa essentialiter includit, quia, quod ut concepta non includat, solum est quod non expresse et distincte consideratur ut includens illam conceptu illo praecisivo, non negativo.

14. *Ad secundum.*— Ad secundum recte ibi responsum est rationem entis in substantia non esse separabilem a substantia, et similiter in accidente, et hinc potius colligi identitatem et indistinctionem ex natura rei, quia quae ita se habent in re, ut nec realiter distinguantur, nec unum ab alio separari possit, neque e converso, non est cur in re ipsa distinguantur, nisi aliunde sit aliquod sufficiens principium distinctionis, quod in praesenti nullum invenitur. Unde ad replicam respondetur rationem entis, quae in substan-

la sustancia no es realmente la misma que se da en el accidente, ni al revés, sino que es idéntica sólo según la razón, es decir, según cierta conveniencia y semejanza que puede la razón concebir precisivamente como si fuera una sola cosa, bastando para esto que dicha razón, concebida así como común, se distinga racionalmente de las razones propias de la sustancia y accidente. Porque lo exclusivo del ser infinito es únicamente que una misma cosa sea numéricamente comunicable a muchas cosas realmente distintas por identidad perfecta con todas y cada una de ellas, aunque cada una sea incomunicable. El hecho de que una misma cosa, que en sí es realmente simple, es decir, no compuesta de grados con distinción real, sea realmente incomunicable a otra con la que tiene cierta semejanza y conveniencia, en virtud de la cual pueda concebirse una razón común a ellas, es algo que no excede la perfección de una cosa finita. Más aún: algo semejante puede darse en cualquier cosa por imperfecta que sea.

15. *Al tercer argumento.*— Al tercero se responde, en primer lugar, que en la realidad la sustancia es ser por lo mismo que sustancia, y viceversa, a saber, por su naturaleza intrínseca y por la entidad que tiene objetivamente; lo mismo pasa, con la debida proporción, en el accidente. Por eso, según esto mismo, la sustancia no es ser por lo mismo que el accidente, ni al revés, porque el accidente es ser por entidad accidental y en orden a la sustancia; en cambio, la sustancia es ser por entidad sustancial y en sí independiente de subordinación o relación a un sujeto, ni de este modo —hablando en el mismo sentido— accidente y sustancia son uno en la razón de ser, tal como se constituyen en la realidad. En segundo lugar, si nuestra expresión no se refiere a la realidad, sino a nuestra razón precisiva, entonces se dice que la sustancia no es sustancia por lo mismo que es ser, por lo mismo, repito, según la razón; mas de aquí sólo se puede concluir que la razón de ser y de sustancia se distinguen racionalmente en la misma sustancia, y de igual manera, la razón de ser y de accidente en éste. Igualmente, la sustancia y el accidente sólo puede afirmarse que están constituídos por lo mismo en la razón del ser, del mismo modo que son uno en dicho concepto, o sea, según la

tia reperitur, non reperiri eamdem secundum rem in accidente, neque e converso, sed solum eamdem secundum rationem, id est, secundum quamdam convenientiam et similitudinem, quam potest ratio per modum unius praecise concipere; et ad hoc satis est quod huiusmodi ratio, quae hoc modo ut communis concipitur, secundum rationem distincta sit a propriis rationibus substantiae et accidentis. Quod enim est proprium rei infinitae, solum est ut eadem numero res sit communicabilis multis rebus realiter distinctis, per identitatem perfectam cum omnibus et singulis earum, quamvis earum quaelibet incommunicabilis sit. Quod vero eadem res, quae in se est realiter simplex, id est, non composita ex gradibus ex natura rei distinctis, sit realiter incommunicabilis alteri, cum qua habet aliquam similitudinem et convenientiam, ratione cuius concipiatur in eis aliqua ratio communis utrique, hoc non excedit perfectionem rei finitae; immo in qualibet re quantumvis imperfecta aliquid huiusmodi reperiri potest.

15. *Ad tertium.*— Ad tertium respondetur primo substantiam in re ipsa ex eodem esse ens, ex quo est substantia, et e converso, nimirum per suam intrinsecam naturam et entitatem quam in re habet; et idem est, servata proportione, in accidente. Quocirca in eodem sensu, non ex eodem substantia est ens ex quo accidens, neque e converso, nam accidens est ens per entitatem accidentalem et in ordine ad substantiam; substantia vero est ens per entitatem substantialem et in se absolutam ab ordine seu habitudine ad subiectum, neque hoc modo (in eodem sensu loquendo) accidens et substantia sunt unum in ratione entis, prout in re ipsa constituuntur. Secundo dicitur, si non loquamur secundum rem, sed secundum rationem praescindentem, sic substantiam non ex eodem esse substantiam, ex quo est ens, ex eodem (inquam) secundum rationem; ex hoc vero sensu solum potest concludi rationem entis et substantiae distingui ratione in ipsa substantia, et rationem similiter entis et accidentis in accidente. Atque eodem modo substantia et accidens solum dici possunt ex eodem constitui in ratione entis, eo modo quo in illo conceptu unum sunt, scilicet secundum rationem. Un-

razón. De aquí sólo se puede llegar a la conclusión de que la razón común a ambos, por precisión del entendimiento, se distingue de las propias de ellos.

16. *¿Cómo puede la misma entidad convenir y diferenciarse por la misma razón simplicísima?*— Respecto del cuarto, juzgan algunos imposible a causa del argumento propuesto que una misma cosa según la realidad, sin tener en sí distinción alguna real, pueda ser principio o fundamento de semejanza y distinción respecto de otra. Otros, en cambio, piensan que esto es contradictorio en la semejanza de univocidad, pero no en la de analogía, lo cual sería bastante para nosotros. Pero yo juzgo que esto tampoco es contradictorio en la semejanza de univocidad, como puede demostrarse por el ejemplo no sólo de las cosas divinas, sino también de las creadas. En efecto, el Padre y el Hijo convienen unívocamente en la razón de persona; ¿pues quién negará en este caso cierta unidad y conveniencia, o afirmará que es meramente análoga, siendo la una igualmente perfecta que la otra en la razón de persona? Y, sin embargo, en cada una de las personas no puede fingirse ninguna distinción real entre el fundamento de la diferencia y el de la semejanza. Efectivamente, la misma paternidad simplicísima en sí misma se distingue realmente de la filiación en su entidad relativa, conviniendo con ella en la razón común de relación o personalidad; es semejante cuasi genéricamente y distinta cuasi específicamente, por más que estos grados o conceptos no se distingan realmente en ella. En las criaturas la cantidad y cualidad convienen —según es probable— unívocamente en la razón de accidente, y, sin embargo, en cada una de ellas la razón de accidente no se distingue realmente de la razón propia, como luego se dirá con más amplitud; esto mismo juzgo que sucede en todas las especies respecto de sus individuos, como se dirá en su lugar. La razón está en que, si la distinción y conveniencia son de diversos órdenes, no repugna que se funden en lo mismo, pues de esta manera la una no implica la negación de la otra, más aún, en cierto modo la exige. Esto es lo que pasa en el caso presente; la distinción es, efectivamente, real; en cambio, la conveniencia es sólo según razón, y, por ello, no repugna que dos cosas simples, que en la realidad son realmente diversas primariamente, posean según la razón

de solum potest concludi rationem illam communem utrique per intellectus praecisionem distingui a propriis eorum.

16. *Quomodo possit eadem entitas per eamdem simplicissimam rationem convenire et differre.*— Ad quartum, quibusdam videtur impossibile ut idem secundum rem absque ulla distinctione ex natura rei, quam in se habeat, possit esse principium seu fundamentum convenientiae et distinctionis ab alio, propter argumentum factum. Alii vero putant hoc quidem repugnare in convenientia univoca, non vero in analoga, quod nobis satis esset. Ego vero existimo etiam in convenientia univoca id non repugnare, ut patet exemplis, tum in divinis, tum in creatis. Nam Pater et Filius univoce conveniunt in ratione personae; quis enim negabit ibi aliquam unitatem et convenientiam, aut affirmabit illam esse analogam, cum in ratione personae tam perfecta sit una sicut alia? Et tamen in singulis personis nulla fingi potest ex natura rei distinctio inter distinctionis et convenientiae fundamentum. Eadem enim paternitas in se simplicissima in sua entitate relativa distinguitur realiter a filiatione, et convenit cum illa in communi ratione relationis seu personalitatis; estque similis quasi generice, et dissimilis quasi specifice, quamvis in ea hi gradus seu conceptus ex natura rei non distinguantur. In creaturis, quantitas et qualitas (ut est probabile) univoce conveniunt in ratione accidentis, et tamen in unaquaque earum ratio accidentis non distinguitur ex natura rei a propria, ut infra latius dicetur; et idem existimo esse de omnibus speciebus respectu suorum individuorum, ut suo loco dicetur. Ratio vero est, quia si distinctio et convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari; sic enim una non involvit negationem alterius, immo quodammodo illam requirit. Ita vero est in praesenti; nam distinctio est realis, convenientia autem secundum rationem tantum, et ideo non repugnat ut duo simplicia, quae secundum rem sunt realiter primo diversa, secundum rationem habeant unitatem funda-

alguna unidad, fundada en la semejanza o conveniencia real que tienen entre sí. En efecto, las cosas que en la realidad son distintas, pueden ser semejantes en lo mismo en que se distinguen. Más aún: la semejanza postula intrínsecamente distinción real con cierta unidad de razón, es decir, formal o fundamental, pues una misma cosa propiamente no es semejante a sí misma. El hecho de que esta conveniencia o semejanza sea imperfecta, como en el caso de la analogía del ser y otros parecidos, hace que se comprenda más fácilmente cómo pueden las cosas, por más que sean primariamente diversas, tener, no obstante, entre sí una semejanza imperfecta, porque no se las llama primariamente diversas porque carezcan de toda semejanza entre sí, ya que esto no es preciso que suceda en las cosas o razones reales, sino porque se distinguen primeramente por sí mismas, y con esta distinción es compatible la semejanza imperfecta de que acabamos de hablar. De esto tenemos un ejemplo en Dios, en el cual no se puede excogitar ninguna distinción real de grados; de donde su simplicísima naturaleza es por sí misma completamente distinta de la naturaleza creada, y, no obstante, es, al mismo tiempo, principio de cierta conveniencia análoga y relativa con ésta; por consiguiente, estos dos hechos no están en contradicción.

17. De lo dicho se desprende con claridad la respuesta a la última confirmación. En efecto, ya se dijo que la razón de sustancia y de ser en la sustancia son ciertamente idénticas en absoluto en la realidad, pero difieren racionalmente; y que bajo el primer aspecto tienen en la sustancia la misma razón esencial, aunque racionalmente distinta, y lo mismo pasa a propósito de la razón de ser y accidente, tal como se halla en éste; por el contrario, del accidente y la sustancia comparados entre sí se afirma que en la razón de ser tienen una razón esencial idéntica sólo mentalmente, no realmente, y en todas las ilaciones hechas en dicha confirmación se incurre en equivocidad, por no discriminar las diversas razones y modos de conveniencia y distinción.

tam in reali similitudine vel convenientia, quam inter se habent. Ea enim quae in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possunt esse similia: quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis, seu formali, aut fundamentali, nam idem proprie non est sibi ipsi simili. Quod si haec convenientia vel similitudo sit imperfecta, qualis est in analogia entis et similibus, facilius intelligitur quomodo possint res inter se, quantumvis primo diversae, habere nihilominus aliquam imperfectam convenientiam; non enim dicuntur primo diversae, quia nullo modo inter se similes sint, hoc enim in nullis rebus vel rationibus realibus reperiri necesse est, sed quia se ipsis primo distinguuntur; cum qua distinctione stat praedicta imperfecta convenientia. Cuius rei exemplum est in Deo, in quo nulla distinctio graduum ex natura rei excogitari potest; unde illa simplicissima natura per se ipsam est prorsus distincta a natura creata, et tamen simul est principium alicuius convenientiae analogae et secundum quid cum eadem; haec ergo duo non repugnant.

17. Ad ultimam confirmationem, responsio patet ex dictis. Iam enim dictum est rationem substantiae et entis in substantia esse quidem eamdem omnino secundum rem, differre tamen ratione et priori consideratione habere in substantia eamdem rationem essentialem, ratione tamen diversam, et idem est de ratione entis et accidentis prout in accidente reperiuntur; e contrario vero accidens et substantia inter se comparata, dicuntur habere in ratione entis essentialem rationem eamdem secundum rationem tantum, non secundum rem, et in omnibus illationibus in ea confirmatione factis committitur aequivocatio, non distinguendo diversas rationes et modos convenientiae et distinctionis.

SECCION IV

En qué consiste la razón de ser en cuanto ser y cómo conviene a los entes inferiores

1. *Qué entiende Avicena por el nombre de ente.*— Habiendo afirmado que el ente expresa un solo concepto objetivo, es preciso explicar con brevedad en qué consiste su razón formal o esencial, al menos mediante una especie de descripción o explicación de las palabras, pues tratándose de una razón simplicísima y abstractísima, propiamente no puede definirse. La opinión de Avicena, que transmiten el Comentador y Santo Tomás, IV *Metaph.*, com. 3, y libro X *Metaph.*, com. 8, es que el ser significaba un accidente común a todas las cosas existentes, es decir, la existencia misma que afirmó sobrevenía como un accidente a las cosas, porque se les puede donar o privarlas de ella. Esta opinión está fundada en la significación de la palabra *ente*, que se deriva del verbo *ser* y es su participio; ahora bien: el verbo *ser*, tomado absolutamente, significa el acto de ser o de existir, pues ser y existir, según consta por el uso común y el significado de dichas palabras, son lo mismo; en consecuencia, *ente* significa adecuadamente *lo que es;* por eso en Aristóteles, libro I de la *Física*, texto 17, y con frecuencia en otros pasajes, en vez de *ente* se pone *lo que es*, es decir, lo que tiene el acto de ser o existir, de suerte que es lo mismo ente que existente; por lo tanto, ente significa formalmente el ser o existencia, que cae fuera de la esencia de las cosas.

2. Examinando Soto esta opinión sin citar a Avicena, en el c. IV *Antepraedic.*, q. 1, al fin dice, en primer lugar, que ente es siempre el participio del verbo *ser*, como existente lo es de *existir*, y que formalmente significa la existencia, mientras que materialmente, lo que tiene la existencia; mas explica luego que ente no sólo significa lo que es actualmente, por ejemplo, existente, sino lo que es actual o potencialmente, puesto que de un hombre no existente se predica con verdad que es ser, como que es animal o sustancia, y, no obstante, concluye que el *ser* no se dice quiditativamente de las cosas, sobre todo de las creadas, porque dice rela-

SECTIO IV

In quo consistat ratio entis in quantum ens, et quomodo inferioribus entibus conveniat

1. *Quid* entis *nomine intelligat Avicenna.*— Cum dictum sit ens dicere unum conceptum obiectivum, oportet in quo eius formalis seu essentialis ratio consistat breviter declarare, saltem per descriptionem aliquam aut terminorum explicationem; nam, cum illa ratio sit abstractissima et simplicissima, proprie definiri non potest. Fuit ergo opinio Avicennae, quam referunt Commen. et D. Thomas, IV Metaph., com. 3, et lib. X Metaph., com. 8, ens significare accidens quoddam commune rebus omnibus existentibus, nimirum ipsum esse quod rebus accidere dixit, cum eis possit conferri et auferri. Quae opinio fundata est in significatione vocis *ens*; derivatur enim a verbo *sum*, estque participium eius; verbum autem *sum*, absolute dictum, significat actum essendi seu existendi; esse enim et existere idem sunt, ut ex communi usu et significatione horum verborum constat; significat ergo adaequate *ens* id quod est; unde apud Aristotelem, lib. I Phys., text. 17, et saepe alibi, loco *entis* ponitur *id quod est*, id est, quod habet actum essendi seu existendi, ut idem sit ens, quod existens; dicit ergo ens de formali esse seu existentiam quae est extra rerum quidditatem.

2. Hanc opinionem attingens Soto, tacito nomine Avicennae, c. 4 Antepraed., q. 1, in fine, prius dicit ens semper esse participium verbi *sum*, sicut existens, verbi *existo*, et de formali significare esse, de materiali vero, quod habet esse; postea vero declarat ens non solum significare quod actu est, sicut existens, sed quod est actu vel potentia, quia de homine non existente vere dicitur esse ens, sicut esse animal vel substantiam, et nihilominus concludit *ens* non dici quidditative de rebus praesertim creatis, quia dicit habitudinem ad

ción a la existencia, la cual cae fuera de la esencia de la criatura. En esto precisamente constituye la diferencia entre *ser* y *cosa*, porque *cosa* se predica quiditativamente porque significa la quididad verdadera y en absoluto determinada y sin referencia a la existencia; el *ser*, en cambio, no se predica quiditativamente, porque no significa la quididad sin más, sino bajo razón de existir o en cuanto puede poseer la existencia. Y ésta creyó que había sido la razón de que Aristóteles dijese en el libro VIII de la *Metafísica*, texto 16, que el ente no se incluye en las definiciones de las cosas. Toda esta doctrina parece que la tomó Soto de Cayetano en el opúsculo *In De ente et essentia*, c. 4, inmediatamente antes de la cuestión 6, donde, amén de otras cosas, dice que a Avicena sólo hay que reprocharle llamar al ente predicado accidental, porque propiamente la existencia no es un accidente, sino un acto sustancial; pero no hay que censurarlo por negar que el ente sea un predicado esencial y quiditativo, porque esto es verdad, puesto que la existencia cae fuera de la esencia, y cita a Santo Tomás, *Quodl.* II, a. 3, el cual dice que el ente sólo se predica esencialmente de Dios, que es lo que manifiesta también en I, q. 3, a. 4 y 5 y en I *cont. Gent.*, c. 25 y 26.

3. *El ente, participio y nombre.*— Para explicar esto y eliminar la equivocidad, tenemos que valernos de la distinción que suele usarse en el ente, rechazada antes sin motivo por Cayetano y Soto. Fonseca, en cambio, la acepta con razón en el libro IV *Metaph.*, c. 2, q. 3, sec. 2, y la da a entender con bastante claridad Santo Tomás en el *Quodl.* citado, aunque no con las mismas palabras. Así, pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo *ser*, y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales. Es evidente que esta distinción tie-

esse, quod est extra essentiam creaturae. Et in hoc constituit differentiam inter *ens* et *res*, quod *res* quidditative praedicatur, quia significat quidditatem veram et ratam absolute, et sine ordine ad esse; *ens* autem non praedicatur quidditative, quia non significat absolute quidditatem, sed sub ratione essendi, seu quatenus potest habere esse; et hac ratione existimavit dictum ab Aristotele, VIII Metaph., text. 16, ens non poni in definitionibus rerum. Quam totam doctrinam videtur sumpsisse Soto ex Caiet., opusculo De Ente et esentia, c. 4, proxime ante q. 6, ubi praeter alia dicit Avicennam solum reprehendi, quia vocat ens praedicatum accidentale; proprie enim esse non est accidens, sed substantialis actus; non vero esse reprehensione dignum, eo quod neget ens esse praedicatum essentiale seu quidditativum; hoc enim verum est, cum esse sit extra quidditatem, citatque Div. Thomam, Quodl. II, a. 3, dicentem ens de solo Deo praedicari essentialiter, quod etiam significat I, q. 3, a. 4 et 5, et I cont. Gent., c. 25 et 26.

3. *Ens et participium, et nomen.*— Ad explicandam hanc rem et tollendam aequivocationem, utendum nobis est usitata distinctione entis, quam Caietan. et Soto supra sine causa reiiciunt. Fonseca vero merito eam amplectitur, IV Metaph., c. 2, q. 3, sect. 2, eamque satis insinuat D. Thomas, dict. Quodl., licet non eisdem verbis. Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi *sum*, et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine, sicut *vivens*, ut est participium [1], significat actualem usum vitae, ut vero est nomen significat solum id quod habet naturam quae potest esse vitalis operationis principium. Quod autem

[1] Creemos que la palabra *principium*, que sustituye a *participium* en algunas ediciones, carece de sentido (N. de los EE.)

ne que admitirse necesariamente por los autores arriba citados, puesto que la primera significación está fundada en la propiedad y rigor del verbo *ser*, el cual, tomado en absoluto, significa el ser actual o existencia; por esto mismo, dicen también los dialécticos que en la proposición de segundo adyacente, el verbo *es* no puede nunca desvincularse del tiempo. Lo mismo se desprende del uso común, porque si alguien dice: *Adán es*, significa que éste existe. Pues este verbo, hablando en rigor, tiene implicado en sí su propio participio, en el que puede resolverse dicha proposición. Mas a su vez, consta también por el uso común que *ente*, incluso tomándolo como el ente real —en este sentido hablamos ahora—, no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no: es el sentido en que la metafísica considera al ente, el cual de este modo se divide en diez predicamentos. Ahora bien: el *ente*, en esta significación, no conserva el valor del participio, porque el participio implica significación de tiempo, significando así el ejercicio actual de ser o existir; por esto, la palabra *existente* no puede jamás decirse de una cosa que no exista en acto, ya que conserva siempre el valor de participio del verbo existir; en consecuencia, es necesario que el ente en esta segunda significación se tome con valor de nombre. Por eso los autores arriba citados admiten efectivamente esta división, por más que la rechacen en sus expresiones, porque lo mismo da decir que el *ente* significa a veces una cosa que existe actualmente, y a veces sólo en potencia, que decir que se toma a veces como participio y a veces como nombre, o, como dicen otros, participial y nominalmente. En efecto, por lo mismo que el *ente* no significa la entidad actual y la existencia, ya no se toma con valor de participio, sino como nombre verbal. Por eso, Santo Tomás, en el *Quodl.* citado, después de tratar del ente en cuanto se dice del ser actual, añade: *mas es verdad que este nombre,* ente, *en cuanto significa una cosa a la que corresponde el existir, en tanto significa la esencia de la cosa y se divide en los diez géneros.*

Solución del problema

4. *Significación del ente como participio.*— Supuesta, pues, esta significación de la palabra, resulta fácil resolver la cuestión entendida en general. En efecto, hay que afirmar primeramente que, considerado el ente en acto, como signifi-

haec distinctio necessario a praedictis auctoribus admittenda sit, patet, nam prior significatio fundata est in proprietate et rigore verbi *sum*, quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat; unde etiam dialectici dicunt in propositione de secundo adiacente verbum *est* nunquam absolvi a tempore. Et patet etiam ex communi usu, nam si quis dicat *Adam est*, significat ipsum existere. Habet autem hoc verbum in rigore suum participium in ipso inclusum, in quod potest resolvi praedicta propositio. Rursus constat ex communi usu *ens*, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat ens, et hoc modo ens in decem praedicamenta dividitur. Sed *ens* in hac significatione non retinet vim participii, quia participium consignificat tempus, et ita significat actuale exercitium essendi seu existendi, et ideo haec vox, *existens* nunquam dici potest de re quae actu non existat, quia semper retinet vim participii verbi *existo;* ergo necesse est *ens* in hac posteriori significatione sumi in vi nominis. Unde praedicti auctores re ipsa admittunt hanc partitionem, quamvis verbis contemnant, nam perinde est dicere *ens* interdum significare rem actu existentem, interdum potentia tantum, quod dicere interdum sumi ut participium, aliquando vero ut nomen, seu ut alii loquuntur, participialiter et nominaliter. Quia hoc ipso quod *ens* non significat actualem entitatem et existentiam, iam non sumitur in vi participii, sed tamquam nomen verbale. Unde D. Thom., in dicto Quodl., postquam tractavit de ente, prout dicitur ab actuali esse, subdit: *Sed verum est quod hoc nomen* ens *secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera.*

Quaestionis resolutio

4. *Ens participium quid importet.*— Hac ergo supposita vocis significatione, faci-

cado de dicha palabra tomada con valor de participio, su razón consiste en ser algo que existe en acto, o que posee el acto real de existir, o que tiene realidad actual, distinta de la potencial, la cual es nada actualmente. Todo esto, circunscrito a la explicación de un concepto simplicísimo, sólo puede probarse por el modo común de concebir y por la significación de la palabra que hemos explicado. Y, finalmente, porque puede deducirse de lo dicho en las secciones anteriores que el ente, bajo esta razón, puede tener un concepto formal y objetivo uno, común a todos los entes existentes actualmente, por ser semejantes entre sí, y convenir en la existencia actual y en la entidad; también se deduce que dicho concepto puede significarse con esta palabra; por consiguiente, la razón de ente así entendido y de su concepto no puede consistir en otra cosa, ni explicarse de otro modo alguno.

5. En segundo lugar, digo: si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente. La prueba de esta conclusión es proporcionalmente idéntica a la de la precedente, porque este concepto simple no puede entenderse o explicarse de otro modo.

Naturaleza de la esencia real

6. *Esencia del ente como nombre.*— Sólo nos faltaba exponer qué es la esencia real o en qué consiste su razón, pues siendo la esencia aquello por lo que llamamos o denominamos ser a una cosa, como dice Santo Tomás en el c. 2. del *De ente et essentia*, cosa que se cumple especialmente con el ser tomado en esta acepción, no puede, en consecuencia, explicarse debidamente en qué consiste la razón de ente real sin comprender en qué consiste el que sea real. Dos puntos cabe tratar aquí, indicados concretamente por las dos palabras: primero, en qué consiste la razón de la esencia; segundo, en qué consiste el ser real. El primero no podemos explicarlo, si no es en relación con los efectos o propiedades de la cosa, o en orden a nuestro modo de concebir y de hablar. De acuerdo con el primer modo, decimos que la esencia de una cosa es el principio primero y radical e

lis est quaestionis resolutio in communi sumpta. Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil. Hoc totum, cum solum consistat in declaratione simplicissimi conceptus, non potest aliter probari quam ex communi modo concipiendi et ex significatione vocis a nobis explicatae. Ac denique, quia ex dictis in praecedentibus sectionibus constare potest ens sub hac ratione posse habere unum conceptum formalem et obiectivum, communem omnibus entibus actu existentibus, cum inter se similia sint et conveniant in actuali esse et entitate, constat etiam posse conceptum illum hac voce significari; ergo entis sic sumpti et conceptus eius ratio non potest in alio consistere, nec potest aliter explicari.

5. Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum. Probatio huius conclusionis eadem proportionaliter est quae praecedentis, quia hic simplex conceptus non potest alio modo intelligi aut explicari.

Quid sit essentia realis

6. *Ens nomen quid.*—Solum restabat exponendum quid sit essentia realis, vel in quo ratio eius consistat; nam cum essentia sit secundum quam res dicitur seu denominatur ens, ut Div. Thom. ait, De Ente et Essentia, c. 2, quod maxime verum est de ente in hac acceptione sumpto, ideo non potest satis explicari in quo consistat ratio entis realis, nisi intelligatur in quo consistat essentia realis. In quo duo peti possunt, quae illis duabus vocibus indicantur: primum, in quo consistat ratio essentiae; secundum, in quo consistat quod realis sit. Primum non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus vel passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi. Primo modo dicimus essentiam rei esse id quod est primum

íntimo de todas las acciones y propiedades que le convienen; y bajo este concepto, se le llama *naturaleza de cada cosa*, según se desprende de Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica*, texto 5, y lo hace notar Santo Tomás en el c. 1 del *De ente et essentia*, y en el *Quodl.* I, a. 4, y en otras muchas partes. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, decimos que la esencia de una cosa es lo que se expresa por la definición, como dice también Santo Tomás en dicho opúsculo *De ente et essentia*, c. 2, y en este sentido suele decirse también que la esencia de una cosa es lo primero que se concibe de ella; digo primero, no en orden de origen (ya que de esta suerte la concepción de las cosas suele más bien comenzar por lo que está fuera de su esencia), sino más propiamente en orden de excelencia y de primacía objetiva, porque es de esencia de una cosa lo que concebimos que le conviene primariamente y se constituye primariamente en el ser intrínseco de la cosa o de tal cosa, y en este sentido recibe también la esencia, en relación con nuestro modo de expresión, el nombre de *quididad*, por ser aquello con que respondemos a la pregunta "qué es una cosa". Y, finalmente, se llama *esencia*, porque es lo primero que se piensa que hay en una cosa por el acto de ser. Podemos, pues, de todos estos modos explicar la razón de la esencia.

7. En qué consiste (que) una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero, *a posteriori*, por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; efectivamente, en este sentido no existe ninguna esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. Segundo, puede explicarse *a priori* por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido, decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual. En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple, tal

et radicale ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur *natura uniuscuiusque rei*, ut constat ex Aristot., V Metaph., text. 5; et notat D. Thomas, De Ente et Essentia, c. 1, et Quodl. I, a. 4, et saepe alias. Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse quae per definitionem explicatur, ut dicit etiam D. Thomas, dicto opusculo De Ente et Essentia, c. 2, et sic etiam dici solet illud esse essentiam rei quod primo concipitur de re; primo (inquam) non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei), sed ordine notabilitatis potius et primitatis obiecti; nam id est de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire et primo constitui intrinsece in esse rei vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia *quidditas* in ordine ad locutiones nostras, quia est id per quod respondemus ad quaestionem quid sit res. Ac denique appellatur *essentia*, quia est id quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re. Ratio ergo essentiae his modis potest a nobis declarari.

7. Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori per hoc quod sit principium vel radix realium operationum vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis et simplicissima, ut hoc

como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente. De todos estos modos podemos explicar la razón común de ente; empero una inteligencia más exacta del problema depende de muchas cuestiones. La primera es qué clase de entidad es la de la esencia real cuando no existe actualmente. La segunda, en qué consiste la existencia actual y para qué se requiere en las cosas. La tercera, cómo se distingue la existencia de la esencia. Mas como estas cuestiones son casi exclusivas del ente creado y requieren una prolija explicación, las desplazamos para la disp. VII, satisfechos por ahora con la descripción que dimos del ente y de la esencia.

En qué convienen el ser en acto y el ser en potencia

8. Hay, empero, una duda a propósito de las dos conclusiones expuestas, que no puede soslayarse aquí, por más que se roce con la división del ente en ser en acto y ser en potencia; se trata de saber si la doble significación del ente tomado nominal y participialmente es simplemente equívoca, o análoga, de tal manera que no le corresponda ningún concepto común a ambos miembros, o si, por el contrario, tiene un concepto común; porque si se afirma esto último, todavía no hemos explicado suficientemente la razón comunísima de ser, pues hemos explicado la razón de cada uno de los miembros, pero no la razón de ser, en cuanto es común y abstrae de ambos miembros. Resultará, además, muy difícil la explicación de tal concepto y de su razón, e incluso de su nombre, porque no se expresa por el *ente* tomado nominal ni participialmente; ahora bien, no es posible otro modo de significación que abstraiga de estos dos. Así, pues, si se afirma el primer significado, se sigue que no hay un concepto de ente común a Dios y a las criaturas en cuanto posibles, sino sólo en cuanto existentes en acto, cosa que parece completamente falsa y contra el modo común de pensar y además contra todo lo que dijimos antes sobre el concepto comunísimo de ser. Se infiere también que hombre se predica equívocamente del verdadero hombre posible y del que existe en acto. La deducción es evidente, porque la razón de hombre

communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus essentiam realem eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere. His ergo modis, potest a nobis communis ratio entis declarari; magis autem exacta huius rei intelligentia pendet ex pluribus quaestionibus. Prima est, qualis sit entitas essentiae realis, quando actu non existit. Secunda, quid sit existentia actualis, et ad quid necessaria sit in rebus. Tertia, quomodo existentia distinguatur ab essentia. Sed quia hae quaestiones propriae fere sunt entis creati, et prolixam requirunt disputationem ideo eas
prolixam requirunt disputationem, ideo eas
contenti pro nunc praedicta entis et essentiae descriptione.

Ens in actu et in potentia in quo conveniant

8. Una vero dubitatio circa duas conclusiones positas hic praetermitti non potest, quamvis attingat divisionem entis in ens in actu et ens in potentia; scilicet, an illa duplex significatio entis nominaliter et participialiter sumpti sit mere aequivoca, vel ita analoga ut nullus conceptus communis utrique membro ei respondeat, an vero habeat aliquem conceptum communem; nam si hoc posterius dicatur, nondum est a nobis communissima ratio entis satis explicata; declaravimus enim singulorum membrorum rationes, non autem rationem entis, ut communis et abstrahentis ab utroque membro. Deinde difficillimus erit ad explicandum talis conceptus et ratio eius, immo et nomen, quia nec significabitur per *ens* nominaliter sumptum nec participialiter; non potest autem fingi alius modus significandi abstrahens ab his duobus. Si vero dicatur primum, sequitur non posse dari conceptum entis communem Deo et creaturis, ut possibilibus, sed tantum ut actu existentibus, quod videtur plane falsum et contra communem modum concipiendi, et contra omnia supra dicta de communissimo conceptu entis. Sequitur deinde hominem aequivoce dici de vero homine possibili, vel actu existente. Patet sequela, quia eadem est ratio de homine respectu illorum duo-

respecto de estos dos miembros es la misma que la razón de ente respecto de ser en acto y ser en potencia o de ente considerado nominal y participialmente; porque, igual que el participio significa el ente en acto, de la misma manera el nombre significa el ente en potencia. Sin embargo, el consecuente parece falso en absoluto, puesto que *hombre*, en virtud de una misma imposición, significa el hombre, bien existente en acto, bien posible; es más, el concepto simple de hombre que responde a esta palabra representa por igual el hombre existente o el posible; por lo tanto, en este caso no se da una significación equívoca; luego lo mismo pasa proporcionalmente con el ente tomado bajo aquella doble razón o significación y con el concepto que le corresponde.

9. *Solución.— Ejemplo oportuno para la comprensión de la solución.—* Se responde que el ente, según esa doble acepción, no significa una doble razón de ser que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, el *ente*, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el *ente*, en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída. Por eso, al modo que animal, al predicarse del género mismo en su consideración precisiva y del bruto en cuanto es un animal determinado, no divide un concepto común al animal en cuanto tal y al animal concreto, sino que expresa la misma razón de animal en cuanto prescindida o contraída, lo mismo se debe decir del ente bajo aquella doble acepción. Tenemos todavía un ejemplo más apropiado en la "disposición", en cuanto significa una especie de cualidad distinta del hábito y un género común a ambos; en efecto, no tiene otra significación común con la que exprese inmediatamente otro concepto común al género y a la especie (efectivamente, esto es imposible, porque el género y la especie nada tienen de común, si no es el mismo concepto de género); significa, pues, el género mismo inmediatamente o significa inmediatamente alguna especie con el doble significado. Del mismo modo, pues, el *ente* no significa un concepto común al ente considera-

rum membrorum, quae est de ente respectu entis in actu et in potentia seu de ente nominaliter et participialiter sumpto; nam, ut participium significat ens in actu, ita nomen ens in potentia. Consequens autem videtur plane falsum; nam *homo* ex vi eiusdem impositionis significat hominem, sive actu existentem, sive possibilem; immo et simplex conceptus hominis, qui illi voci respondet, aeque repraesentat hominem existentem vel possibilem; non est ergo ibi significatio aequivoca; idem ergo est proportionaliter de ente sub illa duplici ratione seu significatione sumpto, et de conceptu qui illi respondet.

9. *Resolutio.— Exemplum accommodatum ad resolutionis intelligentiam.—* Respondetur *ens* secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis dividentem aliquam communem rationem seu conceptum communem, sed significare conceptum entis magis vel minus praecisum: *ens* enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; *ens* vero ut participium est, significat ipsum ens reale seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum. Unde, sicut animal dictum de ipso genere praecise sumpto et de bruto quatenus tale animal est, non dividit aliquem conceptum communem ad animal ut sic et tale animal, sed dicit eamdem rationem animalis ut praecisam vel ut contractam, ita dicendum est de ente sub illa duplici acceptione. Magisque accommodatum exemplum est in dispositione, ut significat quamdam speciem qualitatis ab habitu distinctam et genus utrique commune; non enim habet aliquam significationem communem, qua immediate significet alium conceptum communem generi et speciei (id enim impossibile est, quia generi et speciei nil est commune praeter ipsum conceptum generis); significat ergo vel immediate genus ipsum, vel immediate

do nominal y participialmente, sino que posee una doble significación inmediata, mediante la cual significa o el ser que prescinde de la existencia actual, o el ser que existe actualmente. Por lo tanto, aquella doble significación o es equívoca o se acerca mucho a la equivocidad, en virtud de un sentido traslaticio que se funda en cierta proporcionalidad. Parece, pues, que, en primer lugar, el ente significó una cosa que tiene ser real y actual, como participio del verbo ser; de allí se aplicó luego la palabra para significar precisivamente lo que tiene esencia real. Hay un ejemplo de lo mismo en la palabra disposición; efectivamente, si ha de significar el género y la especie, tiene indudablemente una significación equívoca, o a lo más análoga, en virtud de cierta proporcionalidad.

10. Así, pues, al ejemplo de la palabra *hombre* que se aducía en apoyo de la opinión contraria, se responde negando la semejanza. Porque la palabra *hombre* no posee doble significación, una para significar el hombre precisivamente y en potencia, la otra para significar el hombre existente en cuanto tal, sino que tiene una solamente, con la que significa al hombre precisivamente, exista o no, significación que es proporcional o semejante a la que tiene el ente tomado sólo con valor de nombre. Mas la que tiene con valor de participio no se da en la palabra *hombre*, y no hay término alguno incomplejo y simple que signifique todo el contenido de esta expresión compleja, *hombre existente*. Y si fingimos que la palabra hombre se aplica para significar todo esto, tendrá automáticamente una doble significación equívoca, la que afirmamos existir en el nombre de ente.

11. Se entiende, además, que el ente, tomado con valor de nombre, no significa el ser en potencia, en cuanto opuesto privativa o negativamente al ser en acto, sino que significa solamente el ser en cuanto expresa precisivamente la esencia real, lo cual es bastante distinto; en efecto, así como la abstracción precisiva es distinta de la negativa, del mismo modo el ente considerado nominalmente, aunque signifique precisivamente el ser que tiene esencia real, no añade empero una negación, a saber, la de carecer de existencia actual, que es la negación o privación que añade ser en potencia. Lo cual se evidencia también por el hecho de que el *ente* con valor de nombre es común a Dios y a las criaturas, pudiendo

speciem quamdam duplici significatione. Ita ergo *ens* non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, qua significat vel ens praescindendo ab actuali existentia vel ens actu existens. Quocirca illa duplex significatio vel aequivoca est vel maxime ad aequivocationem accedit secundum quamdam translationem fundatam in aliqua proportionalitate. Primo enim *ens* significasse videtur rem habentem esse reale et actuale, tamquam participium verbi essendi; inde vero translata est illa vox ad praecise significandum id quod habet essentiam realem. Cuius simile etiam est in voce illa *dispositio;* nam, ut significat genus et speciem, sine dubio habet aequivocam significationem, vel ad summum analogam secundum quamdam proportionalitatem.

10. Igitur ad exemplum de voce *homo*, quod in contrarium afferebatur, respondetur non esse simile; nam *homo* non habet duplicem significationem, unam qua significet hominem praecise vel in potentia, aliam qua significet hominem existentem ut sic, sed unicam tantum, qua significat hominem praecise, sive existat sive non; quae significatio est proportionalis vel similis illi quam habet ens solum in vi nominis sumptum. Alia vero, quam habet in vi participii, non reperitur in hac voce *homo*, neque est ullus terminus incomplexus et simplex, qui significet totum hoc quod hac voce complexa significatur, *homo existens*. Quod si fingamus vocem hominis transferri ad totum hoc significandum, iam habebit duplicem significationem aequivocam, quam dicimus esse in nomine entis.

11. Ex quo ulterius intelligitur ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicit essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia. Quod inde etiam manifeste patet, nam *ens* in vi nominis

predicarse de Dios con verdad; en cambio, el ser en potencia en modo alguno puede afirmarse de Dios. Es más, ni de las criaturas existentes en cuanto tales se afirma con propiedad, porque ya no existen en potencia, sino en acto, siendo, sin embargo, afirmado de ellas el *ente*, tanto con valor participial como con valor de nombre, puesto que, aunque tengan existencia actual, se afirma de ellas también con verdad que tienen esencia real, prescindiendo, no negando, la existencia actual.

12. De donde se comprende, finalmente, que el *ente*, considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ser en acto y en ser en potencia, y que ser en acto es lo mismo que ente significado por dicha palabra considerada como participio, y que ambas cosas significan la razón de ser, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, bien sea con determinación esencial, como es el caso de Dios, bien sea con determinación ajena a la esencia, como se juzga que es el caso de las criaturas, materia que luego se discutirá; el ser en potencia expresa también un ente real, en cuanto a la esencia real, contracto y determinado no por algo positivo, sino por la privación de existencia actual. Mas el ente así contraído, o sea, en cuanto concebido en tal estado, no se significa mediante la voz ente, ni mediante cualquiera otra incompleja que yo conozca, sino sólo mediante los términos compuestos *ser posible, ser en potencia*, y otros parecidos. Conviene mucho tener en cuenta todo esto, porque de estas significaciones de las palabras depende en gran parte la concepción verdadera de las cosas, y apoyándose también en gran parte en ellas quedó expuesta incidentalmente la división del ente en ser en acto y en ser en potencia, que luego trataremos de nuevo *ex professo*.

¿Es el ser un predicado esencial?

13. Se infiere de aquí ocasionalmente que la razón comunísima de ente, significada por esta palabra considerada con valor de nombre, es esencial y se predica quiditativamente de sus inferiores, por más que ente, en cuanto dice existencia actual y se significa por el participio del verbo ser, no sea en absoluto un predicado esencial, excepto en el caso de Dios. Esta segunda parte, por lo que a Dios

sumptum commune est Deo et creaturis, et de Deo affirmari vere potest; ens autem in potentia nullo modo potest praedicari de Deo; immo nec de creaturis existentibus, ut sic proprie dicitur, quia iam non sunt in potentia sed in actu; cum tamen de illis dici possit *ens*, tam ut participium quam ut nomen, quia, licet habeant actualem existentiam, vere etiam de illis dicitur quod habent essentiam realem, praescindendo et non negando actualem existentiam.

12. Unde tandem intelligitur *ens* praecise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia et ens in actu idem esse quod ens significatum per hanc vocem in vi participii sumptam, atque ita illa duo significare rationem entis vel praecisam vel determinatam ad actualem existentiam, sive haec determinatio essentialis sit, ut est in Deo, sive sit extra essentiam, ut censetur esse in creaturis, de qua re inferius disputandum; ens autem in potentia dicit etiam reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquid positivum, sed per privationem actualis existentiae. Ens autem sic contractum, seu prout in tali statu conceptum, non significatur per hanc vocem *ens*, nec per aliquam aliam incomplexam quae mihi nota sit, sed solum per hos terminos complexos, *ens possibile, ens in potentia* et similes; quae omnia sunt diligenter advertenda, nam ex his vocum significationibus multum pendet vera rerum conceptio, et ex his magna etiam ex parte obiter exposita est divisio entis in ens in actu, et ens in potentia, quam iterum postea ex professo tractabimus.

Ens an sit praedicatum essentiale

13. Atque hinc obiter colligitur rationem entis communissimam, quae significatur per eam vocem in vi nominis sumptam, esse essentialem et praedicari quidditative de suis inferioribus, quamvis *ens*, ut actualem dicit existentiam et significatur per participium essendi, absolute non sit praedicatum essentiale, nisi in solo Deo. Haec

se refiere, es teológica, y, según principios naturales, suele tratarse luego, en el libro XII, y yo la expuse con amplitud en el tomo I de la *III parte*, en la disp. XI, sec. 1, y algunos puntos también los explanaremos luego al tratar de Dios. Mas por lo que a las criaturas se refiere, está en función de lo que después se ha de decir sobre la distinción entre la existencia y la esencia en la criatura; podemos ahora dar por supuesto que, distínganse o no, se puede afirmar en absoluto que el existir no pertenece a la esencia de la criatura, porque puede conferírsele o arrebatársele, no encontrándose en necesaria conexión con la esencia de la criatura concebida precisivamente, razón bajo la cual es invariable y se afirma necesariamente de cada cosa cuya esencia constituye; en este sentido, pues, se dice que el *ente* tomado participialmente no se predica quiditativa o esencialmente de las criaturas, siendo verdad desde este punto de vista la opinión de Avicena, arriba citada, que admite Santo Tomás en el *Quodl. II*, ya citado, y en otros lugares anteriormente referidos, pudiendo Avicena ser censurado únicamente, o por juzgar que la existencia es un verdadero accidente, materia de que nos ocuparemos en su debido lugar, o por haber omitido otra acepción y explicación del ente, y haber pensado, en consecuencia, que había que negar en absoluto que el ente bajo una determinada razón, respecto de la cual se divide en diez predicamentos, pueda ser esencial a todos ellos.

14. Se prueba, por lo tanto, la segunda parte de la conclusión —que sin razón parece negar Soto—, porque el tener esencia real conviene a todo ente real y le es esencial en grado sumo; por ello, el ente bajo dicha acepción es un predicado esencial. Además, el ser ente de este modo conviene a la criatura, aunque no exista, como por ejemplo esta proposición: *el hombre es ser*, se dice que posee verdad eterna; pero no le conviene de un modo esencial y secundario, como una propiedad, puesto que no supone nada anterior de que se derive como si fuera una propiedad, porque más bien es él el primer concepto de cualquier ente real; por consiguiente, le conviene como predicado esencial quiditativo de la cosa. En este sentido afirmó Santo Tomás, en el *Quodl.* referido, que el ente significaba la esencia de las cosas dividiéndose en los diez géneros. Y Aristóteles afirmó que el ente no formaba parte de las definiciones, no por estar fuera

posterior pars, quatenus ad Deum spectat theologica est, et ex principiis naturalibus tractari solet infra, lib. XII, et eam late disserui in tom. I tertiae partis, in disp. XI, sect. 1, et aliquid attingemus infra, disputando de Deo. Quantum vero spectat ad creaturas, pendet ex dicendis infra de distinctione existentiae ab essentia in creatura; nunc supponamus, sive distinguantur, sive non, absolute esse dicendum existere non esse de essentia creaturae, quia potest illi dari et ab illa auferri, et ita non habet necessariam connexionem cum essentia creaturae praecise concepta, sub qua ratione est invariabilis et necessario dicitur de unaquaque re cuius est essentia; hac ergo ratione *ens* participialiter sumptum dicitur non praedicari quidditative seu essentialiter de creaturis, et quoad hoc vera est opinio Avicennae supra recitata, eamque admittit D. Thomas, dicto Quodl. II, et aliis locis supra citatis, solumque potest Avicenna reprehendi, vel eo quod existentiam putaverit esse verum accidens, de quo infra suo loco, vel eo quod aliam acceptionem et explicationem entis omiserit, et ideo simpliciter negandum putaverit ens sub aliqua ratione, sub qua in decem praedicamenta dividitur, esse posse essentiale omnibus illis.

14. Probatur ergo altera conclusionis pars (quam immerito Soto negare videtur), quia habere essentiam realem convenit omni enti reali estque illi maxime essentiale; ergo ens sub praedicta ratione est praedicatum essentiale. Praeterea, esse ens hoc modo convenit creaturae, etiamsi non existat, quomodo haec propositio: *homo est ens*, dicitur esse aeternae veritatis; sed non convenit illi per se secundo, ut proprietas aliqua, quia non supponit aliquid prius a quo dimanet tamquam passio; nam potius ille est primus conceptus cuiusvis entis realis; ergo convenit ut praedicatum essentiale et de quidditate rei. Et hoc modo dixit D. Thom., dicto Quodl., ens significare essentiam rei et dividi per decem genera. Aristoteles autem dixit ens non poni in definitionibus, non quia sit extra quidditatem, sed quia non di-

de la esencia, sino porque no expresa naturaleza alguna determinada, sino que lo trasciende íntimamente todo, lo cual es lo mismo que otros afirman del ser en cuanto significado por la palabra *cosa*, el cual admite Soto más arriba que se predica quiditativamente, porque significa la quididad real de modo absoluto, pues es lo mismo significar la quididad real que la esencia real, la cual significa el ser, en cuanto prescinde de la existencia actual, ya que esencia y quididad se identifican en absoluto, diferenciándose sólo por la etimología de los nombres. Ahora bien: resulta incomprensible que una esencia o quididad sea real sin relación a la existencia y a la entidad real actual; efectivamente, no tenemos otro modo de comprender como real una esencia que no es actual, sino porque es de tal naturaleza, que no le resulta contradictorio convertirse en entidad actual, condición que adquiere por la existencia actual; por lo tanto, aunque el existir en acto no sea de esencia de la criatura, el orden a la existencia, no obstante, o la aptitud para existir, pertenece a su concepto intrínseco y esencial, y de este modo el ser es un predicado esencial.

15. Con esta ocasión, incidentalmente, inferimos que si el *ente* se toma con valor de nombre, se identifica en absoluto con *cosa*, o sea, significan lo mismo, con la única diferencia de la etimología de las palabras; efectivamente, se dice *cosa* atendiendo a la quididad, en cuanto es algo firme e invariable, es decir, no ficticio, llamándosele por este motivo quididad real; en cambio, *ente*, en la significación arriba apuntada, expresa lo que tiene esencia real; significan, pues, en absoluto el mismo objeto o razón real. Este es el motivo de que Avicena, en el tratado I de su *Metafís.*, c. 6, por no haber distinguido esta doble significación del ser, lo haya dividido en ser y cosa; porque sostuvo que el ser significaba formalmente la existencia actual, y cosa, en cambio, sólo la quididad o esencia real, como hizo notar Santo Tomás, *In II*, dist. 37, q. 1, a. 1. Por consiguiente, asignando al ente la doble significación arriba expresada, una de ellas coincide con la significación del nombre *cosa*, o sea, la misma que conviene al ente tomado con valor de nombre. Y así dice Santo Tomás, en el citado *Quodl.* II, que la palabra *ente*, en cuanto significa una cosa a la cual corresponde existir, significa la esencia de la cosa, y se divide en los diez géneros. Creemos haber dado con

cit determinatam naturam, sed intime transcendit omnia, sicut alii dicunt de ente, ut significatur hac voce *res*, de quo Soto supra concedit quidditative praedicari, quia significat absolute quidditatem realem; idem enim est significare quidditatem realem, quod significare essentiam realem, quam significat ens, ut praescindit ab actuali existentia, quia essentia et quidditas idem omnino est, solumque etymologia nominum est diversa. Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem nisi quia talis est ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius; atque hoc modo ens praedicatum est essentiale.

15. Unde obiter colligo *ens* in vi nominis sumptum et *rem* idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; *ens* vero in praedicta significatione dicit id quod habet essentiam realem: eamdem ergo omnino rem seu rationem realem important. Unde Avicenna, tract. I suae Metaph., c. 6, quia non distinxit illam duplicem significationem entis, eam divisit inter ens et rem; nam ens dixit de formali significare actualem existentiam, rem vero solum quidditatem seu essentiam realem, ut notavit D. Thomas, In II, dist. 37, q. 1, a. 1. Ergo attribuendo enti illam duplicem significationem supra explicatam, altera coincidit cum significatione nominis *res*, scilicet, illa quae convenit enti in vi nominis sumpti. Et ita Div. Thomas, in dict. Quodl. II, dicit nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit esse, significare essentiam rei et dividi per decem

esto cumplida respuesta a todos los problemas suscitados a propósito de la primera opinión.

SECCION V

Si la razón de ente trasciende a todas las razones y diferencias de los entes inferiores, de tal modo que se encuentre íntima y esencialmente incluida en ellos

1. *Los entes completos, e incluso los incompletos resolubles en varios conceptos, participan de la razón de ser.*— Este problema no ofrece dificultad en los entes completos o en aquellos que son concebidos por nuestro entendimiento a modo de entes completos, como es el caso de los individuos, especies y géneros, directamente constituidos en algún predicamento, hasta los géneros supremos; en éstos, efectivamente, se divide el ser y de ellos se predica esencialmente, y, por lo mismo, de todos los inferiores que bajo ellos se contienen. Además, no cabe dudar tampoco que el ente se incluye íntima y esencialmente no sólo en los seres completos y en sus conceptos, sino en cualesquiera entes parciales e incompletos, resolubles en varios conceptos reales, porque si son resolubles en varios conceptos reales, deberán, por lo menos, resolverse en el concepto de ser, que es el más universal de todos. Esto se probará *a fortiori* por lo que hemos de decir luego.

2. Supuestas estas cosas, es opinión de Escoto, *In I*, dist. 3, q. 3, y dist. 8, q. 2, y *In II*, dist. 3, q. 6, que el ente no se incluye en las diferencias últimas ni en los modos intrínsecos con que se determina a los diez primeros géneros, ni en sus propios atributos convertibles con él, como son uno, verdadero, bueno, de los que opina en otro lugar que son propiedades positivas y reales, como se ve *In II*, dist. 3, q. 1, en el argumento. Qué es lo que Escoto entiende por diferencia última, es algo que no explicó con suficiente claridad; en efecto, no llama última diferencia a la que constituye la especie última, puesto que dice allí expresamente que racional, o la racionalidad, no es última diferencia, si es que el alma racional es realmente distinta de la sensitiva. Llama, pues, diferencia última a la que proviene de la última realidad de la forma y, en cambio, diferencia no última

genera. Et per haec satisfactum est omnibus quae circa primam opinionem adducta sunt.

SECTIO V

Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter includatur

1. *Entia completa, immo et incompleta in plures conceptus resolubilia, rationem entis participant.*— Haec quaestio difficultatem non habet in entibus completis, vel quae per modum completorum entium ab intellectu concipiuntur, ut sunt omnia individua, species et genera, quae directe in aliquo praedicamento constituuntur usque ad summa genera; nam in haec dividitur ens, et de illis essentialiter praedicatur, et consequenter de omnibus aliis inferioribus, quae sub his continentur. Deinde non solum de completis entibus et conceptibus, sed de quibuscumque partialibus vel incompletis entibus, quae resolubilia sunt in plures conceptus reales, est etiam indubitatum in eis intime et essentialiter includi ens, quia, si sunt resolubilia in plures conceptus reales, ergo, ut minimum, debent resolvi in conceptum entis, qui est universalissimus omnium. Item a fortiori hoc constabit ex dicendis.

2. His suppositis, est opinio Scoti, In I, dist. 3, q. 3, et dist. 8, q. 2, et In II, dist. 3, q. 6, ens non includi in differentiis ultimis, neque in modis intrinsecis, quibus ad prima decem genera determinatur, neque in suis propriis passionibus, quae cum ipso convertuntur, ut sunt unum, verum, bonum, de quibus alibi ipse sentit esse positivas et reales proprietates, ut patet In II, dist. 3, q. 1, ad arg. Quid autem Scotus intelligat per differentiam ultimam, obscure satis ab eo explicatur; non enim vocat ultimam differentiam illam quae constituit ultimam speciem, nam ibi expresse dicit rationale vel rationalitatem non esse differentiam ultimam, si anima rationalis est in re ipsa diversa a sensitiva. Igitur differentiam ultimam appellat, quae sumitur ab ultima reali-

a la que se toma de la forma toda; por ejemplo, dice que si en el hombre hay una sola alma que sea en realidad vegetativa, sensitiva y racional, hay que distinguir en ella los diversos grados o realidades formales, y la diferencia que se toma de la última realidad se llama última, no sólo porque constituye la especie última, sino porque por sí misma se diferencia de las otras y no es resoluble en varios conceptos; pero si suponemos que el alma racional, en cuanto tal, es una forma completa y distinta por sí misma de la sensitiva y de todas las superiores, en este caso, lo mismo que dicha forma es ser intrínseca y quiditativamente, del mismo modo la diferencia tomada de ella es intrínseca y quiditativamente ser, y su concepto no es, por lo mismo, absolutamente simple, sino que puede resolverse en el concepto de ser y algún otro modo con que el concepto de ser se determina al ser de dicha diferencia; por lo tanto, esta diferencia no será última, puesto que se distingue de las demás cosas por algo diverso de sí misma.

3. *Fundamento de Escoto.*— Aquí radica el primer y principal fundamento de Escoto; en efecto, una diferencia no es otra, como es evidente; por lo tanto, o conviene con las otras en el concepto quiditativo de ser, o no; si no conviene, no incluye, consecuentemente, dicho concepto en su quididad y esencia, que es lo que se pretende; ahora bien: si conviene con las demás en ese concepto, es necesario que se diferencie por algo distinto; por consiguiente, una diferencia se distinguirá de las otras por otra diferencia; en consecuencia, dicha diferencia no era la última, puesto que se resuelve en otra ulterior, y entonces habrá que seguir investigando de la misma manera sobre esa otra diferencia, a ver si incluye el concepto quiditativo de ente en que conviene con las demás, y, de este modo, o proceder al infinito o detenernos en una última diferencia que de tal manera se distinga por sí misma de las demás cosas o conceptos, que ni siquiera convenga con ellas en el concepto de ser, y no incluya, por lo tanto, intrínseca y quiditativamente la razón de ser, porque si la incluyera, convendría en ella con las demás; y si se diese esta conveniencia, precisaría otra diferencia por la que se distinguiese, según la doctrina de Aristóteles, lib. V de la *Metafís.*, c. 9, y lib. X, c. 5, de que las cosas que convienen entre sí se distinguen por diferencias. Esta razón es apli-

tate formae, differentiam autem non ultimam, quae sumitur a tota forma; ut, si est (inquit) in homine una anima, quae realiter est vegetativa, sensitiva et rationalis, in illa distinguuntur diversi gradus seu realitates formales, et differentia quae ab ultima realitate sumitur dicitur ultima, non solum quia constituit ultimam speciem, sed quia se ipsa differt ab aliis, et non est resolubilis in plures conceptus; si autem fingamus animam rationalem ut sic esse integram et per se distinctam formam a sensitiva, et omnibus superioribus, tunc, sicut talis forma est intrinsece et quidditative ens, ita differentia ab illa sumpta est etiam intrinsece et quidditative ens, et ideo eius conceptus non est simpliciter simplex, sed resolvi potest in conceptum entis, et aliquem alium modum, quo determinetur conceptus entis ad esse talis differentiae, et ideo talis differentia non est ultima, quandoquidem per aliquid a se distinctum ab aliis differt.

3. *Fundamentum Scoti.*— Et hinc sumitur primum ac praecipuum fundamentum Scoti, nam una differentia non est alia, ut per se notum est; ergo vel convenit cum aliis in conceptu quidditativo entis, vel non; si non convenit, ergo non includit talem conceptum in sua quidditate et essentia, quod intendimus si autem convenit cum aliis in illo conceptu, necesse est quod per aliquid aliud differat; ergo una differentia differet ab aliis per aliam differentiam; ergo illa differentia non erat ultima, quandoquidem in aliam ulteriorem resolvitur et tunc ulterius eodem modo inquirendum erit de illa alia differentia, an includat conceptum quidditativum entis, in quo cum aliis conveniat, atque ita, vel procedemus in infinitum, vel sistendum erit in aliqua differentia ultima, quae ita per se differat ab omnibus aliis rebus vel conceptibus ut neque in conceptu entis cum illis conveniat, et consequenter intrinsece et quidditative rationem entis non includat; nam, si includeret, conveniret in ea cum aliis; si autem conveniret, indigeret alia differentia, qua differret, iuxta doctrinam Aristotelis, V Metaph., c. 9, et lib. X, c. 5, quod ea quae inter se conveniunt, differen-

cable de la misma manera a los modos intrínsecos, mediante los cuales el ente se contrae a los diez primeros géneros, porque al concebirse cada uno de dichos géneros a modo de un ente completo, se da por cierto que incluyen quiditativamente la razón de ser, en la que convienen todos aquellos géneros; por lo tanto, es necesario que se distingan por algunos modos o diferencias: se sigue entonces preguntando si también estos modos incluyen el ser; caso de no incluirlo, tenemos lo que pretendíamos; mas si lo incluyen, hay que preguntar en qué se diferencian de los otros y cómo se contrae el ente a ellos, y así, o habrá que proceder al infinito o detenerse en una diferencia o modo que no incluya el ser; por consiguiente, no militando razones mejores en pro del uno que del otro, habrá que detenerse en aquel primer modo, mediante el cual el ente se contrae a sustancia, cantidad, etc.

4. *Segunda razón de Escoto.*— La mejor confirmación de esto es la segunda razón de Escoto, tomada de la proporción entre la composición metafísica y la física; ambas, en efecto, resultan de potencia y acto, o sea, como dice Escoto, de determinable y determinante; ahora bien: la composición física se resuelve, en definitiva, en la última potencia determinable, que no debe incluir en su entidad nada de forma o acto determinante, y en la última forma o acto determinante, que no ha de incluir nada de potencia determinable; igualmente, por lo tanto, en la composición metafísica todos los entes deben resolverse en los últimos conceptos, determinable y determinante, sin que uno incluya al otro o viceversa; cualquier resolución de éstas, por parte de los conceptos determinables, se termina últimamente en el concepto de ser, en el que, en cuanto tal, no se incluye en acto modo alguno o diferencia determinante; consecuentemente, debe corresponder también por parte del concepto determinante algún modo o diferencia que no incluya de manera alguna el concepto determinable de ser. Finalmente, respecto de los atributos del ente, acumula Escoto multitud de razones que dejo a un lado ahora, porque de estos atributos hablamos *ex professo* en la disp. siguiente.

tiis differunt. Atque haec ratio eodem modo applicari potest ad modos intrinsecos quibus ens contrahitur ad prima decem genera; nam, cum unumquodque illorum generum concipiatur per modum entis completi, certum est quidditative includere rationem entis, in qua omnia illa genera conveniunt; ergo oportet ut aliquibus modis seu differentiis differant; de illis ergo modis ulterius quaeritur an includant ens; nam, si non includunt, hoc intendimus; si vero includunt, quaerendum est per quid differant ab aliis et quomodo ad illos modos contrahatur ens, et ita vel procedetur in infinitum vel sistendum erit in aliqua differentia seu modo, qui non includat ens; ergo, cum non sit maior ratio de uno quam de alio, sistendum erit in primo illo modo, quo contrahitur ens ad substantiam, quantitatem, etc.

4. *Secunda ratio Scoti.*— Atque hoc maxime confirmat secunda ratio Scoti, sumpta ex proportione inter metaphysicam et physicam compositionem; utraque enim fit ex potentia et actu, seu (ut Scotus loquitur) ex determinabili et determinante; sed in compositione physica resolutio ultima fit ad ultimam potentiam determinabilem, quae in sua entitate nihil includat formae seu actus determinantis, et ad ultimam formam seu actum determinantem, quae nihil includat potentiae determinabilis; ergo similiter in compositione metaphysica omnium entium resolutio facienda est in ultimos conceptus determinabilem et determinantem, quorum unus alium non includat, nec e converso; sed omnis haec resolutio ex parte conceptuum determinabilium fit ultimate in conceptum entis, in quo ut sic actu non includitur aliquis modus seu differentia determinans; ergo etiam ex parte conceptus determinantis debet correspondere aliquis modus vel differentia, quae nullo modo includat conceptum entis determinabilem. Denique de passionibus entis plures rationes multiplicat Scotus, quas nunc omitto, quia de iis passionibus dicendum est ex professo disputatione sequenti.

Refutación de la opinión de Escoto

5. *Impugnación de la explicación de Escoto de la diferencia última y no última.*— Los tomistas atacan con razón esta opinión de Escoto, aunque algunos de ellos la apoyen a veces, como haré notar luego. En primer lugar, la distinción entre diferencia última y no última, tal como la propone y explica Escoto, no sólo supone un falso fundamento, sino que además es insuficiente. Lo primero es evidente, porque en realidad no existe diferencia alguna que se tome de la forma física en su totalidad. En primer lugar, porque según la sentencia más verdadera, en el compuesto sustancial no hay más que una forma y, no obstante, todo compuesto sustancial tiene cierta semejanza con los otros compuestos y con todas las sustancias creadas y, por consiguiente, de su forma, en cuanto tiene semejanza con ellos, se deriva una diferencia que no es última; por lo tanto, no se toma diferencia alguna de la forma en su totalidad, sino que la última diferencia se toma de su último grado o realidad, como dice el mismo Escoto. Esta razón se aplica a las sustancias compuestas, pero es más evidente en las simples, o sea, en las inmateriales creadas, que constan de género y diferencia, por no darse en ellas, físicamente hablando, más que una naturaleza simple, de la cual se toman las diferencias últimas y no últimas, según sus diversos grados o conceptos. El mismo procedimiento sigue el argumento en las formas accidentales, porque de una sola e idéntica forma objetiva, por ejemplo, la blancura, se toman la diferencia no última de color y la última de blancura. Además, aunque se concediese que en el compuesto sustancial existen varias formas, ninguna diferencia habría que se tomase de una forma completa. Imaginemos que el alma racional en el hombre es distinta de la sensitiva, etc., pues ni en este caso racional sería una diferencia tomada de toda la forma. Se prueba, porque, según dicha forma, el hombre sería semejante a los ángeles en la intelectualidad; luego de dicha forma se derivaría otra diferencia anterior; luego la diferencia de racionalidad, en cuanto es propia del hombre, no se deriva tampoco en este caso de la forma completa, sino de su último grado; mejor dicho, entre esta forma y las otras hay necesaria conveniencia, o en la razón común de forma sustancial, o en la razón de alma y principio de vida respecto de

Opinio Scoti confutatur

5. *Differentiae ultimae et non ultimae explicatio Scotica impugnatur.*— Hanc opinionem Scoti merito impugnant thomistae, quamvis nonnulli eorum interdum illi faveant, ut infra notabo. Et primo quidem illa distinctio differentiae ultimae et non ultimae, ut ab Scoto proponitur et explicatur, et supponit falsum fundamentum et insufficiens est. Primum patet, quia revera nulla est differentia quae ex tota forma physica sumatur. Primo quidem, quia iuxta veriorem sententiam in composito substantiali non est nisi una forma, et tamen omne compositum substantiale habet aliquam convenientiam cum aliis compositis et cum omnibus substantiis creatis, et consequenter ab illius forma, ut habet convenientiam cum illis, sumitur aliqua differentia non ultima; ergo nulla differentia sumitur a tota forma, sed ultima sumitur ab ultimo gradu seu realitate eius, ut ipse Scotus loquitur. Quae ratio procedit de substantiis compositis, sed evidentior est in simplicibus seu immaterialibus creatis, quae genere et differentia constant, quia in eis non est nisi una simplex natura, physice loquendo, a qua sumuntur differentiae non ultimae et ultimae secundum diversos gradus seu conceptus eius. Et eodem modo procedit ratio in formis accidentalibus, nam ab una et eadem forma secundum rem, verbi gratia, albedine, sumitur differentia non ultima coloris, et ultima albedinis. Deinde, etiamsi daremus in composito substantiali esse plures formas, nulla esset differentia sumpta a tota aliqua forma. Finge enim animam rationalem in homine esse distinctam a sensitiva, etc., adhuc rationale non esset differentia sumpta a tota forma. Probatur, quia secundum illam formam homo haberet convenientiam cum angelis in intellectualitate; ergo ab illa forma sumeretur alia differentia prior; ergo differentia rationalitatis, prout est propria hominis, adhuc in eo casu non sumeretur ex tota forma, sed ex ultimo gradu eius; immo inter eam formam et alias necessario esset convenientia, vel in communi ratione formae substantia-

las otras almas realmente distintas; por lo tanto, se podrían derivar de ellas diferencias no últimas, según todas estas razones; no habría, por lo tanto, diferencia alguna que se tomase de la forma total; en efecto, por idénticas razones no puede haber en las formas accidentales ninguna de la cual en su integridad se tome una única diferencia, según confiesa Escoto.

6. *También las diferencias últimas.*— Por todo esto, se puede además probar que la división de Escoto es insuficiente. En efecto, dejando a un lado la diferencia que se dice tomada de toda la forma, ya que no hay ninguna, según demostré, confiesa el mismo Escoto que hay una diferencia última que se toma de la última realidad de la forma; por consiguiente, es necesario que admita otro género de diferencias que no se tomen ni de toda la forma ni de su última realidad, sino de la forma según una realidad común o superior, como pasará, por ejemplo, con la diferencia "sensitivo" en el hombre, si en él el alma sensitiva no se distingue realmente de la racional, o como pasará con la diferencia "color" en la blancura. Esta diferencia, por lo tanto, ni es última, como es evidente, ni es no última, según la explicación de Escoto, porque no se toma de la forma total, sino sólo de un determinado grado de su realidad; consiguientemente, la enumeración que Escoto hace de estas diferencias es insuficiente. Queda por preguntar si, en su opinión, estas diferencias que ni se toman de la forma total, ni son últimas, incluyen o no el ser intrínseca y quiditativamente. Porque si no lo incluyen éstas, se sigue que no hay en absoluto ninguna diferencia real que incluya el ser, cosa que él mismo niega, además de que resulta bastante absurda, porque, si ninguna diferencia es ser, no existen en las cosas diferencias reales, ni, consiguientemente, se constituyen mediante ellas las esencias reales, ni se distinguen esencialmente. Mas, si estas diferencias incluyen el ser, lo mismo hay que decir de las últimas diferencias, aunque no se tomen de toda la forma, sino de su último grado. Esta consecuencia se prueba, en primer lugar, porque las diferencias subalternas, por ejemplo, sensible, no se toman de toda la forma, sino de uno de sus grados reales, siendo esto suficiente para que incluyan el ser; con más razón bastará esto, por lo tanto, para que las últimas diferencias incluyan al ser. La ilación es evidente,

lis, vel in ratione animae et principii vitae respectu aliarum animarum realiter distinctarum; ergo secundum has omnes rationes possent ab illa sumi differentiae non ultimae; ergo nulla esset differentia quae sumeretur a tota forma; propter similes enim rationes in formis accidentalibus nulla esse potest a qua tota aliqua differentia unica sumatur, ut Scotus fatetur.

6. *Differentiae etiam infimae.*— Unde ulterius ostendi potest insufficientem esse Scoti divisionem. Omissa enim differentia, quae sumi dicitur a tota forma, quae revera nulla est, ut ostendi, Scotus ipse fatetur dari differentiam ultimam quae sumitur ab ultima realitate formae, ergo necesse est ut admittat aliud differentiarum genus, quae neque a tota forma, neque ab ultima realitate eius, sed a forma secundum aliquam communem seu superiorem realitatem sumatur, ut erit differentia sensitivi in homine, si in eo anima sensitiva non est realiter a rationali distincta, vel sicut differentia coloris in albedine. Talis ergo differentia, neque est ultima, ut per se constat, neque est non ultima, iuxta Scoti declarationem, quia non sumitur a tota forma, sed solum a quodam gradu realitatis eius; ergo insufficienter ab Scoto numerantur huiusmodi differentiae. Et quaerendum restat an iuxta illius opinionem hae differentiae, quae nec sumuntur a tota forma, nec sunt ultimae, includant intrinsece et quidditative ens, necne. Nam si illae non includunt ens sequitur nullas omnino esse differentias reales quae ens includant, quod et ipse negat, et per se est satis absurdum; quia, si nulla differentia est ens, nullae sunt in rebus differentiae reales, et consequenter nec per eas constituuntur essentiae reales, neque essentialiter distinguuntur. Si autem illae differentiae includunt ens, ergo idem dicendum est de ultimis differentiis, etiamsi non sumantur a tota forma, sed ab ultimo gradu eius. Probatur haec consequentia, primo, quia hae differentiae subalternae, verbi gratia, sensibile, non sumuntur a tota forma, sed a quodam gradu reali eius, et hoc satis est ut includant ens; ergo multo magis id sufficiet ut ultimae differentiae includant ens. Patet

porque dicha diferencia se toma de un grado más perfecto de la misma forma; por ejemplo, sensible y racional, dando por verdadera la sentencia de la unidad del alma en el hombre, son diferencias de las cuales ninguna se toma de la forma total, y sensible se toma de ella según un grado superior y menos perfecto; sin embargo, porque, aun considerada según dicho grado preciso, es ser verdadero y real, por ello dicha diferencia incluye el ser intrínseca y esencialmente, en cambio, racional se toma de la misma forma según un grado inferior real y más perfecto, y también la forma de que se toma, incluso según esta consideración, es real y verdadero ser; por consiguiente, con mucha mayor razón la diferencia real incluye íntima y esencialmente el ser. Además, no existe razón alguna mayor en pro de la una que de la otra, porque tan simple es el concepto de diferencia sensible como el concepto de diferencia racional; ninguno de ellos, en efecto, incluye formalmente al otro, ni lo contrario. Lo explico así, porque el mismo Escoto indica que la diferencia *racional* propiamente no se distingue de las demás por otra diferencia, sino por sí misma, puesto que, al mismo tiempo que es aquello por lo que otra cosa se distingue, es también diferente por sí misma, para no alargarnos hasta el infinito y convertir la misma diferencia en especie, como si constase de género y otra diferencia; ahora bien: todo esto se cumple de igual manera en la diferencia superior, o sea, *sensible*, que no consta a su vez de otra diferencia, ni es especie, sino que por sí misma se diferencia de la que se le oponga, en cuanto divide y contrae el género superior y constituye su propia especie subalterna; por consiguiente, ambas diferencias son de la misma naturaleza, y lo mismo pasa con todas las superiores. Si se objeta que estas diferencias subalternas son determinables por las últimas diferencias, esto, en primer lugar, nada tiene que ver para que aquéllas incluyan el ser con más razón que éstas; al contrario, según el raciocinio de Escoto antes expuesto, se sigue más bien que estas diferencias, en cuanto son determinables por las inferiores, no las incluyen, y en cuanto determinan a las superiores tampoco pueden incluir a éstas y que son, consecuentemente, tan simples como puedan serlo las diferencias últimas. Además, también

consequentia, quia talis differentia sumitur a perfectiori gradu illius formae; ut verbi gratia, sensibile et rationale, supposita vera sententia de unitate animae in homine, sunt differentiae, quarum neutra sumitur a tota forma, et sensibile sumitur ab illa secundum gradum superiorem minusque perfectum; tamen, quia forma etiam secundum illum praecisum gradum considerata realis est verumque ens, ideo differentia illa ens intrinsece et essentialiter includit; rationale autem sumitur ab eadem forma secundum inferiorem gradum realem magisque perfectum, et forma a qua sumitur, etiam secundum illam considerationem, est realis verumque ens; ergo multo maiori ratione realis differentia includit intime et essentialiter ens. Praeterea nulla est maior ratio de una quam de alia, nam tam simplex est conceptus differentiae sensibilis, sicut conceptus differentiae rationalis; neuter enim alterum includit formaliter, neque e contrario. Quod sic declaro, nam, ut ipse Scotus indicat, haec differentia, *rationale*, proprie non differt ab aliis per aliam differentiam, sed per se ipsam, quia, dum ipsa est quo aliud differt, simul etiam est se ipsa differens, ne in infinitum procedamus, ipsamque differentiam speciem faciamus, utpote ex genere et alia differentia constantem; sed totum hoc eodem modo procedit in differentia superiori, scilicet *sensibile*, quia etiam illa non constat alia differentia, neque est species, sed se ipsa differt ab alia sibi opposita, quatenus dividit et contrahit superius genus, et constituit suam propriam subalternam speciem; est ergo eadem ratio utriusque differentiae, et idem est de omnibus superioribus. Quod si dicas huiusmodi differentias subalternas esse determinabiles per differentias ultimas, hoc imprimis nil refert ut illae potius quam hae ens includant; immo, iuxta discursum Scoti supra factum, potius sequitur has differentias, prout determinabiles sunt per inferiores, non includere illas, et quatenus determinant superiores, etiam non posse ipsas superiores includere, et consequenter esse tam simplices, quantum esse possunt

las diferencias últimas, sobre todo en la opinión de Escoto, son determinables por las diferencias individuales; por consiguiente, también en esto les es aplicable el argumento.

7. *Igualmente las diferencias individuales.*— De aquí parece seguirse, finalmente, expresándonos en consecuencia con la opinión de Escoto, que las diferencias individuales son las únicas que deben llamarse últimas, por ser las únicas que se toman de la última realidad de la forma y que no se diferencian en modo alguno por otras, ni en cuanto son diferencias constitutivas —lo cual es común a todas las diferencias, según se dijo—, ni por diferencias que las contraigan a los inferiores, ya que no las tienen, según es propio de dichas diferencias individuales; pero tampoco habló Escoto de las diferencias últimas en este sentido, según se desprende de los lugares citados y de las razones aducidas, ni se puede afirmar de ellas que no incluyan el ser, por otras razones arriba expuestas, a saber, porque también éstas se toman de la materia o de la forma según la verdadera realidad de éstas. Además, porque el concepto de diferencia individual en sí no es más simple que el concepto de diferencia específica o genérica, aunque no sea tan común o susceptible de contracción, pues esto en nada atañe a la simplicidad del concepto, porque más bien las cosas superiores y más universales suelen ser más simples. Además, las razones que expondremos a propósito de los modos intrínsecos, tendrán también valor probativo respecto de estas diferencias individuales, puesto que, según diremos, la razón es la misma o proporcional.

8. *Los modos intrínsecos del ente implican la razón de ser.*— También respecto de los modos intrínsecos se demuestra la falsedad de la opinión de Escoto, primeramente, porque dichos modos o son positivos y reales, o no. Esto segundo ni lo afirma Escoto, ni es verdad, según contra algunos demostraré en la sección siguiente. ¿Cómo, en efecto, podrían constituir las diversas esencias de las cosas y la diferencia esencial entre ellas, si no fuesen modos reales y positivos? Si, pues, son tales, ¿cómo puede concebirse que no incluyan intrínseca y esencialmente al ser?, porque, según demostramos en la sección anterior, es ser intrínsecamente lo

differentiae ultimae. Et praeterea etiam differentiae ultimae, maxime secundum opinionem Scoti, sunt determinabiles per differentias individuales; ergo etiam in hoc est eadem ratio de illis.

7. *Item differentiae individuales.*— Unde videtur tandem sequi, consequenter loquendo iuxta opinionem Scoti, solas differentias individuales debere dici ultimas, nam illae solae sumuntur ex ultima realitate formae, et per alias nullo modo differunt, neque ut per differentias constituentes (quod commune est omnibus differentiis, ut dictum est), neque ut per differentias contrahentes ad inferiora, quia illas non habent, quod est proprium harum differentiarum individualium. Sed neque Scotus in hoc sensu est locutus de differentiis ultimis, ut patet ex locis citatis, et ex his quae adduximus, neque de illis dici potest quod ens non includant, propter alias rationes supra tactas, scilicet, quia etiam hae sumuntur a materia vel forma secundum veram realitatem earum. Item, quia conceptus differentiae individualis in se non est simplicior quam conceptus differentiae specificae vel genericae, etiam si non sit ita communis vel contrahibilis; hoc enim nihil refert ad simplicitatem conceptus, nam potius superiora et universaliora solent esse simpliciora. Et praeterea rationes quas de modis intrinsecis faciemus, de his etiam differentiis individualibus probabunt, nam ut ostendam, eadem est seu proportionalis earum ratio.

8. *Modi intrinseci entis rationem entis imbibunt.*— Iam igitur de modis intrinsecis falsa etiam ostenditur opinio Scoti. Primo, quia, vel illi modi sunt positivi et reales, vel non. Hoc secundum neque ab Scoto dicitur, neque est verum, ut contra aliquos ostendam, sectione sequenti; quomodo enim possent constituere varias rerum essentias, et essentiale discrimen inter illas, si non essent reales modi et positivi? Si autem huiusmodi sunt, quomodo mente concipi potest eos non includere intrinsece et essentialiter ens? Nam ut praecedenti sectione ostendimus, ens intrinsece est quod habet veram et realem essentiam; aut ergo

que tiene esencia verdadera y real. Ahora bien: o estos modos tienen una esencia real y, por ende, son ser intrínseca y esencialmente, o no la tienen, y en este caso no pueden constituir una esencia real, ni pueden añadir nada real para contraer un concepto superior y para constituir una determinada esencia y distinguirla de otras; y se confirma, porque si estos modos no son ente, no son nada, luego, en nada pueden contribuir a la constitución de las esencias reales. Algunos responden que no son entes *quod*, pero que son entes *quo*, o sea, un algo del ser y que, por lo mismo, ni son absoluta y unívocamente ser, según dice Escoto, ni son totalmente nada. Mas esta respuesta parece consistir sólo en palabras, porque el ser ente *quo* no es otra cosa que ser forma o acto real en una constitución o composición metafísica; empero no puede haber forma ninguna ni acto real de cosa alguna que no sea en sí mismo algo real, lo cual es ser en sí mismo ente real; por consiguiente, es contradictorio decir que algo es ser real *quo*, y no ser *quod*, ya que ese ser *quo* debe fundarse en el *quod* necesariamente. Y esto puede demostrarse por inducción en cualquier composición física. Pero existe la misma razón en la composición metafísica, porque también en ella se conciben la potencia y acto como constitutivos de la realidad íntegra o esencia; de donde, incluso considerados en sí mismos, deben concebirse necesariamente como poseedores de algo de realidad o de esencia al menos parcial; en otro caso, no podrían concebirse como aptos para constituir y completar la esencia real; esta razón puede aplicarse a todas las diferencias, tanto últimas como no últimas, genéricas, específicas o individuales.

9. En segundo lugar, pueden a su vez aplicarse aquí las razones expuestas a propósito de las diferencias, principalmente la de que una diferencia no última, es decir, subalterna, incluye el ser por el hecho de tomarse de la forma según algún grado de su realidad; pero también estos modos intrínsecos se toman de la forma o naturaleza según algún grado de su realidad; luego incluyen también al ser. Se explica la menor, porque el modo de perseidad en la sustancia se toma de la realidad de cualquier naturaleza sustancial, en cuanto conviene con las demás en la aptitud de subsistir, y, según esto, en las sustancias inmateriales dicho modo

hi modi habent aliquam realem essentiam, et ita intrinsece et essentialiter sunt ens; vel nullam habent, et sic nec possunt essentiam realem constituere, neque aliquid reale addere ad contrahendum superiorem conceptum et constituendam determinatam essentiam et distinguendam illam ab aliis. Et confirmatur, nam si hi modi non sunt ens, ergo nihil sunt; ergo nihil conferre possunt ad essentias reales constituendas. Respondent aliqui, hos modos non esse ens ut quod, tamen esse ens ut quo seu aliquid entis, et inde neque esse simpliciter et univoce ens, ut Scotus loquitur, neque omnino nihil. Sed haec responsio solum videtur in verbis consistere, quoniam esse ens ut quo nihil aliud est quam esse formam seu actum realem in metaphysica constitutione seu compositione; nulla autem potest esse forma vel actus realis alicuius, nisi in se sit aliquid reale, quod est esse in se ens reale; ergo repugnat dicere aliquid esse reale quo, et non ens ut quod, nam illud quo in huiusmodi quod necessario fundari debet. Quod in omni compositione physica inductione ostendi potest. Est autem eadem ratio in metaphysica compositione, quia etiam in illa potentia et actus concipiuntur ut constituentia integram realitatem seu essentiam; unde in se etiam considerata necessario concipi debent ut habentia aliquid realitatis seu essentiae saltem partialis; alias non possent concipi ut apta ad constituendum et complendum essentiam realem; et haec ratio applicari potest ad omnes differentias tam ultimas quam non ultimas genericas, specificas et individuales.

9. Secundo, possunt e contrario hic applicari rationes factae de differentiis, praesertim illa, quod differentia non ultima, id est subalterna, ideo includit ens, quia sumitur a forma secundum aliquem gradum realitatis eius; sed etiam hi modi intrinseci sumuntur a forma vel natura secundum aliquem gradum realitatis eius; ergo etiam includunt ens. Minor declaratur, nam in substantia modus per se sumitur ex realitate cuiuscumque naturae substantialis, quatenus cum aliis convenit in aptitudine subsistendi, et ita in substantiis immateriali-

se toma de la forma simple completa, según tal razón precisa; en cambio, en las materiales, de la forma metafísica completa, o sea, de la naturaleza íntegra y, consecuentemente, de la materia en cuanto contribuye por su parte a subsistir y de la forma en cuanto constituye absolutamente la naturaleza sustancial. Se apoya, pues, la primera consecuencia, en la paridad de razón, y porque, al igual que este modo intrínseco, que determina inmediatamente al ser, se concibe como algo simple por sí mismo y no como diferente de los demás por otro modo, lo mismo pasa con la diferencia, tanto subalterna como última, según se declaró.

10. *De la opinión de Escoto se deduce que el ser es género y el modo de ser verdadera diferencia. Refutación de la inepta respuesta de Escoto a la objeción.*— En tercer lugar, porque si el concepto de sustancia se resuelve en el concepto de ser y en el concepto de un modo completamente distinto del ser, que lo contrae y no lo incluye, nada puede faltarle a este modo para ser una verdadera diferencia, ni al ente para ser género, principalmente dando por supuesto Escoto que el ser es unívoco. La consecuencia respecto de la primera parte se prueba, porque el concepto de diferencia sólo exige que contraiga esencialmente un predicado superior unívoco y quiditativo, sin incluirlo, sino constituyendo con él un grado esencial haciendo el oficio de forma, de donde le viene que se predique —como se dice— *in quale quid*, y que sea, consecuentemente, lo que le haga diferenciarse de los demás; y todas estas cosas, según la doctrina de Escoto, convienen a los modos que contraen el ser. En cuanto a la segunda parte, la consecuencia se prueba porque al concepto de género sólo pertenece el ser predicado unívoco y quiditativo, o *in quid*, sin expresar toda la quididad hasta su último grado —por eso suele decirse que se predica *in quid* incompletamente—, y el que sea susceptible de ser contraído y determinado mediante diferencias esencialmente distintas, de donde le viene el predicarse de muchos esencialmente diferentes; y todo esto es aplicable al ser según los principios de Escoto. Por eso, adoptando una actitud contraria, Aristóteles, en el lib. III de la *Metafís.*, texto 10, prueba que el ente no puede ser género precisamente porque se incluye esencialmente en todas las diferencias y

bus ille modus sumitur ex tota forma simplici secundum eam praecisam rationem; in materialibus vero ex tota forma metaphysica seu natura integra, et consequenter ex materia, quatenus ex parte sua confert ad subsistendum, et ex forma, quatenus absolute constituit substantialem naturam. Tenet ergo prima consequentia a paritate rationis; et quia, sicut hic modus intrinsecus immediate determinans ens concipitur ut quid simplex se ipso et non per alium modum differens ab aliis, ita etiam differentia tam subalterna quam ultima, ut declaratum est.

10. *Ens esse genus, et modum entis veram differentiam, infertur ex Scoti opinione.— Responsio Scoti ad illatum inconveniens refutatur.*— Tertio, quia, si conceptus substantiae resolvitur in conceptum entis, et conceptum modi omnino condistincti ab ente, et contrahentem, et non includentem ipsum, nihil deesse potest huic modo quominus vera differentia sit, neque enti quominus genus sit, praesertim cum Scotus supponat ens esse univocum. Sequela quoad priorem partem probatur, quia de ratione differentiae nihil aliud est, nisi quod essentialiter contrahat superius praedicatum univocum et quidditativum, non includendo ipsum et cum illo constituendo gradum essentialem aliquem per modum formae eius, ex quo habet quod praedicetur (ut aiunt) in quale quid, et consequenter quod faciat differre ab aliis; haec autem omnia conveniunt modis contrahentibus ens iuxta doctrinam Scoti. Quoad alteram vero partem probatur sequela, quia de ratione generis solum est quod sit praedicatum univocum et quidditativum seu in quid, non exprimens totam quidditatem usque ad ultimum gradum (propter quod dici solet praedicari in quid incomplete), et quod sit aptum contrahi et determinari per differentias essentialiter distinctas, ex quo habet quod de pluribus essentialiter differentibus praedicetur; sed hoc totum convenit enti iuxta principia Scoti. Unde e contrario Aristoteles, III Metaph., text. 10, inde probat ens non posse esse genus, quia

modos con que se contrae, lo cual está en contradicción con el género, según prueba el mismo Aristóteles en el lib. VI de los *Tópicos*, c. 3. Escoto responde que el ente no es género porque, aunque no se incluya en todas las diferencias, se incluye al menos en algunas, a saber, en las diferencias no últimas que se toman de la forma completa. Respecto de esto, hemos comenzado por probar que se apoya en un falso supuesto, porque no existen ningunas diferencias que se tomen de la forma completa, en el sentido propugnado por Escoto, es decir, que se tomen de la forma completa en su totalidad, por así decirlo, y no según un grado o concepto preciso. Por otra parte, no es convincente, porque ¿qué importa que el ente se incluya en ciertas diferencias últimas y remotas para que no sea género respecto de la sustancia y del accidente en que se divide próxima y unívocamente mediante diferencias propias, ajenas a su concepto? Según la opinión de Escoto, habría que llegar con más razón a la sentencia contraria: que esas diferencias no últimas, tal como son excogitadas por él, no son propiamente diferencias, sino ciertas especies de ser, puesto que son resolubles en el concepto de ser quiditativo y unívoco en ellas, y en una diferencia última que no incluya el ser; nada falta, pues, allí para constituir y componer una especie.

11. En cuarto lugar, estos modos intrínsecos son desiguales en perfección entitativa, luego son seres. El antecedente es evidente, porque la sustancia es más perfecta que el accidente y no por razón de aquello en que convienen; por lo tanto, lo será por razón de aquello en que se diferencian; luego lo será por razón de su propio modo intrínseco. Y esto es evidente de por sí; en efecto, la sustancia es más perfecta precisamente porque existe en sí, y, en cambio, el accidente existe en otro; por consiguiente, el modo mismo de la perseidad es más perfecto que el modo de existir en otro; luego ambos tienen una determinada perfección; por ende, también entidad, porque la perfección no puede concebirse sin entidad real, puesto que, o son lo mismo, o la perfección supone la entidad y es propiedad de ella. Puede, por lo tanto, estructurarse un nuevo argumento o confirmación; en efecto, en estos modos —y dígase lo mismo de todas las diferencias— se cumplen los atributos del ser; efectivamente: son algo y no

in omnibus differentiis et modis quibus contrahitur, essentialiter includitur, quod repugnat generi, ut idem Aristoteles probat, VI Topic., c. 3. Respondet Scotus, ens non esse genus, quia licet non in omnibus, saltem in aliquibus differentiis includitur, scilicet in differentiis non ultimis, quae sumuntur a tota forma. Sed hoc imprimis ostensum est supponere falsum, quia nullae sunt differentiae quae sumantur a tota forma in sensu ab Scoto intento, id est, quae sumantur a tota forma totaliter (ut sic dicam) et non secundum aliquem praecisum gradum seu conceptum. Et deinde non satisfacit, nam quid refert quod ens includatur in quibusdam ultimis et remotis differentiis ut non sit genus respectu substantiae et accidentis, in quae proxime et univoce dividitur per differentias proprias et extra sui rationem? Immo e contrario iuxta Scoti sententiam inferendum esset illas differentias non ultimas, prout ab ipso finguntur, non esse proprias differentias, sed quasdam species entis; nam resolubiles sunt in conceptum entis quidditativum et univocum ipsis, et in aliquam differentiam ultimam, quae non includat ens; nihil ergo ibi deerit ad constitutionem et compositionem speciei.

11. Quarto, hi modi intrinseci sunt inaequales in perfectione entitativa; ergo sunt entia. Antecedens patet, quia substantia est perfectior accidente, et non ratione eius in quo conveniunt; ergo ratione eius in quo differunt; ergo ratione sui proprii modi intrinseci. Quod etiam per se notum est; ideo enim substantia perfectior est, quia est per se, accidens vero in alio; ergo ipse modus per se essendi perfectior est modo existendi in alio; ergo uterque habet aliquam perfectionem; ergo entitatem, nam perfectio sine entitate reali concipi non potest; aut enim sunt idem, aut perfectio supponit entitatem et est proprietas eius. Unde novum argumentum vel confirmatio confici potest; nam in his modis (et idem est de omnibus differentiis) reperiuntur passiones entis; sunt enim aliquid, nec enim

meramente nada; son uno, pues cada modo es indiviso en sí y distinto de cualquier otro; y buenos, por tener su perfección y apetibilidad definida; y verdaderos, pues no son ficticios y son de suyo inteligibles. Finalmente, el modo por el que se constituye la sustancia debe ser en cierta manera sustancia, puesto que, como dijo Aristóteles en el lib. I de la *Física*, c. 6, la sustancia no se constituye de no sustancias, pudiendo decirse lo mismo proporcionalmente respecto del modo de accidente; ahora bien: lo que es sustancia es también ser; luego.

12. *Explicación de una sentencia que podría suponerse como de Escoto.*— Puede haber alguien que tome pie de aquí para explicar la sentencia de Escoto, o mejor para proponer otra nueva. En efecto, la diferencia o modo constitutivo de la sustancia no es sustancia completa, sino incompleta; por esta razón, pues, la sustancia —lo más general del predicamento sustancia— puede tener diferencias en que no se incluya, pues solamente el género es sustancia completa; en cambio, la diferencia es sólo sustancia incompleta; así, pues, conforme a esto, puede decirse que el ente que se determina al ser de la sustancia, de la cantidad y de los otros géneros que se encuentran en los compartimentos estancos de los predicamentos, es sólo el ente completo, y que no se incluye, por lo mismo, en los modos intrínsecos por los que se determina, es más, ni siquiera en las diferencias que son también entes incompletos. En este sentido, todos los argumentos propuestos carecen de valor contra esta sentencia, porque no se niega que los modos y diferencias sean ser hasta cierto punto, sino sólo que sean entes completos, en lo que no hay ningún absurdo.

13. *Se demuestra que esto es ajeno al pensamiento de Escoto y falso.*— Esta explicación, empero, ni está de acuerdo con el pensamiento de Escoto, ni es verdadera en sí. Lo primero es evidente, por negar especialmente Escoto que el ente se incluya en las últimas diferencias, concediendo, en cambio, que se incluye en las no últimas; no se refiere, pues, al ente completo, porque ninguna diferencia es ente completo de este modo. Además, Escoto habla del concepto universalísimo de ser real, que puede obtener nuestra mente por abstracción, según consta manifiestamente de los lugares citados; mas el ser completo según se acaba de explicar, no es el concepto universalísimo de ser, pues poseyendo los entes incompletos alguna entidad, tienen alguna semejanza real con los entes completos; puede, por lo tanto, pensarse un concepto de ser más universal, que, según la razón, prescinda de estos dos. El que tal sentencia sea falsa en sí, se demuestra por tres razones. La primera es sólo *ad hominem*, admitida la sentencia de Escoto sobre la univocidad del ser. En efecto, en este caso se desprende con mayor evidencia, según la explicación anterior, que el ente completo es un género común a los diez predicamentos, porque tienen diferencias reales que caen fuera de su razón, con todos los demás requisitos que se requieren para la esencia del género, según se ve aplicando el argumento arriba propuesto.

14. La segunda razón está en que el ser tomado con la máxima universalidad en cuanto transcendental y objeto de la metafísica o del entendimiento, abstrae de completo e incompleto, pues todas estas cosas, según se desprende de la forma de explicarlas, son algo que se añade al ser en cuanto ser, en orden a la precisión o expresión de nuestros conceptos. Al menos, no hay duda de que pueda ser significado y concebido el ser con esta generalidad, según decía poco antes; y en este sentido hablamos del ser ahora, pues precisamente en cuanto es tal constituye el objeto de la metafísica; por consiguiente, el ser así entendido se incluye intrínsecamente en las diferencias y modos intrínsecos. Y si por ventura algunos de los partidarios de la sentencia propuesta dicen que ellos no hablan de esta clase de ser, sino del ente completo, comienzan por salirse del problema de que ahora tratamos. Además, no evaden la dificultad que es el principal intento en la explicación de esta sentencia, a saber, cómo desciende el ente a sus inferiores; porque, aunque digan que el ente completo se contrae a la sustancia por un modo que ni es ser completo, ni simplemente nada, sino un ser incompleto, les falta por explicar cómo y por qué el ente comunísimo se determina al ser del ente completo e incompleto; porque yo pregunto respecto de lo que el ser completo añada al ente, si es que incluye al ser tomado en toda su generalidad; porque si no lo incluye, será nada, y entrarán en vigor todos los argumentos propuestos; mas si lo incluye, resultará que la diferencia o modo que lo contrae o

sunt nihil; et unum, nam unusquisque modus est in se divisus et distinctus a quolibet alio; et bonum, quia habent suam definitam perfectionem et appetibilitatem; et verum, quia non sunt conficti et per se intelligibiles sunt. Tandem modus quo constituitur substantia, aliquo modo substantia esse debet; nam, ut dixit Aristoteles, I Phys., c. 6, substantia non constituitur ex non substantiis, et idem proportionaliter est de modo accidentis; sed quod est substantia, est etiam ens; ergo.

12. *Sententiae Scoti, quae fingi posset, explicatio.*— Hinc vero sumere potest aliquis occasionem ad explicandam sententiam Scoti, vel certe novam aliam introducendam. Differentia enim seu modus constituens substantiam non est substantia completa, sed incompleta; hac enim ratione substantia, quae est generalissimum praedicamenti substantiae, habere potest differentias in quibus non includatur, quia genus illud tantum est substantia completa, differentia autem est solum incompleta substantia; ad hunc ergo modum dici potest ens quod determinatur ad esse substantiae, quantitatis, et aliorum quae in rectis lineis praedicamentorum ponuntur, solum esse ens completum, et ideo non includi in modis intrinsecis quibus determinatur, immo neque in differentiis quae etiam sunt incompleta entia; et in hoc sensu omnes rationes factae non procedunt contra hanc sententiam, quia non negatur differentias et modos esse aliquo modo entia, sed solum esse entia completa, quod nullam habet absurditatem.

13. *Aliena ab Scoti mente et falsa ostenditur.*— Sed haec expositio neque est ad mentem Scoti, neque in se vera est. Primum patet, quia Scotus specialiter negat ens includi in differentiis ultimis, in non ultimis autem concedit includi; non loquitur ergo de ente completo, quia hoc modo nulla differentia est completum ens. Deinde Scotus loquitur de universalissimo conceptu entis realis, quem mens nostra potest abstrahere, ut manifeste constat ex citatis locis; ens autem completum praedicto modo explicatum non est universalissimus conceptus entis nam, cum entia incompleta aliquid entitatis habeant, convenientiam aliquam realem habent cum entibus completis; ergo concipi potest ratio entis universalior, quae secundum rationem ab his praescindat. Quod autem illa sententia in se falsa sit, tribus rationibus ostenditur. Prima est tantum ad hominem, supposita sententia Scoti, quod ens sit univocum; tunc enim evidentius sequitur iuxta praedictam interpretationem ens completum esse unum genus commune ad decem praedicamenta, quia habet differentias reales extra sui rationem, et omnia alia requisita ad rationem generis, ut patet applicando rationem supra factam.

14. Secunda ratio est, quia ens communissime sumptum, ut est transcendens, et obiectum metaphysicae vel intellectus, abstrahit a completo et incompleto; nam haec omnia, ut ex modo significandi patet, se habent per additionem ad ens in quantum ens, in ordine ad praecisionem vel expressionem nostrorum conceptuum. Et saltem dubium non est quin possit ens in hac generalitate significari et concipi, ut paulo antea dicebam; sic autem nunc nos loquimur de ente, quia ut sic est obiectum metaphysicae; ergo huiusmodi ens intrinsece includitur in differentiis et modis intrinsecis. Quod si fortasse auctores praedictae sententiae dicant se non loqui de huiusmodi ente, sed de ente completo, imprimis non loquuntur ad rem de qua nunc agimus. Deinde non effugiunt difficultatem quae in tota hac sententia praecipue declarari intenditur, scilicet, quomodo ens ad inferiora descendat; nam, licet dicant ens completum contrahi ad substantiam per quemdam modum, qui nec est ens completum nec omnino nihil, sed incompletum ens, restat illis explicandum quomodo et per quid ens communissimum determinetur ad esse entis completi vel incompleti. Nam de eo quod addit ens completum supra ens, inquiram an includat ens communissime sumptum; nam, si non includit, erit nihil, et procedent omnia argumenta facta; si autem includit, ergo differentia seu

divide incluye al mismo dividido. Por lo tanto, sólo quedará por preguntar referente a dicho modo, en qué se distingue del mismo ente común que incluye en sí mismo, y en qué se diferencia de los otros entes, viniendo a encallar así esta explicación en las mismas dificultades que Escoto pretende evitar.

15. La tercera razón y la más apropiada consiste en que el concepto de ente completo, común a los diez predicamentos en cuanto se constituyen en sus compartimentos estancos y no común a otras cosas, es imposible, porque las sustancias incompletas, que no se ponen directamente en el predicamento de la sustancia, son entes más perfectos que los accidentes que se ponen directamente en el predicamento de los accidentes. Esto es claro, bien consideremos las sustancias incompletas físicamente o bien metafísicamente, porque la materia prima es más perfecta y tiene más entidad que la cantidad, y la forma sustancial más que la cualidad. Del mismo modo, la racionalidad, en cuanto es diferencia sustancial, es algo más perfecto que cualquier accidente; luego el ser, en cuanto es común a la sustancia y al accidente, es mucho más común a las sustancias incompletas y a todo aquello, consecuentemente, que incluye por cualquier motivo la entidad, por ser ésta la única semejanza que puede tenerse en cuenta entre la sustancia y el accidente; de donde el concepto de ente completo, si es el concepto de un ente que sea esencialmente uno, sólo puede ser el concepto de sustancia.

Solución del problema

16. Hay que afirmar, pues, que el ser, en cuanto ser, se incluye intrínsecamente en todo ser, y en cualquier concepto de diferencia positiva o modo del ser real. Así lo enseña Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 25, y en la q. 31 *De Verit.*, a. 1, y lo indica en el *Quodl.* II, a. 3, y en I, q. 3, a. 4; q. 4, a. 3, ad 1; q. 5., a. 1, y lo profesan los tomistas: Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 1; Soncinas, V *Metaph.*, q. 14; Soto, en los *Antepraed.*, c. 4. Lo mismo defiende Fonseca, IV *Metaph.*, q. 4: c. 2, q. 3, y está tomada de Aristóteles III de la *Metafís.*, texto 10, al que cité antes. Si se tiene en cuenta lo que se dijo contra Escoto, se prueba suficientemente por inducción, porque si nos referimos físicamente a las cosas, la razón de ser se incluye en todas las sustancias y en todas sus partes, y en todos los accidentes y en todos los modos positivos reales; porque todas estas cosas tienen de alguna manera verdadera esencia, es decir, no ficticia ni imaginaria, sino real, apta para existir fuera de la nada. Y si las cosas se consideran metafísicamente, el ser se incluye en todos los géneros y especies e individuos sin discusión, y hemos demostrado que también se incluye en las diferencias y en los modos positivos intrínsecos, y fuera de éstos nada más hay en las cosas.

17. *Respuesta a una objeción.*— Se puede argüir que, además de esto, están los atributos del ser, de los que no se dijo nada. Respuesta: respecto de estos atributos se puso en tela de juicio si significaban algo positivo realmente distinto del ser, o sólo negativo, o un ente de razón. Si se da por verdadero esto último hay que afirmar, consecuentemente, que dichos atributos no incluyen formalmente al ser, sin que esto vaya contra la conclusión, porque tales atributos no expresan formalmente diferencias o modos que determinen o afecten realmente al ser. Mas si la sentencia verdadera es la primera, hay que afirmar en consecuencia que estos atributos, en su concepto formal, incluyen el ser por las mismas razones arriba aducidas, y que los tales atributos están contenidos en la enumeración hecha, porque expresan modos reales del ser, a él adecuados y con él convertibles; para la siguiente disputación reservamos el tratar cuál de estas opiniones es la verdadera. Por otra parte, ya se insinuó también el argumento de más valor respecto de la conclusión, derivado de la razón de ser antes explicada, que consiste en poseer esencia real, en lo cual no se incluye que dicha esencia sea perfecta o imperfecta, total o parcial, sino únicamente que sea real; esto se ha de incluir por fuerza en todas las cosas y modos o diferencias reales. También es general el argumento *a posteriori*, por darse siempre en todas estas cosas algún efecto, o cuasi efecto real, que resulta incomprensible si no incluye algo de entidad, porque constituyen, completan o integran y distinguen el ser real, de suerte que incluso

modus contrahens vel dividens includit ipsummet divisum. Unde de illo modo restabit inquirendum per quid distinguatur ab ipso ente in communi, quod in se includit, et per quid differat ab aliis entibus, et ita incidet haec explicatio in difficultates quas Scotus vitare intendit.

15. Tertia ratio et maxime propria est, quia ille conceptus entis completi communis decem praedicamentis, prout in rectis lineis constituuntur, et non aliis rebus, est impossibilis, quia perfectiora entia sunt incompletae substantiae, quae non ponuntur directe in praedicamento substantiae, quam accidentia, quae ponuntur directe in praedicamento accidentis. Quod patet, sive consideremus physice substantias incompletas sive metaphysice, nam materia prima perfectior est, magisque habet de entitate quam quantitas, et forma substantialis magis quam qualitas. Similier rationalitas, prout est differentia substantialis, perfectius quid est quam quodlibet accidens; ergo ens prout est commune ad substantiam et accidentia multo magis commune est ad substantias incompletas, et consequenter ad omne id, quod quacumque ratione entitatem includit, nam haec sola convenientia considerari potest inter substantiam et accidens. Unde conceptus ille entis completi, si sit conceptus entis quod sit per se unum, tantum esse potest conceptus substantiae.

Quaestionis resolutio

16. Dicendum est ergo ens, in quantum ens, intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis. Ita docet D. Thomas, I cont. Gen., c. 25, et q. 31 de Verit., a. 1, et indicat Quodl. II, a. 3, et I, q. 3, a. 4, q. 4, a. 3, ad 1, q. 5, a. 1, et docent thomistae, Caiet., de Ente et essentia, c. 1; Soncin., V Metaph., q. 14; Soto, in Antepraed. c. 4. Idem tenet Fonsec., IV Metaph., q. 4, c. 2, q. 3, et sumitur ex Aristotele, III Metaph., text. 10, quem supra citavi. Et suppositis iis quae contra Scotum dicta sunt, sufficienter probatur inductione, quia, si loquamur physice de rebus, ratio entis includitur in omnibus substantiis et omnibus partibus earum, et in omnibus accidentibus et in omnibus modis positivis realibus; nam omnia haec habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil. Si autem metaphysice res considerentur, ens includitur in omnibus generibus et speciebus et individuis absque controversia, et ostensum a nobis est includi etiam in differentiis et in modis positivis intrinsecis; sed praeter haec nihil est in rebus.

17. *Obiectioni respondetur.*— Dices passiones entis esse praeter haec omnia, de quibus nihil dictum est. Respondetur: de his passionibus in controversia positum est, an formaliter dicant aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente vel solum negativum aut ens rationis. Si hoc ergo posterius verum est, consequenter dicendum est passiones illas formaliter non includere ens, neque hoc esse contra conclusionem, quia illae passiones formaliter non dicunt differentias aut modos realiter determinantes aut afficientes ens. Si autem prior sententia vera est, consequenter asserendum est has passiones in formali conceptu suo includere ens propter easdem rationes supra adductas et contineri has passiones sub enumeratione facta, quia dicunt modos reales entis illi adaequatos seu convertibiles cum ipso; quae autem harum opinionum verior sit, sequenti disputatione tractabitur. Ratio autem aptior [1] conclusionis iam etiam tacta est, et sumitur ex ratione entis supra explicata, quae est habere essentiam realem, in quo non includitur quod illa essentia sit perfecta vel imperfecta, integra vel partialis, sed solum quod realis sit; hoc autem necesse est includi in omnibus rebus et modis seu differentiis realibus. A posteriori autem generalis etiam ratio est, quia in his omnibus reperitur semper aliquis effectus seu quasi effectus realis, quod non potest intelligi sine inclusione alicuius

[1] Algunas ediciones ponen *a priori*, lección que creemos igualmente admisible. La contraposición de *a posteriori* que se encuentra líneas más abajo incluso la hace más probable. (N. de los EE.)

el modo mismo —por el cual, a nuestra manera de entender, el ente común se contrae a Dios, o sea, al ente increado— se concibe como un constitutivo de tal ser; luego no puede concebirse, si no es bajo la razón de alguna entidad. Además, estas diferencias o modos suelen ser raíces de propiedades o acciones reales. Por consiguiente.

18. Al primer fundamento de Escoto se responde que una diferencia, aunque sea última, puede distinguirse de otra, por más que convenga con ella en la razón común de ser, como defienden todos respecto de los primeros géneros comunísimos, de los cuales, por esto mismo, no tanto se dice que se diferencian cuanto que son primariamente diversos, porque, de lo contrario, no serían los géneros supremos, sino que estarían contenidos bajo otro género superior, sobre todo admitida la univocidad del ser, como hace Escoto; en la sección siguiente se explicará en qué sentido se ha de entender esto. A lo segundo se responde, en primer lugar, que no es necesaria tal proporción entre la composición física y la metafísica, porque, si no, del mismo modo que es verdad respecto de toda forma que no incluye nada de materia, y de la materia que no incluye forma ninguna, igualmente tendría que exigirse de todo género o concepto determinable que no incluya diferencia alguna y, al revés, de toda diferencia que no incluya al ser, que es el primer determinable. Decimos, en segundo lugar, que puede defenderse dicha proporción entre las composiciones metafísica y física, mientras nos limitemos a ellas, dando por sentado que ni el género incluye a la diferencia, ni la diferencia al género, al igual que ni la materia a la forma, ni la forma a la materia; mas si, resolviendo la composición metafísica, se llega a los conceptos simples no compuestos de género y diferencia, en éstos no hay que guardar ya, respecto de los predicados superiores trascendentes, la referida proporción, puesto que en ellos no se da ese modo de determinación, sino otro que se explicará.

entitatis; nam constituunt, complent aut integrant ac distinguunt ens reale, adeo ut etiam ille modus, quo nostro more intelligendi determinatur ens in communi ad Deum seu ens increatum, concipiatur tamquam constituens tale ens: unde non potest concipi nisi sub ratione alicuius entitatis. Item huiusmodi differentiae vel modi solent esse radices proprietatum vel actionum realium; ergo.

18. Ad primum Scoti fundamentum respondetur unam differentiam quantumvis ultimam posse esse diversam ab alia, etiamsi cum illa in communi entis ratione conveniat, sicut de primis generibus generalissimis omnes docent, quae propterea non proprie differre, sed primo diversa esse dicuntur, quia alias non essent suprema genera, sed sub alio superiori contenta, praesertim posita univocatione entis, quam Scotus ponit; quo modo autem hoc intelligendum sit, in sequenti sectione declarabitur. Ad secundum respondetur, imprimis non esse necessariam illam proportionem inter compositionem physicam et metaphysicam, alioqui, sicut de omni forma verum est nihil includere materiae, et de materia, nullam includere formam, ita de omni genere seu conceptu determinabili verificandum esset quod nullam includat differentiam, et e contrario de omni differentia quod non includant ens, quod est primum determinabile. Secundo dicitur illam proportionem servari posse inter compositionem metaphysicam et physicam quamdiu in eis sistitur, et tenet in hoc, quod nec genus differentiam, nec differentia genus includit, sicut nec materia formam, nec forma materiam; si autem resolvendo metaphysicam compositionem pervenitur ad simplices conceptus non compositos ex genere et differentia, iam in illis respectu praedicatorum superiorum transcendentium non oportet servari praedictam proportionem, quia in eis iam non reperitur ille determinationis modus, sed alius iam explicandus.

SECCION VI

Modalidad de la contracción o determinación del ente en cuanto ente a sus inferiores

1. *Dificultad del problema.*— Aquí radica la principal dificultad, causa de que Escoto, Cayetano y otros se inclinasen por sentencias completamente opuestas; los unos negando el concepto preciso y abstracto de ser, de manera que no sea necesaria su contracción o determinación, por resultar ésta incomprensible de modo alguno aceptable, ya que ni puede realizarse por medio del no ser, según se demostró en la sección precedente, ni tampoco por medio de ente alguno, ya que, de lo contrario, habría que suponer realizada en dicho ente la determinación y entraríamos en un proceso al infinito. Mas esta sentencia, si se la entiende respecto de la abstracción según la realidad, o sea, fundada en alguna distinción real, es verdadera y resulta aceptable desde este punto de vista; en cambio, si se la entiende de la abstracción sólo según razón, no es verdadera, como demostramos, debiendo, por lo mismo, explicarse también según la razón cómo se realiza esta contracción o determinación. Otros, por lo mismo, de tal manera prescinden y abstraen el concepto de ser, que piensan que ha de determinarse y contraerse por algo que no sea intrínsecamente ser, tal como discurre Escoto, que entendió dicha precisión no sólo según la razón, sino también según la realidad; no obstante, sufrió una doble equivocación, según probé: primero, al establecer dicho modo de abstracción y precisión real; segundo, al fingir, una vez supuesta ésta, unos modos o diferencias positivas reales, que no son entes.

2. *Si no se admite el concepto preciso de ser, no es necesaria contracción alguna del mismo.*— En otro sentido apoya esta opinión Soncinas, IV *Metaph.*, q. 1, ad 2; q. 19, ad 7, y en el lib. V, q. 14, cuando dice que el modo constitutivo de la sustancia y consecuentemente determinativo del ser a la misma es solamente negación, o ente de razón. Por eso, dice, aunque el ser se incluye quiditativamente en la sustancia, no se incluye, sin embargo, en aquello por lo que se contrae al

SECTIO VI

Quomodo ens in quantum ens ad inferiora contrahatur seu determinetur

1. *Difficultas quaestionis.*— Haec est potissima difficultas, ob quam Scotus, Caietanus et alii in sententias extreme oppositas declinarunt; alii negando conceptum entis praecisum et abstractum, ut nulla sit necessaria eius contractio vel determinatio, quia haec nullo convenienti modo intelligi potest; quia nec fieri potest per non ens, ut ostensum est sectione praecedenti, neque etiam per aliquod ens, alioqui in illo ente supponetur iam facta determinatio, et procedetur in infinitum. Sed haec sententia, si intelligatur de abstractione secundum rem seu fundata in distinctione aliqua ex natura rei, vera est, et quoad hoc satisfacit; si vero intelligatur de abstractione secundum rationem tantum, non est vera, ut ostendimus, et ideo etiam secundum rationem explicare oportet quomodo haec contractio seu determinatio fiat. Alii ergo ita praescindunt et abstrahunt conceptum entis, ut contrahi et determinari existiment per aliquid quod intrinsece non sit ens, quomodo philosophatur Scotus, qui non solum secundum rationem, sed etiam ex natura rei huiusmodi praecisionem excogitavit; tamen in duobus deceptus est, ut probavi: primo, ponendo talem modum abstractionis et praecisionis realis; secundo, supposita illa, fingendo modos seu differentias positivas reales, quae entia non sint.

2. *Non admisso conceptu praeciso entis, nulla contractio ipsius necessaria.*— Aliter vero favet huic parti Soncin., IV Metaph., q. 1, ad 2, et q. 19, ad 7, et lib. V, q. 14, dum ait modum constituentem substantiam, et consequenter determinantem ens ad illam, esse tantum negationem vel ens rationis. Unde (inquit), licet ens includatur quidditative in substantia, non tamen in eo per quod contrahitur ad conceptum sub-

concepto de sustancia, porque no se trata más que de una negación que designamos con la expresión "por sí". Pero no acabo de ver qué es lo que llevó a Soncinas a esta opinión, dado que él no admite un concepto objetivo de ser que prescinda de los miembros de la disyunción *sustancia o accidente,* porque, si no prescinde de éstos, no necesita en modo alguno quien le contraiga, sino que con la sola supresión de uno de ambos miembros queda el otro determinado; ahora bien, el que queda no puede constituirse intrínsecamente por la sola supresión del otro miembro, sino por lo que intrínsecamente es. ¿Cómo, en efecto, puede entenderse que la sustancia se constituya en la razón de sustancia, que es la más perfecta, por la negación solamente o por un ente de razón? Por eso, casi todos los argumentos con que probamos contra Escoto que los modos del ser incluían el ser, valen contra esta opinión, a saber, que la sustancia sólo puede componerse o constituirse de sustancias. Además, en otra hipótesis, también sería una negación el modo con que el ente se determina al ser increado. Asimismo el concepto de sustancia sería formalmente privativo o inventado por la razón, pero no real, puesto que se afirma que es algo negativo o ente de razón aquello que formalmente le constituye. En otro caso, finalmente, también el accidente tendría *a fortiori* que constituirse mediante una negación, puesto que es menos perfecto que la sustancia; estaremos, por lo tanto, en un círculo, porque la sustancia se constituirá por la negación de inhesión, y el accidente por la negación de perseidad, cosa que resulta difícilmente comprensible. Por todo ello, aunque a veces expliquemos estas cosas simples valiéndonos de negaciones, sin embargo una mente que proceda rectamente se da cuenta de que esas mismas cosas reales no están constituídas por negaciones; por ejemplo, explicamos la diferencia del bruto por medio de la irracionalidad, sin que, por ello, pensemos que está constituido por una negación; del mismo modo, por una negación explicamos la infinidad de Dios, la cual pensamos legítimamente que consiste en una perfección suma y positiva; así, pues, de esta manera, aunque expliquemos algunas veces que la sustancia existe en sí misma por la negación de inhesión en otro, concebimos, sin embargo, en nuestra mente que no está formalmente constituida por dicha negación, sino por una perfección positiva, en virtud de la cual

stantiae, quia id solum est quaedam negatio, quam circunscribimus hac voce *per se.* Sed non video quid Soncinatem in eam sententiam induxerit, cum ipse non ponat conceptum obiectivum entis praecisum ab hoc disiuncto *substantia vel accidens,* quia, si ab his non abstrahit, nullo modo contrahente indiget, sed sola ablatione alterius membri alterum determinatum relinquitur; id autem quod relinquitur non potest intrinsece constitui per solam ablationem alterius membri, sed per id quod intrinsece est. Qua enim ratione intelligi potest substantia constitui in ratione substantiae, quae perfectissima est, per solam negationem aut per ens rationis? Unde omnia fere argumenta quibus contra Scotum probavimus modum entis includere ens, procedunt contra hanc sententiam, scilicet, quia substantia non nisi ex substantiis coalescere vel constitui potest. Item, quia alias etiam modus quo determinatur ens ad ens increatum, esset negatio. Praeterea conceptus substantiae de formali esset privativus aut per rationem confictus, et non realis; quia id per quod formaliter constituitur dicitur esse negativum seu ens rationis. Denique alias etiam accidens per negationem a fortiori constitueretur, cum sit minus perfectum quam substantia; erit ergo quidam circulus, quia substantia constituetur per negationem inhaerentiae, accidens vero per negationem perseitatis, quod vix est intelligibile. Quocirca, quamvis haec simplicia interdum a nobis per negationes explicentur, tamen mens recta concipit res ipsas reales non constitui negationibus; sic differentiam bruti per irrationale explicamus, quod non propterea concipimus negatione constitui; similiter infinitatem Dei negatione declaramus, quam in summa quadam et positiva perfectione consistere recte concipimus; sic ergo, quamvis substantiam per se esse interdum explicemus per negationem inhaerendi in alio, tamen mente concipimus non per eam negationem formaliter constitui, sed per positivam perfectionem, qua intelligitur formalem vim habere, ut sit per se

se la entiende dotada de capacidad formal para existir por sí, sin sujeto de inhesión; igualmente comprendemos, por otra parte, que existe en el accidente una naturaleza positiva que exige la inhesión en otro para poder existir.

3. *La sustancia y el accidente están constituidos por perfecciones positivas.*— La tercera sentencia admite la contracción o determinación del ser a los inferiores por modos positivos y reales; empero esta determinación puede explicarse de dos maneras. Primero, como si se tratara de una especie de composición entre el ser y un modo, de los cuales, como de partes metafísicas, se compone, por ejemplo, el concepto de sustancia, y es resoluble en los mismos; no es una composición de género y diferencia, por el mero hecho de estar incluido el ente en el modo mismo; en efecto, en las composiciones que son obra sólo de la razón, no se reputa como obstáculo que lo determinable, cuando es trascendente, se incluya en el concepto determinante. Esta es la razón de afirmar que los conceptos de sustancia y de otros géneros supremos o diferencias se llamen absolutamente simples, no porque no sean resolubles en dos conceptos, ya que esto es exclusivo del ente, sino porque no son resolubles en dos conceptos que se prescindan mutuamente, ya que el uno tiene que incluirse necesariamente en el otro, o sea, el ente en el modo, aunque, por el contrario, el modo no se incluya actualmente en el ser.

4. *Cómo piensan algunos que se realiza la determinación del ser.*— Puede objetarse: resulta contradictorio realizar dicha resolución en dos conceptos, y que el uno esté incluido en el otro, porque si en el concepto del modo *perseidad* se incluye el ser y la *perseidad,* se incluye en él, por lo tanto, todo cuanto hay en el concepto de sustancia; por consiguiente, no se hizo resolución alguna. Puede responderse que el ente se incluye ciertamente en el modo de perseidad, pero de manera distinta que en la sustancia, ya que en ésta se incluye como en un ente completo y perfecto; en cambio, en el modo sólo como en un ente incompleto. Además, la sustancia incluye el modo de *perseidad* como parte metafísica que la constituye formalmente, estando constituida en su totalidad por el ser y el modo; en cambio, el modo *perseidad* se incluye a sí mismo, mejor, es él mismo no como parte de sí mismo, sino como aquello por lo que la sustancia se constituye; y por

absque subiecto cui inhaereat; sicut e contrario in accidente intelligimus esse talem positivam naturam, quae postulat adhaesionem ad aliud ut esse possit.

3. *Substantia et accidens per positivas perfectiones constituuntur.*— Tertia ergo sententia admittit contractionem seu determinationem entis ad inferiora per modos positivos et reales; haec autem determinatio dupliciter explicari potest. Primo, ut sit per modum compositionis ex ente et modo aliquo, ex quibus, tamquam ex partibus metaphysicis, conceptus substantiae, verbi gratia, componitur, et in eosdem est resolubilis; quae compositio non est ex genere et differentia, solum quia ens includitur in ipso modo; in his enim compositionibus, quae tantum sunt per rationem, non reputatur inconveniens quod determinabile, quando transcendens est, includatur in conceptu determinantis. Et hac ratione aiunt conceptus substantiae et aliorum supremorum generum vel differentiarum vocari simpliciter simplices, non quia non sunt resolubiles in duos conceptus, hoc enim est proprium solius entis, sed quia non sunt resolubiles in duos conceptus mutuo praescindentes, quia unus necessario debet in alio includi, scilicet, ens in modo, quamvis e converso modus in ente actualiter non includatur.

4. *Aliqui qualiter ens determinari existiment.*— Quod si obiicias quia repugnat fieri talem resolutionem in duos conceptus, et alterum in altero includi, nam si in conceptu modi *per se* includitur ens et ipsum *per se,* ergo in eo includitur totum id quod in conceptu substantiae; ergo nulla facta est resolutio. Responderi potest, includi quidem ens in modo per se, aliter vero quam in substantia, nam in substantia includitur ut in completo et perfecto ente; in modo vero solum ut incompleto. Item substantia includit modum *per se* ut partem metaphysicam formaliter constituentem ipsam, atque illa est totum constitutum ex ente et modo; modus autem *per se* includit seipsum, seu potius est ipsemet, non ut

este motivo, resulta verdadera la resolución de la sustancia en ser y perseidad; ni es completamente lo mismo lo que se incluye en el modo que lo que se concibe en la sustancia.

5. Y si se apura más la dificultad arriba apuntada sobre la contracción o determinación del ser al modo de *perseidad*, mediante qué se constituye o cómo se evita el proceso al infinito, hay dos maneras de responder. La primera es que el ente se determina a la *perseidad* por otro modo, de suerte que el modo *perseidad* sea resoluble en dos conceptos, a saber, en el concepto de ser y en el de otro modo sin nombre, distinto, sin embargo, racionalmente de la *perseidad* misma y menos perfecto, ya que la misma razón que prueba que la sustancia es resoluble de esta manera, parece también probarlo respecto del modo de *perseidad*, puesto que la razón de ser se halla en él modificada y de manera distinta que en la sustancia, y de manera distinta también que en el modo del accidente; por lo tanto, puede intelectualmente distinguirse en este caso la razón de ser que se modifica y la razón que la modifica, distinta racionalmente de aquella con que se modifica en la sustancia, de suerte que la modificación misma sea de naturaleza distinta. Mas, de acuerdo con esta sentencia, hay que afirmar consecuentemente que también ese otro modo es resoluble en otros dos conceptos semejantes, y podría, en consecuencia, procederse hasta el infinito, porque no existe razón alguna mayor para detenerse en uno antes que en otro. Esto constituiría un grave inconveniente, si se supone que estos conceptos son realmente distintos, porque sería preciso imaginar en la sustancia infinitos modos realmente distintos, desiguales en perfección, que tendrían límite por parte del modo perfectísimo inmediatamente constitutivo de la sustancia misma, pero no por el otro extremo, de suerte que existirían allí, simultáneamente, todos esos modos, sin que pueda señalarse entre ellos ninguno infinito en perfección; estas y otras cosas parecidas resultan verdaderamente absurdas. Pero si se afirma que hay únicamente distinción de razón entre ellos, y que toda esta resolución y composición se hace por precisión y denominación de nuestro entendimiento, no parece que haya gran inconveniente en admitir todo esto, porque nuestro entendimiento puede comparar, prescindir o abstraer las cosas entre sí de infinitos modos, igual que puede también

pars sui, sed ut id quo constituitur substantia; et hac ratione vera fit resolutio substantiae in ens et per se; neque idem omnino includitur in modo quod concipiebatur in substantia.

5. Quod si ulterius urgeatur difficultas supra tacta de contractione seu determinatione entis ad ipsum modum *per se*, per quid fiat, aut quomodo non procedatur in infinitum, duplex est modus respondendi. Prior est determinari ens ad *per se* per alium modum, ita ut modus *per se* resolubilis sit in duos conceptus, scilicet in conceptum entis et alterius modi innominati, ratione tamen distincti ab ipso *per se* minusque perfecti, nam eadem ratio quae probat substantiam ipsam esse sic resolubilem, probare etiam videtur de modo *per se*, nam in eo est ratio entis modificata et aliter quam in substantia, et aliter etiam quam in modo accidentis; ergo potest ibi ratione distingui ratio entis quae modificatur, et ratio illam modificans, ratione distincta ab illa qua modificatur ad substantiam, ut modificatio ipsa diversae rationis sit. Iuxta hanc vero sententiam consequenter dicendum est illum etiam alium modum esse resolubilem in alios similes duos conceptus, et consequenter ita posse in infinitum procedi, quia non est maior ratio sistendi in uno quam in alio. Hoc autem esset magnum inconveniens, si ponerentur isti conceptus ex natura rei distincti, quia oporteret fingere in substantia infinitos modos ex natura rei distinctos et in perfectione inaequales, habentes terminum ex parte modi perfectissimi et proxime constitutivi ipsius substantiae, non vero ex alio extremo; ita ut omnes illi modi simul ibi sint, et tamen in eis nullum sit assignare infinitum in perfectione; haec enim et similia revera sunt absurda. At vero si asseratur solum esse inter haec distinctionem rationis, et omnem hanc resolutionem et compositionem esse per praecisionem et denominationem intellectus, non videtur magnum inconveniens totum hoc admittere; nam intellectus potest infinitis modis res inter se conferre

entre dos especies prescindir o abstraer infinitos géneros, es decir, hasta el infinito en cuanto pueden entre las dos multiplicarse infinitamente las especies intermedias. Sin embargo, ni siquiera en esta sentencia puede admitirse tal respuesta, porque la mente rechaza en seguida el proceso al infinito, ya que, de lo contrario, no existiría medida ni límite de resolución para concebir una cosa distintamente, ni la mente podría incoar o llevar a cabo semejante abstracción y determinación, a no ser estacionándose siempre en un concepto todavía resoluble en otros dos conceptos, y empezando por otro semejante. Por eso, todos los autores se esforzaron por evitar este proceso; ciertamente se juzga que es contradictorio a Aristóteles, en el lib. II de *Metafísica*, c. 2, textos 10 y 11, donde niega que se pueda proceder al infinito en los predicados quiditativos; en efecto, de dicho proceso se llegaría a una conclusión opuesta; en seguida añadiremos también otra razón de tipo general contra esta respuesta.

6. Así, pues, la segunda respuesta puede ser que el modo de *perseidad* no es resoluble ulteriormente en dos conceptos, sino que se distingue por sí mismo de cualquier otro ente completo o incompleto, pues cuando tratamos de resolver algo que está constituído en aquello con que se constituye, hay que pararse en aquello "con que", para no proceder al infinito. Porque lo que es razón de constituir o de distinguir a una cosa como distinta, debe, por esto mismo, distinguirse de cualquier otra cosa; así, en efecto, en los seres físicos es la forma la que distingue a un compuesto de otro, siendo ella, en cambio, distinta por sí misma; y, en general, el acto es el que distingue y él, en cambio, es distinto por sí mismo; del mismo modo, pues, el modo *perseidad* —lo mismo pasa con los demás— contrae el ser a la sustancia, a la que constituye y distingue de las otras cosas, y al mismo tiempo se distingue a sí mismo de los demás, y determina por sí el ser a sí mismo; de este modo ya no hay lugar para el proceso al infinito. Esta respuesta es bastante probable; sin embargo, ni está desarrollada coherentemente ni da suficiente explicación del problema, como se echará de ver por lo que diremos en la sentencia inmediata.

aut praescindere et abstrahere; sicut potest etiam inter duas species in infinita genera vel in infinitum praescindere et abstrahere, quatenus inter duas species possunt aliae intermediae in infinitum multiplicari. Sed nihilominus haec responsio non est probanda, etiam in hac sententia; quia mens statim abhorret processum in infinitum, quia alias nullus esset modus aut terminus resolutionis ad rem distincte concipiendam, nec posset mens inchoare vel efficere huiusmodi abstractionem et determinationem, nisi sistendo semper in conceptu ulterius resolubili in duos alios conceptus, et incipiendo ab alio simili. Unde auctores omnes conati sunt hunc processum vitare; et videtur sane repugnare Aristoteli, II Metaph., c. 2, text. 10 et 11, ubi negat posse procedi in infinitum in praedicatis quidditativis; oppositum enim aperte sequitur ex praedicto processu; et statim addemus alias rationes, quae communes sunt, etiam contra hanc responsionem.

6. Secunda ergo responsio esse potest, modum *per se* non esse ulterius resolubilem in duos conceptus, sed seipso distingui a quolibet alio completo vel incompleto ente; nam cum procedimus resolvendo quod constituitur in id quo constituitur, sistendum est in eo quo, ne procedamus in infinitum. Nam quod est ratio constituendi seu distinguendi aliud, hoc ipso est per se distinctum a quolibet alio; sic enim in rebus physicis forma est quae distinguit unum compositum ab alio, ipsa vero per se est distincta; et in universum actus est qui distinguit, ipse vero actus per se est distinctus. Sic ergo modus *per se* (et idem est de caeteris) contrahit ens ad substantiam, quam constituit et distinguit ab aliis, simulque se ipsum ab aliis etiam separat, et per sese determinat ens ad seipsum; et sic cessat processus in infinitum. Haec responsio est probabilis, tamen non est satis consequenter dicta, nec rem satis declarat, ut ex dicendis in consequenti sententia patebit.

Explicación de la verdadera sentencia

7. La opinión cuarta, y que merece mi aprobación, es que esta determinación o contracción del concepto objetivo de ser a sus inferiores no se ha de entender a modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ser, de suerte que ambos conceptos, tanto el de ser como el de sustancia, por ejemplo, son simples e irresolubles en dos conceptos, y se diferencian únicamente en que uno es más determinado que otro. Lo cual respecto de los conceptos formales se explica perfectamente; en efecto, sólo se diferencian en que el objeto en sí es concebido más expresamente por el uno que por el otro, por el que sólo se le concibe confusa y precisivamente según cierta semejanza con las demás cosas; mas todo esto puede verificarse sin composición propia, por solo el conocimiento confuso o distinto, precisivo o determinado. Se entiende, pues, que a estos conceptos formales les corresponden dos conceptos objetivos simples e irresolubles en varios conceptos, de los que uno se dice superior o más abstracto que el otro sólo porque responde a un concepto formal más confuso, mediante el que la cosa no se concibe según el modo determinado como es en sí, sino confusa y precisivamente. Puede también entenderse que el concepto superior se incluye en el inferior sin composición propia de éste, porque todo lo que se concibe confusamente en dicho concepto precisivo se encuentra más expresamente en el otro concepto, en todo él, sea cual sea la razón bajo la que se le considera. Finalmente, se entiende la determinación del superior al inferior y la adición del inferior al superior no como por adición de una parte a otra parte, sino sólo como algo que se hace por una mayor determinación o expresión, o por confusión del mismo objeto en orden a diversos conceptos de la mente.

8. Este modo de explicar el problema lo indicó Santo Tomás en la q. 1 del *De Verit.*, a. 1, diciendo: *lo primero que el entendimiento concibe como más conocido y en lo que resuelve todos sus conceptos, es el ser, siendo por ende necesario que todos los otros conceptos del entendimiento se elaboren por adición al ser; ahora bien, al ser nada puede añadirse a modo de naturaleza extraña, tal*

Explicatur vera sententia

7. Quarta igitur opinio et quae mihi probatur est hanc contractionem seu determinationem conceptus obiectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente; ita ut uterque conceptus, tam entis quam substantiae, verbi gratia, simplex sit et irresolubilis in duos conceptus, solumque differant quia unus est magis determinatus quam alius. Quod in ordine ad conceptus formales recte explicatur; differunt enim solum quia per unum expressius concipitur res prout est in se, quam per alium, quo solum confuse concipitur, et praecise secundum aliquam convenientiam cum aliis rebus; hoc autem totum fieri potest sine propria compositione per solam cognitionem confusam vel distinctam, praecisam vel determinatam. Sic igitur his conceptibus formalibus intelliguntur respondere duo obiectivi simplices et irresolubiles in plures conceptus, quorum unus dicitur superior vel abstractior alio, solum quia respondet confusiori conceptui formali, per quem non concipitur res secundum determinatum modum quo est in se, sed confuse et praecise. Potest etiam intelligi ille conceptus superior includi in inferiori sine propria compositione inferioris; quia totum id, quod confuse concipitur in illo conceptu praeciso, reperitur in alio obiecto expressius concepto, et in toto illo, quacumque ratione consideretur. Ac denique intelligitur determinatio superioris ad inferius et additio inferioris ad superius, non quasi per additionem partis ad partem, sed per solam maiorem determinationem, vel expressionem, aut confusionem eiusdem rei in ordine ad diversos conceptus mentis.

8. Talem modum explicandi hanc rem indicavit D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 1, dicens: *Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens; sed enti*

como la diferencia se añade al género, porque toda naturaleza es esencialmente ser; mas hay algunas cosas que se dice que añaden al ser en cuanto expresan un modo suyo, que no se expresa por el nombre de ser; y más abajo: *la sustancia no añade sobre el ser diferencia alguna, sino que con el nombre de sustancia se expresa un modo especial de ser.* Afirma esto mismo en la q. 21, a. 1, *De Verit.* También Escoto se valió del mismo modo de expresión, *In I*, dist. 8, q. 3; se diferencia, sin embargo, por la manera de explicarlo, según se deduce obviamente de lo dicho.

9. *Se demuestra la posibilidad del modo propuesto de contracción del ser.*— Además, se prueba con ejemplos que este modo de abstracción y determinación intelectual es posible; en efecto, cuando dividimos la cantidad en medidas de dos codos, tres codos, etc., no puede pensarse que el concepto de cantidad de dos codos se resuelva en el concepto de cantidad y en el de dos codos, porque es imposible concebir la medida de dos codos sin concebir la cantidad; esto, pues, es señal de que ambos conceptos sólo se distinguen como explícito y confuso. Casi lo mismo pasa con el concepto de calor y el de calor de ocho (grados), lo cual se comprueba también porque el concepto común de calor no sólo se incluye en el concepto total de calor de ocho (grados), sino también en cada uno de sus grados; así, pues, cuando se dice calor de ocho grados, no se añade un modo distinto que forme composición con el calor en cuanto tal, sino que se expresa y concibe el calor tal como se da en la realidad. En nuestro caso, esto resulta claro respecto de la determinación del ente al ser infinito, pues la infinitud ni siquiera puede concebirse como un modo añadido al ente o como algo inferior al ser infinito mismo; por consiguiente, sólo tiene lugar en este caso el concepto más expreso y determinado de un ser simplicísimo; por este motivo, el ente mismo no es más simple que Dios, aunque sea concebido de una manera más abstracta. Este puede ser también el modo legítimo de comprender el concepto de sustancia y accidente.

10. *Este modo es el más apto para resolver todas las dificultades.*— Si este modo, pues, es posible, lo cual basta por el momento, se puede probar fácilmente que hay que admitir también que así se verifica. Primero, porque con este modo

nihil potest addi quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, quia quaelibet natura essentialiter est ens; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur; et infra: *Substantia non addit supra ens aliquam differentiam, sed nomine substantiae exprimitur specialis modus essendi.* Idem significat q. 21 de Verit., a. 1. Eumdem item dicendi modum significavit Scot., In I., dist. 8, q. 3; differt tamen in ratione explicandi, ut ex dictis facile constat.

9. *Modus contrahendi ens assignatus possibilis esse probatur.*— Praeterea, hunc modum abstractionis et determinationis intellectualis esse possibilem, probatur exemplis; nam cum dividimus quantitatem in bicubitam, tricubitam, etc., non potest intelligi quod conceptus bicubitae quantitatis resolvatur in conceptum quantitatis et bicubiti, quia impossibile est concipere bicubitum non concepta quantitate; signum ergo est illos duos conceptus solum distingui sicut expressum et confusum. Idem fere est in conceptu caloris et caloris ut octo, cuius signum etiam est quod conceptus communis caloris non solum includitur in toto calore ut octo, sed etiam in singulis gradibus eius; cum ergo dicitur calor ut octo, non additur modus distinctus faciens compositionem cum calore ut sic, sed exprimitur et concipitur calor prout est in re. In praesenti etiam hoc est manifestum in determinatione entis ad ens infinitum; neque enim concipi potest infinitas tamquam aliquis modus additus enti, vel tamquam aliquid minus ipso ente infinito; solum ergo est ibi expressior magisque determinatus conceptus cuiusdam simplicissimi entis, et hac ratione ens ipsum non est simplicius Deo, quamvis in modo quo concipitur sit abstractius. Ita ergo recte intelligi potest in conceptu substantiae et accidentis.

10. *Ad omnes difficultates enodandas talis modus aptissimus.*— Si autem hic modus possibilis est, quod in praesenti sufficiat, et ita fieri censendum sit, facile sua-

se resuelve con facilidad la dificultad insistentemente repetida antes, y se explica cómo puede el ente expresar un concepto preciso según la razón y, no obstante, contraerse a los inferiores e incluirse íntimamente en todos ellos sin proceso al infinito y sin composición propiamente tal. Segundo, porque con este modo se justifica perfectamente cómo los géneros supremos expresan conceptos absolutamente simples, y puede, no obstante, abstraerse de ellos el concepto de ser por sola precisión del entendimiento, la cual no consiste en una especie de separación de una cosa de otra, o sea, de lo formal de lo material, o de lo material de lo formal, según pasa cuando se abstrae el género de las diferencias, sino que consiste en un conocimiento en cierto modo confuso, por el cual no se considera el objeto distinta y determinadamente, como es en realidad, sino según cierta semejanza o conveniencia con los demás, conveniencia que por lo que se refiere al concepto de ser existe en las cosas según todos sus aspectos entitativos y modos reales de los mismos, realizándose, por lo mismo, la confusión o precisión de dicho concepto no mediante la separación precisa de un grado o de otro, sino sólo por el conocimiento precisivo del concepto confuso respecto del distinto y determinado. Por eso, en tercer lugar, puede demostrarse esto ostensivamente, porque el concepto de ser no es preciso según la realidad, sino según la razón, como se probó. Ahora bien: la precisión según razón puede verificarse según los dos modos dichos, como se demostró, y no podrá idearse o inventarse fácilmente otro distinto. Además, la precisión cuasi formal excluyendo un grado de otro no tiene lugar en el ente por su ilimitación y trascendencia, y porque el contener uno a otro, fundamento de tal concepto, se cumple por igual en la entidad completa según su totalidad; por consiguiente, sólo la otra precisión, por confusión del concepto, puede tener lugar en el ente; y, a la inversa, por lo tanto, la modificación o contracción a los géneros inferiores sólo puede realizarse mediante un concepto simple más expreso y determinado, porque la contracción debe responder, proporcionalmente, a la abstracción, y la expresión o determinación a la precisión.

deri potest. Primo, quia hoc modo expeditur facile difficultas saepe inculcata in superioribus; et explicatur quo modo ens possit dicere conceptum praecisum secundum rationem, et nihilominus determinari ad inferiora, et intime includi in omnibus illis absque processu in infinitum et absque propria compositione. Secundo, quia hoc modo salvatur optime quomodo suprema genera dicant conceptus simpliciter simplices, et nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet, formalis a materiali vel materialis a formali, ut fit in abstractione generis a differentiis, sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur obiectum, non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet, quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum, et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato. Unde potest tertio hoc ostensive probari, quia conceptus entis non est praecisus secundum rem, sed secundum rationem, ut probatum est; praecisio autem secundum rationem potest contingere illis duobus modis, ut ostensum est, et non facile poterit alius fingi vel excogitari. Rursus praecisio quasi formalis per exclusionem unius gradus ab alio non habet locum in ente propter illimitationem suam et transcendentiam; et quia continentia, in qua fundatur eius conceptus aeque est in tota entitate secundum se totam; ergo solum potest in ente habere locum altera praecisio per confusionem conceptus; ergo etiam e contrario modificatio seu determinatio ad inferiora genera solum esse potest per simplicem conceptum magis expressum et determinatum, quia contractio debet proportionate respondere abstractioni, et expressio seu determinatio praecisioni.

11. Finalmente, contra esta sentencia así explicada no se presenta dificultad alguna de importancia, pues no se ocurre nada con que se pueda demostrar que este procedimiento de abstracción y contracción según la razón sea contradictorio, o que no sea suficiente para todo lo que suele explicarse o pensarse sobre el ente y sus inferiores, o para cualquier experiencia derivada de nuestro modo de concebir, o de la que podamos estar conscientes. Sólo creo que puede objetarse un testimonio del Filósofo en el lib. III de la *Metafísica,* texto 3, cuando dice que un predicado común no puede contraerse por una diferencia que incluya esencialmente el mismo concepto común. Pero, dejando a un lado que los testimonios tomados de dicho libro no son de mucho valor, porque Aristóteles no dice en él nada en plan de afirmar, sino de argumentar o poner dudas, no obstante, se lo cita con falsía, puesto que Aristóteles no habla de cualquier predicado común, sino del género cuyas características son distintas; pero el ente no es género, es más, esta misma es la conclusión a que pretende llegar Aristóteles allí. De donde resulta gratuito y ajeno a la mente del Filósofo el que algunos extiendan esto a todo predicado común y unívoco. De esto se volverá a hablar luego, al estudiar los universales y la analogía o comunidad entre el ente y el accidente.

12. *En qué sentido se llama a los supremos géneros primariamente diversos.*— Se sigue de aquí que el concepto de sustancia y el concepto de perseidad, o sea, del modo *per se,* no se distinguen objetivamente, sino sólo por el modo de concebir, como ser *quod,* o como ser *quo,* igual que pasa con Dios y deidad; porque propiamente en la realidad no hay ser *quo* y ser *quod,* sino solamente ser completo; mas la mente, que no puede explicar las cosas simples si no es por semejanza con las compuestas, se vale de estas maneras de concebir. Por eso decía antes que se afirma con razón que uno de estos modos se distingue del otro por sí mismo; empero, hablando consecuentemente, lo mismo habría que decir de los propios géneros que son percibidos y están constituidos por dichos modos, porque, en realidad, no se constituyen por vía de composición, sino por identidad simple y adecuada (igual que dicen los teólogos de la relación y persona divina), puesto que todo lo que el uno incluye, lo incluye también el

11. Tandem contra hanc sententiam sic explicatam non occurrit difficultas alicuius momenti; nihil enim se offert quo ostendi possit hunc modum abstractionis et contractionis secundum rationem repugnare, aut non sufficere ad omnia quae de ente et eius inferioribus dici solent aut concipi, et ad omnem experientiam, quae ex modo concipiendi nostro sumatur vel percipi possit. Solum video posse obiici Philosophi testimonium, III Metaph., text. 3, dicentis non posse commune praedicatum contrahi per differentiam quae per se includat ipsum commune praedicatum. Sed ut omittam testimonia quae ex illo libro sumuntur non esse firmae auctoritatis, quia Aristoteles nihil in illo libro docet asserendo, sed argumentando et dubitando, tamen falso citatur, quia non loquitur de quolibet communi praedicato, sed de genere, de quo est alia ratio; ens autem non est genus, immo hoc ipsum vult ibi Aristoteles concludere. Unde quod aliqui id extendunt ad omne praedicatum commune vel univocum, gratis dictum est, et praeter mentem Philosophi. De qua re iterum infra redibit sermo, tractando de universalibus et de analogia vel communitate entis et accidentis.

12. *Qua ratione suprema genera dicantur primo diversa.*— Hinc sequitur conceptum substantiae et conceptum perseitatis, seu modi *per se,* obiective non distingui, sed tantum ex modo concipiendi, ut quod, vel ut quo, sicut Deus et Deitas; quia in re proprie non est quo et quod, sed tantum quod; mens autem, quia non potest explicare simplicia nisi ad modum compositorum, utitur illis concipiendi modis. Et ideo supra dicebam recte quidem dici unum ex his modis distingui ab alio se ipso; tamen consequenter loquendo, idem esse dicendum de ipsis generibus quae apprehenduntur ut constituta per tales modos; quia revera ibi nulla est constitutio per modum compositionis, sed per simplicem et adaequatam identitatem (sicut dicunt theologi de relatione et persona divina), quia quidquid unum includit, includit aliud. Neque

otro. Ni existe razón alguna para que el modo de *perseidad* se distinga por sí mismo de otro modo más que la sustancia, puesto que se halla también inmediatamente bajo el ser y lo incluye íntima y totalmente. Y por esta razón se llama con todo derecho a los géneros supremos primariamente diversos, no porque convengan en algún concepto común confuso, sino porque no tienen diferencias determinadas que caigan fuera de dicho concepto común, o sea, del ser, sino que poseen la diversidad en sí mismos, en sus propias y determinadas naturalezas, aunque tengan también una semejanza imperfecta en la razón de ser; estas dos cosas, efectivamente, no son contradictorias, según se explicó con anterioridad.

est ulla ratio ob quam modus *per se* magis se ipso distinguatur ab alio modo quam substantia, cum proxime etiam sit sub ente, et intime ac totaliter includat illud. Atque hac ratione optime dicuntur suprema genera primo diversa, non quia in nullo communi conceptu confuso conveniant, sed quia non habent determinatas differentias quae sint extra rationem illius communis seu entis, sed se ipsis habent diversitatem in propriis ac determinatis naturis, quamvis etiam habeant imperfectam similitudinem in ratione entis: haec enim duo non repugnant, ut in superioribus declaratum est

DISPUTACION III

DIVIDIDA EN TRES SECCIONES

LAS PROPIEDADES Y PRINCIPIOS DEL ENTE EN GENERAL

RESUMEN

Después de una breve introducción —conexión de esta disputación con las anteriores y materia de que se va a tratar— entra Suárez en el problema, que divide en tres partes:

I. Existencia y naturaleza de las propiedades del ser (Sec. 1.).
II. Determinación del número de estas propiedades (Sec. 2).
III. Los primeros principios (Sec. 3).

SECCIÓN I

Se abre esta sección planteando la duda motivada por las condiciones que debe reunir toda propiedad real y verdadera (1). En consecuencia, parece resultar contradictoria la existencia de una propiedad real del ente real en cuanto tal (1).

Exposición de opiniones:

1) Escoto (triple interpretación): el ente tiene propiedades reales y positivas (2).

2) Algunos tomistas: opinión muy semejante (3).

3) Santo Tomás, Soncinas, Cayetano, etc.: sólo añaden negación (4).

Opinión verdadera: previos dos números aclaratorios sobre la predicación y distinción de razón, y una vez explicado que el ente en rigor significa la entidad de la cosa, pero que a veces se llama ente a todo lo que puede afirmarse de otro (7), propone Suárez la verdadera sentencia en tres afirmaciones:

1.ª El ente, en cuanto ente, no puede tener auténticas pasiones positivas, reales y realmente distintas de él (8-9).

2.ª El ente, en cuanto ente, tiene algunas propiedades que no son mera ficción de la mente, sino que se predican de él verdadera y realmente (10).

3.ª Estos atributos añaden formalmente al ente, ya una negación, ya una denominación extrínseca; pero explican una perfección real y positiva (11).

Termina esta sección respondiendo a los argumentos según la doctrina anteriormente sentada (12), y explicando a modo de conclusión cómo se distinguen los atributos entre sí (13).

SECCIÓN II

Plantea en ella el problema del número de estos atributos, exponiendo en los dos primeros números las razones que hacen dudosa la cuestión (1-2). La solución es: el ente sólo tiene tres atributos: unidad, verdad, bondad (3).

otro. Ni existe razón alguna para que el modo de *perseidad* se distinga por sí mismo de otro modo más que la sustancia, puesto que se halla también inmediatamente bajo el ser y lo incluye íntima y totalmente. Y por esta razón se llama con todo derecho a los géneros supremos primariamente diversos, no porque convengan en algún concepto común confuso, sino porque no tienen diferencias determinadas que caigan fuera de dicho concepto común, o sea, del ser, sino que poseen la diversidad en sí mismos, en sus propias y determinadas naturalezas, aunque tengan también una semejanza imperfecta en la razón de ser; estas dos cosas, efectivamente, no son contradictorias, según se explicó con anterioridad.

est ulla ratio ob quam modus *per se* magis se ipso distinguatur ab alio modo quam substantia, cum proxime etiam sit sub ente, et intime ac totaliter includat illud. Atque hac ratione optime dicuntur suprema genera primo diversa, non quia in nullo communi conceptu confuso conveniant, sed quia non habent determinatas differentias quae sint extra rationem illius communis seu entis, sed se ipsis habent diversitatem in propriis ac determinatis naturis, quamvis etiam habeant imperfectam similitudinem in ratione entis: haec enim duo non repugnant, ut in superioribus declaratum est

DISPUTACION III

DIVIDIDA EN TRES SECCIONES

LAS PROPIEDADES Y PRINCIPIOS DEL ENTE EN GENERAL

RESUMEN

Después de una breve introducción —conexión de esta disputación con las anteriores y materia de que se va a tratar— entra Suárez en el problema, que divide en tres partes:

I. Existencia y naturaleza de las propiedades del ser (Sec. 1.).
II. Determinación del número de estas propiedades (Sec. 2).
III. Los primeros principios (Sec. 3).

SECCIÓN I

Se abre esta sección planteando la duda motivada por las condiciones que debe reunir toda propiedad real y verdadera (1). En consecuencia, parece resultar contradictoria la existencia de una propiedad real del ente real en cuanto tal (1).

Exposición de opiniones:

1) Escoto (triple interpretación): el ente tiene propiedades reales y positivas (2).

2) Algunos tomistas: opinión muy semejante (3).

3) Santo Tomás, Soncinas, Cayetano, etc.: sólo añaden negación (4).

Opinión verdadera: previos dos números aclaratorios sobre la predicación y distinción de razón, y una vez explicado que el ente en rigor significa la entidad de la cosa, pero que a veces se llama ente a todo lo que puede afirmarse de otro (7), propone Suárez la verdadera sentencia en tres afirmaciones:

1.ª El ente, en cuanto ente, no puede tener auténticas pasiones positivas, reales y realmente distintas de él (8-9).

2.ª El ente, en cuanto ente, tiene algunas propiedades que no son mera ficción de la mente, sino que se predican de él verdadera y realmente (10).

3.ª Estos atributos añaden formalmente al ente, ya una negación, ya una denominación extrínseca; pero explican una perfección real y positiva (11).

Termina esta sección respondiendo a los argumentos según la doctrina anteriormente sentada (12), y explicando a modo de conclusión cómo se distinguen los atributos entre sí (13).

SECCIÓN II

Plantea en ella el problema del número de estos atributos, exponiendo en los dos primeros números las razones que hacen dudosa la cuestión (1-2). La solución es: el ente sólo tiene tres atributos: unidad, verdad, bondad (3).

Descarta a continuación a "cosa" y "algo" como propiedades trascendentales, porque:

1) "Cosa" y "ente" no se comportan como esencia y pasión (4).

2) "Algo" es sinónimo de "ente" o de "uno" (5-6). Quedan, por lo tanto, sólo tres (7). Discute a continuación la relación que guardan entre sí (8), para acabar comparándolos desde el punto de vista de su perfección (9). Resuelve luego las objeciones que se presentan a propósito del número de los trascendentales (10-11), o la que se plantea por el hecho de que algunas relaciones de razón comunes a aclarar el sentido de la cuestión: 1.ª En metafísica se precisan unos principios la significación formal del trascendental "cosa" (13).

SECCIÓN III:

Está dedicada al estudio de los principios mediante los cuales pueden demostrarse las pasiones del ente, completándose con la discusión de la primacía del de no contradicción. Comienza la sección planteando el problema del número y primacía de estos principios (1), estableciendo luego algunas afirmaciones en orden a aclarar el sentido de la cuestión: 1.ª En metafísica se precisan unos principios en los que puedan tener resolución última las conclusiones (2). 2.ª Un solo principio sería insuficiente para dicho cometido (3). Según su costumbre, expone las diversas opiniones históricas: la de Antonio Andrés, que niega el primer puesto al principio de no contradicción (4); la de Iavello y otros referente a una formulación afirmativa de este principio (5). Para la solución positiva sobre la primacía del principio de no contradicción comienza por distinguir un doble tipo de demostración: ostensiva y por reducción a lo imposible, analizando las propiedades de cada una (6) y la modalidad de la demostración ostensiva o "a priori" en metafísica (7). De aquí brotará como conclusión que el principio de la no contradicción es el primer principio en la reducción a lo imposible (8) y el principio absolutamente primero de la ciencia humana (9).

Cierra la disputación con la respuesta a los argumentos contrarios (10-11), y con la determinación del primer principio moral y su comparación con el primer principio en el orden natural (11).

DISPUTACION III

DIVIDIDA EN TRES SECCIONES

LAS PROPIEDADES Y PRINCIPIOS DEL ENTE EN GENERAL

Una vez explicada la razón formal del objeto adecuado de esta ciencia, y antes de descender a los objetos particulares a través de las distintas divisiones del ente, conviene tratar de las propiedades que le son adecuadas y con él se convierten, ya que es tarea propia de la ciencia demostrar las propiedades de su objeto. Nos ocuparemos, pues, ahora de estas propiedades en general y, posteriormente, de cada una de ellas en particular. Mas, porque la ciencia utiliza algunos principios para demostrar sus propiedades, también se expondrán brevemente aquí los principios que esta disciplina puede o debe emplear. Aquí vamos a tratar de los principios noéticos, que suelen llamarse principios complejos, aplazando para después el estudio de los principios o causas reales.

SECCION PRIMERA

SI EL ENTE EN CUANTO ENTE TIENE ALGUNAS PROPIEDADES, Y DE QUÉ CLASE SON

1. El motivo de la duda obedece a que, para que algo sea verdadera y real propiedad de otro, exige por lo menos cuatro condiciones. Primera: que dicha propiedad sea algo, pues si fuese nada, ¿cómo podría ser una propiedad real? Segunda: que de alguna manera se distinga, por su naturaleza, de aquello de que es propiedad, porque si se identificase totalmente con ello, más que una propiedad sería su esencia o algo perteneciente a la misma. Tercera: que le convenga

DISPUTATIO III

In tres sectiones distributa

DE PASSIONIBUS ENTIS IN COMMUNI ET PRINCIPIIS EIUS

Explicata formali ratione obiecti adaequati huius scientiae, antequam ad particularia obiecta descendamus per varias entis divisiones, oportet de passionibus illi adaequatis et quae cum illo convertuntur, disputare: quoniam proprium munus scientiae est passiones de suo subiecto demonstrare. Hic ergo de his passionibus in communi, postea de singulis in speciali dicemus; quia vero scientia utitur aliquibus principiis ad suas passiones demonstrandas, hic etiam breviter declarabimus quibus principiis uti possit aut debeat haec doctrina. Agimus autem hic de principiis cognoscendi, quae solent principia complexa vocari; nam de principiis seu causis realibus inferius dicemus.

SECTIO PRIMA

UTRUM ENS IN QUANTUM ENS HABEAT ALIQUAS PASSIONES, ET QUALES ILLAE SINT

1. Ratio dubitandi est, quia, ut aliqua sit vera et realis proprietas alterius, quatuor conditiones ut minimum requirit. Prima est, ut ipsa proprietas sit aliqua res, nam si sit nihil, quomodo esse poterit realis proprietas? Secunda, ut distinguatur aliquo modo ex natura rei ab illo cuius est proprietas, nam si sit omnino idem cum illo, potius

adecuadamente, es decir, que se convierta con ello; trátase, en efecto, de una propiedad que compete a algún sujeto de modo esencial, pero mediato, ya que ésta es la única que cae bajo la consideración científica y puede ser demostrada. Cuarta y última: que el sujeto, o aquello de lo cual es propiedad, no pertenezca a la razón intrínseca o esencia de tal propiedad; pues, según dice Aristóteles, *Metafísica*, lib. VII, c. 5, text. 18, y *Analíticos Segundos*, lib. I, c. 18, text. 35, el sujeto no entra en la definición de la propiedad de modo intrínseco y esencial, sino sólo como algo añadido; de no ser así, se comportarían mutuamente de tal manera que el atributo convendría al sujeto esencial, pero mediatamente, mientras que el sujeto convendría al atributo esencial e inmediatamente; y parece que esto es una contradicción palmaria.

Ahora bien: no es posible que, con respecto al ente, se dé alguna propiedad que reúna todas las condiciones indicadas, ya que, si es una propiedad real, es intrínseca y esencialmente un ente real, porque ni puede ser en absoluto no ente, ni sólo ente de razón. Efectivamente —ya lo hemos dicho—, aquello que es nada, o mera ficción de la razón, no puede ser pasión real de un ente real; por tanto, debe ser algo real; luego es ente real quiditativa y esencialmente; porque, según hemos probado antes contra Escoto, no puede ser real nada que no sea intrínseca y esencialmente un ser real. Resulta, pues, contradictorio que exista una propiedad real del ente real en cuanto tal; en efecto, por ser propidad real, el ente pertenecería a la esencia de aquélla; pero por ser propiedad del ente, éste no podría pertenecer a su esencia, porque —como hemos dicho— el sujeto no puede pertenecer a la esencia de la propiedad. Por otra parte, aquello que es por esencia ente, no puede distinguirse realmente del ente, según se ha demostrado antes de manera general; de aquí que tampoco pueda ser una propiedad del ente. Además, lo que es esencialmente ente, sin ser el mismo ente en general, es inferior al ente y, en consecuencia, no se convierte con el ente, por lo que no puede ser propiedad del ente. Por último, aquello que es esencialmente ente debe tener todas las propiedades del ente, si es que hay algunas; luego, por su parte, no puede ser propiedad del ente, ya que ello equivaldría a ser propiedad de sí mismo, y esto repugna de manera absoluta; o bien implicaría ciertamente otra

erit essentia, vel de essentia eius, quam proprietas. Tertia, ut adaequate illi conveniat seu cum illo convertatur; agimus enim de proprietate, quae per se secundo alicui convenit; nam haec sola est quae sub scientiam cadit et demonstrari potest. Quarta denique est, ut subiectum seu id cuius est proprietas non sit de intrinseca ratione et essentia talis proprietatis, quia, ut Aristoteles dicit, VII Metaph., c. 5, text. 18, et I Poster., c. 18, text. 35, subiectum non cadit intrinsece et essentialiter, sed solum ut additum in definitione passionis; alioqui mutuo ita se haberent, quod passio conveniret subiecto per se secundo, subiectum autem passioni per se primo; quae videtur aperta repugnantia. Sed fieri non potest ut respectu entis sit aliqua proprietas quae has omnes conditiones habeat; nam, si proprietas realis est, intrinsece et essentialiter est ens reale; quia nempe omnino non ens, neque solum ens rationis esse potest; quia (ut dicebam) quod nihil est, vel solum per rationem fingitur, non potest esse realis passio entis realis; debet ergo esse aliquid reale; ergo est ens reale quidditative et essentialiter; nam, ut supra contra Scotum probatum est, nihil potest esse reale, quod intrinsece et essentialiter ens reale non sit. Repugnat ergo esse proprietatem realem entis realis ut sic, quia si est proprietas realis, ergo ens est de essentia eius; si autem ipsa est proprietas entis, ens non potest esse de essentia eius, quia, ut dicebamus, subiectum non potest esse de essentia passionis. Rursus id quod est essentialiter ens, non potest ex natura rei distingui ab ente, ut supra generaliter probatum est; ergo nec potest esse passio entis. Item, quod est essentialiter ens, et non est ipsum ens in communi, est inferius ad ens; ergo non convertitur cum ente; ergo non potest esse proprietas entis. Tamdem, quod est essentialiter ens debet habere omnes proprietates entis, si quae illae sunt; ergo non potest illud ipsum esse proprietas entis, alioqui

propiedad semejante a sí mismo y distinta de sí; igual podría decirse, a su vez, de aquella propiedad, con lo que se incurriría en un proceso al infinito.

Exposición de las diversas opiniones

2. *Primera opinión: la de Escoto.*— Encuentro tres maneras diferentes de exponer esta cuestión. Primera: el ente tiene propiedades reales y positivas, que son, por su naturaleza, distintas de él mismo y que, sin embargo, no son en sí, intrínseca y esencialmente, entes. Esto se ha tomado de Escoto en los lugares antes citados, *In I*, dist. 3, q. 3; dist. 8, q. 2, y en dist. 2, qq. 3 y 6. Los fundamentos de esta opinión, en cuanto a sus dos últimas partes, quedan apuntados en el motivo de duda. La primera parte puede probarse brevemente, en primer lugar, por la general opinión de todos, que atribuyen al ente las pasiones de unidad, verdad y bondad, las cuales no son invención del entendimiento, sino que convienen al ente verdadera y realmente, y se encuentran fuera de la naturaleza del ente mismo, porque el ser uno, etc., no se predica de las cosas con el mismo valor esencial que el ser ente. Además, porque la ciencia no demuestra, respecto de su objeto real, más que propiedades reales; pero la metafísica es verdadera ciencia, que demuestra estas propiedades de su objeto; luego existen estas propiedades verdaderas y reales. Esto expresó Aristóteles en su *Metafísica*, lib. IV, c. 1, al decir que *esta ciencia considera el ente en cuanto ente y aquellas cosas que esencialmente se encuentran en él;* pero no pueden encontrarse esencialmente en el ser real aquellas cosas que no son reales; por lo que el ente tiene propiedades reales.

3. *Segunda opinión.*— La segunda opinión, defendida por algunos tomistas, conviene con la de Escoto, sobre todo en afirmar la necesidad de que el ente tenga propiedades reales; porque no puede carecer en absoluto de propiedades, ya que en tal caso no podría ser objeto de ciencia; pero, si no son reales, no tiene ningunas, pues lo que no es real no puede convenir al ente siempre, esencialmente y de manera necesaria, lo cual, sin embargo, pertenece a la esencia de la auténtica propiedad. Por eso conceden, como consecuencia, que estas propiedades se distinguen del ente con distinción formal *ex natura rei*, ya que esto también es esencial a la propiedad real. Además, porque dichas pasiones no predican

esset proprietas sui ipsius, quod plane repugnat; vel certe includeret aliam proprietatem sibi similem et a se distinctam; et idem rursus de illa dici posset, et sic procederetur in infinitum.

Variae sententiae referuntur

2. *Prima Scoti sententia.*— In hac re tres invenio dicendi modos. Primus est, ens habere reales et positivas proprietates ex natura rei ab ipso distinctas, quae tamen in se intrinsece et essentialiter entia non sunt. Sumitur ex Scoto locis supra citatis, In I, dist. 3, q. 3 et dist. 8, q. 2, et in dist. 2, q. 3 et 6. Fundamenta eius quoad duas ultimas partes tacta sunt in ratione dubitandi. Prima vero pars probari breviter potest, primo ex generali sententia omnium, qui has passiones enti tribuunt, unum, verum, bonum, quae non sunt conficta ab intellectu, sed vere et realiter enti conveniunt, et sunt extra naturam ipsius entis, quia esse unum, etc., non ita essentialiter praedicatur de rebus sicut esse ens. Item, quia scientia non demonstrat de obiecto suo reali nisi proprietates reales; sed metaphysica est vera scientia demonstrans de suo obiecto has passiones; sunt ergo hae verae et reales passiones. Et hoc significavit Aristoteles, IV Metaph., c. 1, dicens *hanc scientiam contemplari ens, quatenus ens, et ea quae illi per se insunt;* neque enim per se inesse possunt reali quae realia non sunt; habet ergo ens proprietates reales.

3. *Secunda sententia.*— Secunda sententia, quam defendunt aliqui thomistae, convenit cum Scoto imprimis in hoc, quod necesse est ens habere passiones reales; quia non potest omnino nullas habere, alioqui non posset esse obiectum scientiae; si autem reales non sunt, nullae sunt, quia quod reale non est, non potest semper, per se, ac necessario enti convenire; quod tamen est de ratione propriae passionis. Unde consequenter concedunt has passiones distingui formaliter ex natura rei ab ente, quia

formalmente la esencia de una cosa, sino un modo extrínseco a la esencia. De donde la proposición "el hombre es ente" se encuentra en el primer modo de predicación esencial, cosa que no ocurre con la proposición "el hombre es uno"; por lo que dice Aristóteles, *Metafísica*, lib. IV, text. 2, que ente y uno significan lo mismo, pero no en absoluto y como sinónimos, sino como principio y causa. Así, pues, esta opinión añade, contra Escoto, que dichas propiedades, aun consideradas formalmente, incluyen de manera esencial al ente, por las mismas razones por las que esto ha sido probado anteriormente respecto a las diferencias o modos reales, pues aquellas razones son aplicables a estas pasiones, suponiendo que sean positivas y reales.

Sacan de aquí la consecuencia de que, en estos trascendentales, no es incorrecto que el sujeto se incluya intrínsecamente en la propiedad, porque no se incluye en calidad de sujeto, sino en cuanto determinado a tal modo, el cual modo es la pasión del propio ente en sí mismo considerado; y puede ser adecuado a aquél y convertirse con él, toda vez que no lo determina a un especial género de ente, sino que lo afecta con un modo común y universal a todos los entes. Porque, según Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, un modo cualquiera puede atribuirse o referirse al ente en doble sentido: como un modo especial del ente, o como un modo que sigue de manera general a todo ente. Y con lo dicho piensan los partidarios de esta opinión que puede aclararse todo el motivo de duda indicado al principio.

4. *Tercera opinión.*— La tercera opinión afirma que el ente no tiene pasiones reales positivas, sino que todo aquello que se aplica al ente como pasión suya añade al ente sólo una negación o relación de razón. Tal es el pensamiento de Santo Tomás en *De Veritate*, q. 1, a. 1, y q. 21, a. 1, expresado también en I, qq. 5, 11 y 16, y siempre que trata de estas propiedades del ente en particular. La sostienen asimismo Soncinas, en lib. IV *Metaph.*, q. 1, ad 1, qq. 17 y 19, ad 9; lib. V, q. 14; Iavello, en IV *Metaph.*, q. 2; Soto, en *Praedic.*, c. *de Proprio*, q. 2, a. 2; *Cayetano*, I, q. 54, a. 2; *Fonseca*, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 3. El fundamen-

hoc etiam est de ratione proprietatis realis. Item, quia huiusmodi passiones non praedicant formaliter essentiam rei, sed modum extra essentiam. Unde haec propositio: Homo est ens, est in primo modo dicendi per se, non tamen haec: Homo est unus; propter quod Aristoteles, IV Metaph., text. 2, ait ens et unum esse idem, non tamen simpliciter et ut synonyma, sed ut principium et causam. Addit vero haec sententia contra Scotum has passiones, etiam formaliter sumptas, includere esentialiter ens propter easdem rationes quibus id supra probatum est de differentiis vel modis realibus, eaedem enim procedunt de huiusmodi passionibus, supposito quod positivae sint et reales. Unde consequenter asserunt in his transcendentibus non esse inconveniens, subiectum includi intrinsece in passione, quia non includitur ut subiectum, sed ut determinatum ad talem modum, qui modus est passio ipsius entis secundum se sumpti; et potest esse adaequatus illi et converti cum illo, quia non determinat illud ad speciale genus entis, sed afficit illud quodam modo communi et universali omnibus entibus. Nam ut D. Thomas ait, q. 1 de Verit., a. 1, dupliciter aliquis modus exprimitur vel additur supra ens, scilicet, aut tamquam specialis modus entis aut tamquam modus generaliter consequens omne ens. Atque ex his putant huius sententiae auctores posse expediri totam dubitandi rationem in principio positam.

4. *Tertia sententia.*— Tertia sententia est, ens non habere reales passiones positivas, sed omnia illa quae attribuuntur enti tamquam passiones eius addere ipsi enti solum negationem aliquam vel respectum rationis. Haec est sententia D. Thomae, dict. q. 1 de Verit., a. 1 et q. 21, a. 1, quam etiam significat in I, q. 5, 11 et 16, et ubicumque de his proprietatibus entis in particulari disputat. Eamdem tenet Soncin., IV Metaph., q. 1, ad 1, q. 17 et 19, ad 9, et lib. V, q. 14; Iavell., IV Metaph., q. 2; Soto, in Praedic., c. de Proprio, q. 2, ad 2; Caiet., I, q. 54, a. 2; Fonsec., IV Metaph., c. 2, q. 3. Fundamentum huius sen-

to de esta opinión ha sido explicado en el motivo de duda expuesto al principio; en rigor, es verdadera, aunque necesita explicación.

Exposición de la verdadera opinión

5. *Propiedades que son realmente distintas del sujeto y propiedades que no lo son.— Ejemplos.*— Debe advertirse, en primer lugar, que una cosa es que un predicado sea verdadera y real pasión de un sujeto, y otra que nosotros lo concibamos, expliquemos o prediquemos por modo de pasión o propiedad, que más propiamente se diría por modo de atributo, de manera análoga a como, en teología, se habla de las perfecciones divinas. Así, pues, las condiciones indicadas al principio pertenecen a la esencia de la verdadera y real pasión; pero no son necesarias para el modo posterior del atributo o propiedad, sobre todo la referente a la distinción *ex natura rei*, sino que basta una distinción de razón, en virtud de la cual se considere uno de los extremos como sujeto dotado de alguna esencia o razón formal —concebida al menos confusamente— y el otro a modo de perfección o propiedad. Los ejemplos a este propósito, fuera del aducido con respecto a los atributos divinos, pueden tomarse de Aristóteles, en su tratado de los *Predicamentos*, donde les atribuye varias propiedades que no pueden distinguirse o explicarse de otro modo; así, afirma que es una propiedad de la cantidad el ser fundamento de igualdad y desigualdad, y que esa propiedad no expresa nada realmente distinto de la cantidad, siendo sólo una aptitud que viene a identificarse con la misma cantidad, aunque nosotros la concebimos como distinta, con distinción de razón, para explicar de manera más clara las funciones de la cantidad. Y de igual modo puede atribuirse a la cantidad, como propiedad suya, el ser sujeto próximo de los accidentes corpóreos, lo cual, sin embargo, no designa en la cosa nada realmente distinto de la cantidad.

6. Hay que advertir, en segundo término, que, en una consideración formal de estos atributos, una cosa es que sean entes reales o de razón y otra que se distingan realmente o por razón; en efecto, muy bien puede ocurrir que sean reales, aunque no se distingan realmente, sino sólo con distinción de razón, como fácilmente se patentiza por los ejemplos citados. La explicación es clara:

tentiae explicatum est in ratione dubitandi in principio posita, et in rigore est vera, indiget tamen explicatione.

Declaratur vera sententia

5. *Proprietas, quae a subiecto in re distincta, quae non item.— Exempla.*— Est igitur imprimis advertendum, aliud esse praedicatum aliquod esse veram et realem passionem subiecti, aliud vero concipi, explicari et praedicari a nobis per modum passionis seu proprietatis, quod proprius diceretur per modum attributi, ad eum modum quo theologi loquuntur de divinis perfectionibus. De ratione igitur verae ac realis passionis sunt illae conditiones positae in principio; ad posteriorem autem modum attributi seu proprietatis non sunt necessariae, praesertim illa de distinctione ex natura rei, sed sufficit distinctio rationis, qua unum ut subiectum habens aliquam essentiam seu rationem formalem, saltem confuse conceptam, alud vero per modum perfectionis seu proprietatis concipiatur. Cuius rei exempla praeter adductum de attributis divinis sumi possunt ex Aristotele, in Praedic., ubi varias proprietates illis attribuit, quae non possunt aliter distingui aut explicari; ut verbi gratia, docet esse proprietatem quantitatis quod sit fundamentum aequalitatis et inaequalitatis, quae proprietas nihil dicit in re distinctum a quantitate, sed est solum aptitudo, quae nihil aliud est quam ipsa quantitas; concipitur autem a nobis ut ratione distincta ad distinctius explicanda munera ipsius quantitatis. Et eodem modo posset attribui quantitati, ut proprietas eius, esse subiectum proximum corporalium accidentium, quod tamen in re nihil dicit ab ipsa quantitate ex natura rei distinctum.

6. Secundo observandum est, in huiusmodi attributis formaliter sumptis aliud esse quod ipsa sint entia realia vel rationis; aliud quod distinguantur re vel ratione; optime enim fieri potest ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur, ut in exemplis positis facile patet; et ratio

la distinción de razón, que procede de la precisión del intelecto, no se realiza por concepción de alguna entidad ficticia —inexistente en la realidad—, sino sólo por un modo inadecuado de concebir la verdadera realidad; consiguientemente, puede existir un atributo real, aunque el modo de atribución y de distinción sea meramente racional. Más aún: hablando con propiedad, para que un atributo se distinga de un sujeto real con distinción sólo de razón, debe ser atributo real y no únicamente de razón o privativo; de lo contrario, formalmente hablando, se distinguiría con una distinción mayor que la de razón, esto es, como el no ente del ente o como del ente verdadero el ente ficticio. Por ello, conviene también observar que, en estos atributos, con frecuencia una cosa es lo que por ellos se significa formalmente, y otra lo que mediante los mismos intentamos nosotros explicar, pues muchas veces lo formalmente significado es negativo, aunque por medio de ello expresemos nosotros una perfección real y positiva de la cosa; por ejemplo, la simplicidad, que consideramos como atributo de Dios, o de algunos otros entes en su orden, y que formalmente consiste en una negación, si bien nosotros nos valemos de ella para explicar tal modo o entidad de la cosa simple.

7. *Doble significación del ente.*— Por último, debe observarse que, según Aristóteles, V *Metaf.*, text. 14, y Santo Tomás, I, q. 48, a. 2, e *In I*, dist. 19, q. 5, a. 1, el *ente* significa, propia y rigurosamente, la entidad de la cosa, en el sentido que le hemos atribuído hasta ahora; pero a veces se llama *ente* a todo lo que puede afirmarse de otro absolutamente, pues, como la afirmación se hace mediante el verbo "ser", todo lo que se atribuye a las cosas de manera absoluta suele denominarse ente, o ser, aunque no ponga en esas cosas ninguna entidad.

Parece que estos predicados o atributos pueden reducirse a dos grupos. El primero está formado por aquellos predicados que consisten en una negación o privación; así, decimos que una cosa es indivisible, que un acto moral es malo, que un hombre es ciego, etc. El segundo está constituído por aquellos predicados que consisten en denominaciones extrínsecas tomadas de las cosas mismas; de esta manera, se dice que Dios es creador en el tiempo, que una pared es vista, etcétera. Ahora bien, esta denominación se toma unas veces como actual —y entonces exige la coexistencia de ambos extremos (igual que en los ejemplos adu-

est clara, quia distinctio rationis, quae oritur ex praecisione intellectus, non est per conceptionem alicuius fictae entitatis, quae non sit in re, sed per modum solum inadaequatum concipiendi veram rem; potest ergo esse attributum reale, quamvis modus attributionis et distinctionis sit solum per rationem. Quin potius, si proprie loquamur, ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subiecto, oportet quod sit attributum reale et non rationis tantum vel privativum; alioqui, formaliter loquendo, plus quam ratione distingueretur, scilicet ut non ens ab ente, vel ut ab ente vero ens fictum. Quocirca observare etiam oportet, in huiusmodi attributis aliud saepe esse quod per illa formaliter significatur, alud vero quod per illa a nobis explicari intenditur; saepe enim id quod formaliter significatur est negativum, per illud autem a nobis explicatur positiva et realis perfectio rei, ut simplicitas, quae a nobis assignatur ut attributum Dei, vel quorumdam aliorum entium in suo gradu, formaliter in negatione consistit; per eam vero nos explicamus talem modum, vel entitatem rei simplicis.

7. *Entis duplex significatum.*— Ultimo observandum est ex Aristotele, V Metaph., text. 14, et D. Thom. I, q. 48, a. 2 ad 2, et In I, dist. 19, q. 5, a. 1, *ens* proprie et in rigore significare entitatem rei, quomodo hactenus de illo locuti sumus; interdum vero dici *ens* quidquid simpliciter de aliquo affirmari potest; nam quia affirmatio fit per verbum essendi, quidquid simpliciter attribuitur rebus, quamvis in eis nullam entitatem ponat, dici solet ens seu esse; huiusmodi autem praedicata seu attributa videntur posse ad duo capita revocari. Unum est eorum, quae in negatione vel privatione consistunt, sic enim dicimus rem esse indivisibilem, actum moralem esse malum, hominem esse caecum, et similia. Aliud est eorum quae consistunt in denominationibus extrinsecis sumptis ex rebus ipsis, quomodo dicitur Deus creator ex tempore, vel paries visus, etc.; haec autem denominatio interdum sumitur ut actualis et requirit coexistentiam

cidos)— y otras veces se entiende como aptitudinal; así, cuando se dice "pared visible", etc.

8. *El ente no tiene pasiones positivas realmente distintas de él.*— Sentado lo anterior, afirmo en primer lugar que el ente, en cuanto ente, no puede tener auténticas pasiones positivas que, siendo absolutamente reales, se distingan realmente de él. Tal es la doctrina de Santo Tomás, en los lugares citados, el cual advierte acertadamente que se trata del ser en cuanto ser, porque, en cuanto tal ser, muy bien puede tener pasiones reales realmente distintas de él, ya que tal ente puede, de suyo, encontrarse fuera de la esencia de otro ente y, por lo mismo, también fuera de la esencia de su pasión.

En cambio, el ente en cuanto ente no puede encontrarse fuera de la esencia de ningún ente, por lo que ninguna pasión o propiedad puede ser real, sin que en ella esté esencialmente incluído el ente; de aquí que no pueda ser realmente distinta del ente, pues, según se ha mostrado arriba, el ente en cuanto ente no se distingue realmente de todo ente, ya que está incluído esencialmente en él; y éste es el fundamento primerísimo de la conclusión, fundamento que puede confirmarse y explicarse de varias maneras.

En primer término, porque, ya se considere la razón de ente aislada y separadamente, ya se considere tal como se encuentra en la realidad, no hay ninguna pasión realmente distinta que derive de esa razón, o de alguna cosa, precisamente por el hecho de concebir que es ente, sino sólo por el hecho de ser tal ente. Y esto se patentiza por inducción, pues los atributos del ente que hemos encontrado hasta ahora son únicamente los llamados trascendentales. Ahora bien: éstos, o no son positivos, o no son intrínsecamente reales; o, si lo son en algún sentido, no son realmente distintos del ente; esto resultará más claro cuando se estudie cada uno de los atributos. Al presente indicamos brevemente que dichos atributos son comunes a Dios y se encuentran en El con toda propiedad, sin distinción real. Si alguien objetase que en las criaturas se encuentran de manera distinta, debería responderse, primero, que tal afirmación carece de fundamento; porque sería preciso aducir un indicio especial o necesidad de esa distinción, lo cual no es posible. Además, la razón es plenamente válida, pues ahora estamos tratando del ente como ente, en cuanto abstrae de Dios y de las criaturas; luego lo que se atribuye

utriusque extremi, ut in exemplis positis, interdum vero ut aptitudinalis, sicut dicitur paries visibilis, etc.

8. *Non habet ens passiones positivas ab ipso in re distinctas.*— His positis, dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas. Haec est sententia D. Thomae, citatis locis, qui recte advertit sermonem esse de ente in quantum ens; nam, in quantum tale ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas, quia tale ens ut sic potest esse extra essentiam alterius entis, et consequenter etiam extra essentiam suae passionis; ens autem in quantum ens non potest esse extra essentiam alicuius entis; et ideo nulla proprietas vel passio potest esse realis, quin in ea essentialiter includatur ens, et ideo non potest esse ex natura rei distincta ab ente; nam, ut supra ostensum est, ens in quantum ens non distinguitur ex natura rei ab omni ente, in quo includitur essentialiter, et hoc est potissimum fundamentum conclusionis; quod variis modis confirmari et explicari potest. Primo, quia sive ratio entis solitarie ac praecise consideretur, sive ut est in rebus, nulla passio ex natura rei distincta invenietur manare ab illa, vel ab aliqua re, ex eo praecise quod concipitur esse ens, sed ex eo tantum quod est tale ens. Quod patet inductione, nam attributa entis hactenus inventa solum sunt illa quae transcendentia vocantur; illa autem, vel positiva non sunt vel non sunt realia intrinseca vel si aliquo sensu talia sunt, non sunt ex natura rei ab ente distincta; quod melius constabit tractando de singulis his attributis. Nunc breviter declaratur, quia haec attributa sunt communia Deo et propriissime in illo reperiuntur absque distinctione ex natura rei. Quod si dicas secus esse in creaturis, imprimis hoc dicitur sine fundamento; oporteret enim speciale aliquod indicium distinctionis eius vel necessitatem assignare; nihil autem huiusmodi afferri potest. Ac deinde est optima ratio, quia nunc agimus de ente in quantum ens ut abstrahit a Deo

al ente en cuanto ente, o se le atribuye como realmente distinto, o no; si se afirma esto último, se está afirmando lo mismo que pretendemos. En efecto, si se distinguen en algún ente, será en virtud de una razón especial, de la que después nos ocuparemos. En cambio, de la primera afirmación se sigue que en todo ente, incluso en Dios, se distinguen realmente, pues todo lo que se atribuye esencialmente a un superior debe convenir a todo inferior.

9. Todavía se puede hacer hincapié en lo dicho, ya que el ente en cuanto ente, precisamente por el hecho de ser tal, y sin que se le añada otro modo real y distinto por su naturaleza, posee todo lo que positivamente se requiere para ser uno, verdadero, bueno, etc.; por eso, expresándonos en el mismo sentido, decimos que es ente porque tiene verdadera esencia, y alguna perfección real, etc.

Y no importa que la mente pueda concebir y considerar la razón de ente sin considerar expresamente otras razones, porque esto indica, a lo sumo, una distinción de razón, o algo negativo o extrínseco que se encuentra incluído o connotado en aquellos atributos, según explicaremos después.

Finalmente, estas distinciones reales son muy difíciles de entender, por lo que no deben multiplicarse sin fundamento y motivo suficiente; mas ahora no aparece fundamento alguno para esta distinción, como fácilmente se pondrá de manifiesto por lo que vamos a decir y por la solución de los argumentos. Por lo demás, en el caso del ente resulta mucho más difícil esta distinción, a causa de la trascendentalidad de aquél, según muestran ya las razones dadas al principio, sobre todo la de que el sujeto pertenece a la esencia de la pasión, mientras que la pasión es como un accidente del sujeto. Y en ello se encuentra implicada asimismo una especial contradicción, consistente en que el ente en cuanto ente —que abstrae de la esencia sustancial y de la accidental, de la simple y de la compuesta, de la actual y de la potencial, de la perfecta y de la imperfecta, de la perficiente y de la perfectible— exija o requiera pasiones distintas, a manera de accidentes intrínsecos que vengan a perfeccionarlo.

10. *El ente tiene verdaderos atributos.— Las pasiones del ente no significan formalmente entes de razón.— Cómo debe explicarse la expresión inversa.—* Afirmo, en segundo lugar, que el ente, en cuanto ente, tiene algunas propiedades o

et creaturis; ergo quae illi attribuuntur, vel attribuuntur ut ex natura rei distincta vel non: si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus; nam si in aliquo ente haec distinguantur, id erit ex peculiari ratione, de quo postea videbimus; si vero dicatur prius, sequitur in omni ente, etiam in Deo, distingui ex natura rei, quia quidquid superiori per se attribuitur debet convenire omni inferiori.

9. Et potest hoc amplius urgeri, quia ipsum ens in quantum ens, ex eo praecise quod tale est, absque alio modo reali ei superaddito et ex natura rei distincto, habet quidquid positive necessarium est ut sit unum, verum, bonum, etc., unde in ipsomet explicandi modo dicimus ens esse, quia habet veram essentiam et perfectionem aliquam realem, etc. Nec refert quod possit mens concipere et considerare rationem entis non expresse considerando alias rationes, quia hoc ad summum indicat distinctionem rationis, vel aliquid negativum aut extrinsecum in illis attributis inclusum vel connotatum, ut postea declarabimus. Tandem huiusmodi distinctiones ex natura rei difficillime intelliguntur, et ideo sine sufficienti indicio et ratione non sunt multiplicandae; hic autem nullum est apparens indicium hujus distinctionis, ut facile patebit ex dicendis et ex solutionibus argumentorum. Et alioqui propter transcendentiam entis est in eo multo difficilior haec distinctio, ut rationes etiam in principio factae ostendunt, praesertim illa quod subiectum sit de essentia passionis, cum tamen passio sit veluti accidens subiecti. In quo etiam specialem repugnantiam involvit, quod ens in quantum ens, quod abstrahit ab essentia substantiali et accidentali, simplici vel composita, actuali vel potentiali, perfecta vel imperfecta, perficienti aut perfectibili, postulet aut requirat passiones distinctas, quae sint velut quaedam intrinseca accidentia, quibus perficiatur.

10. *Vera attributa habet ens.— Passiones entis non dicunt de formali entia rationis, et contraria locutio quomodo explicanda.—*

atributos, que no son meros productos de la razón, sino que se predican de él verdadera y realmente. Todo esto se prueba muy bien por las razones apuntadas en las opiniones primera y segunda. Porque es absolutamente cierto que todo ente es uno, bueno, etc.; ahora bien: para que esto sea cierto, no es preciso que la mente excogite ningún ente de razón, pues, aun cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro, y es una determinada realidad distinta de las demás; de igual manera, Dios es uno, bueno, etc.

Además, es legítimo dar como prueba de esto la razón de que la metafísica, ciencia real y verdadera, demuestra del ente estas pasiones y no algo ideado por el entendimiento. De aquí que, si el ente de razón se entiende en sentido estricto, no sea acertado decir que estos atributos expresan formalmente entes de razón, ya que, propiamente, tales entes sólo tienen existencia objetiva en el entendimiento; en consecuencia, únicamente existen cuando son conocidos o elaborados por el entendimiento. Ahora bien: es cierto que estos atributos no dependen en realidad de una construcción del entendimiento, sino que convienen al ente de manera absoluta y con anterioridad a cualquier consideración intelectual, según se ha dicho. Así, pues, para que estas expresiones sean verdaderas deben tomarse con cierta amplitud de sentido, en cuanto puede llamarse ente de razón a todo aquello que no pone nada real positivo e intrínseco en la cosa a que se atribuye, o en cuanto se distingue del auténtico ente real, dotado de verdadera e intrínseca entidad; o fundamentalmente, indicando que el entendimiento, a fin de concebir claramente y predicar estos atributos, se basa en ellos para elaborar algunos entes de razón.

11. *Qué añaden formalmente las pasiones del ente.—* En tercer lugar, afirmo que estos atributos del ente añaden formalmente, ya una negación, ya una denominación tomada por relación a algo extrínseco, aunque mediante ellas se explica una real y positiva perfección del ente, no según algo real sobreañadido al ente mismo, sino según la misma razón formal o esencial de ente. Me parece que Aristóteles sugirió esta conclusión, lib. IV de la *Metafísica*, c. 2, diciendo al propio tiempo que el ente y la unidad expresan la misma naturaleza, a pesar de lo

Dico secundo ens in quantum ens habere aliquas proprietates seu attributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo praedicantur. Hoc totum probatur optime rationibus tactis in prima et secunda sententia. Simpliciter enim verum est unumquodque ens esse unum et bonum, etc.; ut autem haec vera sint, non oportet ut mens fingat aliqua entia rationis; quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter Deus est unus et bonus, etc. Praeterea hoc recte probatur illa ratione quod metaphysica, quae est realis ac vera scientia, haec demonstrat de ente; non autem demonstrat aliquid ab intellectu fictum. Quapropter, si in hoc rigore loquamur de ente rationis, non recte dicuntur haec attributa significare de formali entia rationis, quia huiusmodi entia proprie solum dicuntur esse obiective in intellectu; unde solum sunt quando cognoscuntur aut finguntur ab intellectu; haec autem attributa revera non pendent ex fictione intellectus, sed absolute et ante omnem intellectus considerationem enti ipsi conveniunt, ut dictum est. Huiusmodi ergo locutiones, ut verae sint, quadam latiori ratione exponendae sunt, quatenus omne id, quod non ponit in re cui tribuitur aliquid reale positivum et intrinsecum, dici potest ens rationis, vel ut distinguitur contra ens reale proprium, habens veram et intrinsecam entitatem, vel fundamentaliter, scilicet, quia intellectus ad distincte concipiendum et praedicandum huiusmodi attributa sumit ex eis fundamentum ad confingenda aliqua entia rationis.

11. *Quid addant de formali passiones entis.—* Dico tertio: haec attributa entis de formali addunt vel negationem vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis. Hanc conclusionem indicasse mihi videtur Arist., IV Metaph., c. 2, simul dicens ens et unum eamdem dicere naturam, et nihilominus non idem formaliter significare; quia nimirum unum

cual no tienen idéntica significación formal. En efecto, la unidad añade formalmente una negación, que no viene expresada por el ente, si bien mediante esa negación no se explica otra cosa que la naturaleza misma del ente; pero esto lo expondremos después con mayor amplitud.

Lo mismo debe decirse de la verdad y de la bondad, y de los otros atributos del ente, si los hay; porque, formalmente y en orden a nuestra concepción, dichos atributos no expresan lo mismo que el ente, ni tampoco designan una negación, como es evidente de suyo; luego significan el ente considerado desde el punto de vista de una relación a otro, a saber, en cuanto el ente posee algún fundamento para ser amado, para ser conocido verdaderamente, o alguna otra cosa análoga, como expondremos en su lugar oportuno. Y éste parece ser el sentido en que Santo Tomás expone con toda claridad la cuestión en los lugares ya citados.

La razón de tal conclusión estriba en que dichos atributos no son sinónimos del ente; de lo contrario, en manera alguna podrían llamarse propiedades o atributos, y se cometería falacia al decir que el ente es uno o bueno; por tanto, es preciso que formalmente añadan algo a la significación del ente; ahora bien: no pueden significar formalmente una entidad sobreañadida al ente y realmente distinta de él, como se ha mostrado; tampoco pueden designar entes de razón en sentido estricto, según hemos dicho. Luego no pueden expresar otra cosa que una negación o privación, o alguna relación o denominación extrínseca. Además, toda la razón de ser de estos atributos se ordena a que nosotros conozcamos y expliquemos con mayor perfección la naturaleza del ente, ya que, de lo contrario, sería inútil y ajena a la ciencia del ente; mas no es así, sino plenamente apropiada. Efectivamente, porque no conocemos de manera perfecta las cosas simples, tal como son en sí, para explicarlas con claridad echamos mano, ya de negaciones, ya de comparaciones con otras cosas. En consecuencia, aunque estos atributos añaden formalmente negaciones u otras relaciones, sin embargo, mediante todas ellas se explicita la naturaleza del ente, sea en cuanto a su perfección, sea en cuanto a su integridad, o algo semejante. Hemos dicho que estos atributos únicamente añaden al ente una negación, o algo parecido, porque se discute si, de manera formal o en abstracto, tales atributos se limitan a designar la negación o relación,

de formali addit negationem, quam non dicit ens; per eam vero nihil aliud explicatur quam ipsamet natura entis, quod infra latius declarandum est. Similiter autem dicendum est de vero et bono, et si quae sunt alia huiusmodi attributa; haec enim formaliter, et in ordine ad conceptionem nostram, non dicunt idem quod ens, neque etiam dicunt negationem, ut ex se constat; significant ergo ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet, quatenus in se habet unde ametur, aut vere cognoscatur, aut aliquid simile, prout suis locis declarabimus. Et ita videtur rem hanc plane exponere divus Thomas citatis locis. Ratio autem huius conclusionis est, quia haec attributa non sunt synonyma ipsi enti; alias nullo modo dici possent proprietates seu attributa, essetque nugatio dicere ens esse unum aut bonum; oportet ergo ut de formali significent aliquid praeter ens; non possunt autem de formali significare entitatem aliquam superadditam enti ab ipsoque ex natura rei distinctam, ut ostensum est; neque etiam significare possunt entia rationis in rigore sumpta, ut dixi; ergo nihil aliud dicere possunt, nisi aut negationem, aut privationem vel aliquam habitudinem seu denominationem extrinsecam. Rursus omnis haec attributorum ratio eo tendit ut perfectius a nobis cognoscatur et explicetur entis natura; alioqui frustra esset et impertinens ad scientiam entis; non autem ita est, sed valde accommodata; nam, quia nos simplicia non perfecte cognoscimus prout in se sunt, partim negationibus, partim comparationibus ad res alias utimur ad ea distincte explicanda. Sic igitur, quamvis haec attributa de formali addant negationes vel alias habitudines, tamen per illas omnes explicatur entis natura, vel quoad perfectionem, vel quoad integritatem aut aliquid simile. Dixi haec attributa solum addere supra ens negationem vel quid simile, quia sub controversia positum est an formaliter seu in abstracto haec attributa dicant solam negationem seu relationem, vel includant entita-

o incluyen también la misma entidad; pero este punto se explicará mejor al tratar de cada una de las pasiones.

Solución de los argumentos

12. Así, pues, de lo dicho se desprende fácilmente la solución al motivo de duda expuesto al principio, como también a lo que se ha añadido en las opiniones primera y segunda. Porque ya hemos concedido que estos atributos no son auténticas pasiones reales de manera tan rigurosa y propia que sea necesario que les convengan todas las condiciones anteriormente enumeradas. Se ha declarado también el sentido en que dichos atributos pueden llamarse reales, a saber: porque formalmente expresan algo que se encuentra, a su modo, en la realidad y puede atribuirse al ente verdadera y absolutamente, ya por modo de privación, ya por modo de denominación real o aptitud real con relación a algo extrínseco. Esto es suficiente para que tales atributos no sean propiamente esenciales según todo lo que en ellos se encuentra incluído y pueda decirse, por tanto, que son a manera de pasiones o propiedades. También basta esto para que los citados atributos puedan ser objeto de consideración científica; efectivamente, no sólo están en las cosas, sino que, además, están en ellas de tal modo que siguen al ente mismo y contribuyen a explicar la naturaleza del ente.

Más aún porque la sola distinción de razón entre los atributos es ya suficiente para que se realice la noción de ciencia y se elaboren demostraciones, porque nosotros razonamos de igual modo que concebimos, y así, a propósito de Dios, hacemos una auténtica demostración de su inmortalidad basándonos en su inmaterialidad, cosa que podría hacerse igualmente con respecto a los atributos del ente, aunque sólo se distinguiesen de él con distinción de razón.

Finalmente, por lo dicho resulta claro que el ente no se predica esencialmente de estas propiedades o atributos suyos, ya que, en realidad, se predica esencialmente de ellos en cuanto los atributos no explican otra cosa que la misma naturaleza del ente; sin embargo, el ente no pertenece a la esencia de los atributos, si se atiende a lo que éstos añaden al ente, pues la negación que añade formalmente la unidad, por ejemplo, no es esencialmente un ente verdadero y real de igual modo que aquel del cual se dice que es a manera de sujeto de esas propiedades;

tem ipsam, quod melius in singulis passionibus explicabitur.

Solvuntur argumenta

12. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, simul cum adiunctis in prima et secunda opinione, facilis est solutio ex dictis; iam enim concessum est haec attributa non esse proprias passiones reales cum eo rigore et proprietate ut necessarium sit omnes conditiones ibi numeratas eis convenire. Declaratum etiam est quo sensu haec attributa realia dici possint, scilicet, quia de formali dicunt aliquid, quod suo modo in rebus et vere ac simpliciter potest enti attribui per modum privationis vel denominationis realis seu aptitudinis realis cum habitudine ad aliquid extrinsecum. Et hoc est satis ut haec attributa secundum id totum quod includunt non sint proprie essentialia, et ideo dicantur esse ad modum passionum seu proprietatum. Sufficit etiam hoc, ut possint haec attributa sub scientiam cadere, quandoquidem et in rebus sunt, et eo modo quo sunt ens ipsum consequuntur et ad illius naturam explicandam conferunt. Eo vel maxime quod ad rationem scientiae et ad demonstrationes conficiendas sufficit distinctio rationis inter attributa, quia nos, sicut concipimus, ita etiam ratiocinamur, et ita de Deo vere demonstramus esse immortalem, quia immaterialis est, et sic posset etiam fieri in attributis entis, etiamsi sola ratione ab ipso ente distinguerentur. Tandem ex dictis etiam constat quomodo ens non dicatur essentialiter de his proprietatibus seu attributis suis, nam secundum rem quidem essentialiter dicitur de illis, quia illa nihil aliud explicant quam ipsam entis naturam; tamen non est de essentia illorum quantum ad id quod addunt supra ens; quia negatio, verbi gratia, quam formaliter addit unum non est essentialiter ens verum et reale, quale est illud quod dicitur esse quasi subiectum harum proprietatum; et ita evitatur processus in infinitum,

así se evita un proceso al infinito y otros inconvenientes a que se hizo referencia en los argumentos.

13. *Cómo difieren entre sí los atributos del ente.*— Por último, de lo ya expuesto se infiere el modo de distinción que puede darse entre estas propiedades o atributos; porque, si se considera la realidad intrínseca que expresan en el ente, no se distinguen realmente, ya que no significan nada que se distinga realmente del ente, según se ha mostrado; por ello, suele decirse que, en la realidad, la entidad de una cosa es su bondad y su verdad, e inversamente. En cambio, si se tiene en cuenta aquello que añaden de manera formal, cabe decir que difieren formalmente, no ya por una razón formal intrínseca y positiva, sino negativa o extrínseca, como consta suficientemente por lo dicho y todavía quedará más patente por lo que se ha de decir en concreto de cada uno de los atributos.

SECCION II

NÚMERO DE LAS PASIONES DEL ENTE Y RELACIÓN QUE GUARDAN ENTRE SÍ

1. *Argumentos que hacen dudosa la cuestión.*— De ordinario, suelen enumerarse seis trascendentales: ente, cosa, algo, uno, verdadero y bueno. De ahí parece inferirse que las pasiones del ente son cinco, ya que cinco, y no más, son los predicados que con el ente se convierten. A esto se opone que no todos esos trascendentales pueden realizar la noción de pasión; y que nosotros podemos pensar otros, además de los antes indicados.

Lo primero puede demostrarse a base de lo ya dicho. Efectivamente, el trascendental "cosa" sólo expresa de manera formal la quididad de la cosa y la esencia real o confirmada del ente; por eso muchos estiman que el predicado "cosa" es más esencial que el mismo ente. Igual ocurre con el trascendental *algo:* puesto que se distingue inmediatamente de la nada, parece que, de manera formalísima no significa otra cosa que el mismo ente, ya que *algo* viene a designar lo que tiene alguna quididad, significación formal que coincide con las de "cosa" y "ente".

et alia incommoda quae in argumentis tangebantur.

13. *Qualiter attributa entis inter se differant.*— Ultimo ex dictis colligitur quomodo possint hae proprietates seu attributa inter se distingui; nam quoad rem intrinsecam, quam in ente significant, non distinguuntur in re, cum nihil dicant ex natura rei distinctum ab ente, ut ostensum est; et hoc modo dici solet quod in re entitas rei est bonitas eius et veritas, et e converso. At vero si considerEmus id quod de formali addunt, dici possunt formaliter differre, non quidem ratione formali intrinseca et positiva, sed vel negativa vel extrinseca, ut ex dictis satis constat et patebit amplius ex dicendis in particulari de singulis.

SECTIO II

QUOT SINT PASSIONES ENTIS ET QUEM ORDINEM INTER SE SERVENT

1. *Rationes reddunt quaestionem ancipitem.*— Solent communiter sex transcendentia numerari, ens, res, aliquid, unum, verum, bonum; ex quibus videtur colligi quinque esse passiones entis, quia tot sunt praedicata quae cum illo convertuntur, et non plura. In contrarium autem est, quia neque illa omnia possunt habere rationem passionis et praeter illa possunt alia a nobis excogitari. Primum probari potest ex dictis, quia res solum dicit de formali rei quidditatem, et ratam seu realem essentiam entis [1]; unde multi censent magis essentiale praedicatum esse rem quam ipsum ens. Similiter *aliquid*, cum distinguatur immediate contra nihil, nihil aliud formalissime significare videtur quam ipsummet ens; perinde enim dictum videtur *aliquid* ac habens aliquam quidditatem; haec autem formalis significatio coincidit cum significatione rei et entis.

[1] En algunas ediciones, por ejemplo en la de B. Colosino, sigue a *entis* esta cláusula: *haec autem non est proprietas, sed potius essentia entis.* (N. de los EE.)

2. Lo segundo se prueba porque, al parecer, además de aquellos predicados, hay otros comunes a todo ente; así, por ejemplo, la duración y la ubicación, ya que estos predicados acompañan necesariamente a todos los entes. Si alguien objetara que estos últimos predicados no convienen al ente sino en cuanto existente, y que aquí se trata del ente considerado en sí —abstracción hecha de su existencia actual—, podría responderse que también las propiedades de la duración o la presencia local pueden considerarse en sí, abstrayendo de la existencia actual, en cuyo caso se entiende que guardan una conexión esencial con el ente; por eso, de igual manera que la proposición "el ente es uno" goza de verdad eterna desligando a su cópula de valor temporal, lo mismo sucede con esta otra: "el ente tiene duración o presencia local".

Sin embargo, sale al paso una especial dificultad a propósito del ser mismo de la existencia actual, pues parece consistir en cierta propiedad del ente considerado en sí mismo, ya que no le conviene esencialmente ni de manera totalmente accidental. Parece también que, además de estas pasiones simples, hay otras complejas o separadas; en efecto, así como puede decirse que es una propiedad del número el ser par o impar, o de la cantidad el ser finita o infinita, de igual modo cabe decir que es una pasión del ente el ser finito o infinito, en acto o en potencia, u otras cosas semejantes. Finalmente, si —según se ha dicho ya— para las pasiones del ente bastan las negaciones o relaciones de razón, éstas (ser idéntico, no ser imposible, ser amable, ser inteligible, etc.) podrán multiplicarse indefinidamente.

Solución de la cuestión

3. *Las pasiones del ente son sólo tres.*— La presente cuestión se propone únicamente con vistas a reducir este estudio sobre las pasiones del ente a unos puntos concretos. Por eso, hablando con propiedad y prescindiendo de inventar distinciones totalmente innecesarias, hemos de afirmar brevemente que las pasiones propias del ente son sólo tres: unidad, verdad y bondad. Y fácilmente se persuadirá cualquiera de que estas tres son distintas entre sí, al menos en virtud de una razón formal, ya sea negativa o positiva, real o de razón.

En primer lugar, por la opinión común de todos los que tratan esta materia.

2. Secundum probatur, quia praeter illa praedicata videntur alia communia omni enti, ut verbi gratia, durare et esse alicubi; haec enim necessario comitantur omnia entia. Quod si dicas haec non convenire enti nisi ut existenti, hic autem esse sermonem de ente secundum se abstrahendo ab actuali existentia, contra hoc est quia etiam illae proprietates durationis vel localis praesentiae possunt secundum se considerari abstrahendo ab actuali existentia, et ut sic intelligentur habere connexionem per se cum ente; unde, sicut haec praedicatio: *Ens est unum* est perpetuae veritatis absolvendo copulam a tempore, ita et haec: Ens habet durationem vel praesentiam localem. Est autem specialis difficultas de ipso esse actualis existentiae, nam videtur esse proprietas quaedam ipsius entis secundum se sumpti, quia non convenit ei essentialiter nec omnino per accidens. Rursus praeter has passiones simplices videntur esse aliae complexae seu disiunctae; sicut enim proprietas numeri dici potest quod sit par vel impar, et quantitatis quod sit finita vel infinita, ita entis passio dici potest quod sit finitum vel infinitum, actu vel potentia, aut similia. Ultimo, si ad passiones entis, ut dictum est, sufficiunt negationes seu habitudines rationis, hae poterunt in infinitum multiplicari, ut esse idem, non esse impossibile, esse amabile, esse intelligibile, etc.

Quaestionis resolutio

3. *Passiones entis tres tantum.*— Haec quaestio solum proponitur ut tractationem hanc de passionibus entis ad certa capita revocemus, et ideo breviter dicendum est, si proprie loquamur et non fingamus distinctiones minime necessarias, tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet, unum, verum et bonum. Quod enim hae tres inter se distinctae sint saltem ratione formali, sive illa sit negativa, sive positiva, sive realis, sive rationis, facile quis sibi persuadebit. Primo, ex communi sententia omnium scri-

En segundo término, por el modo general de concebir y por la significación e interpretación de las mismas palabras. Efectivamente, la unidad, en cuanto tal, sólo significa que la cosa es, de suyo, íntegra e indivisa, por lo que formalmente añade una negación; y en eso se distingue de la verdad y de la bondad. Estos trascendentales difieren entre sí porque la verdad expresa una adecuación o relación al entendimiento, mientras que la bondad significa una relación a la voluntad o al apetito en cuanto conveniente a éste, ya exprese esa relación de manera formal o fundamental; pero estas razones o relaciones son muy diversas.

Lo dicho puede explicarse también fácilmente considerando las propiedades contrarias: porque la unidad se opone a la multitud, la bondad a la malicia y la verdad a la falsedad; pero multitud, malicia y falsedad son muy distintas.

Por último, todo ello cobrará mayor evidencia cuando tratemos de estas pasiones en particular y demostremos al mismo tiempo que cada uno de estos atributos conviene a todo ente, por lo que se convierten con el ente. Así, pues, éstas tres son las pasiones del ente.

4. *"Cosa" y "ente" no se comportan como esencia y pasión.*— Fuera de las tres pasiones del ente que acabamos de señalar, no se dan otras. Esto puede colegirse de la doctrina de Santo Tomás; pues, aunque frecuentemente enumera los seis trascendentales, explicando sus nociones respectivas y declarando que su división es completa —así, en *De Veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a 1, y en otros muchos lugares—, no obstante, cuando estudia en concreto estas propiedades se limita a considerar las tres arriba indicadas, según se desprende de I, qq. 5, 11 y 16, y de las citadas *Quaest. disput.*

La afirmación puede aclararse del siguiente modo, a base de lo ya dicho: *cosa* y *ente* se emplean comúnmente como sinónimos; y unas veces se predican del ente actualmente existente, mientras que, en otras ocasiones, prescinden de la existencia actual; por eso, ninguno de ellos es pasión del otro.

Así lo sugiere también el hecho de que nunca se prediquen uno del otro; y si alguna vez los encontramos mutuamente predicados, estimamos que se ha cometido una falacia o predicación idéntica. En cambio, los otros trascendentales se predican del ente y se añaden a él como un adjetivo a un sustantivo; así, se dice "ente uno", "ente verdadero", etc. Ahora bien: "ente" y "cosa" son sustan-

bentium de hac materia. Secundo, ex communi modo concipiendi et significatione ac interpretatione ipsarum vocum; nam unum ut sic solum significat quod res sit in se integra et indivisa; unde formaliter negationem addit, in quo distinguitur a vero et bono. Haec autem inter se distinguuntur, quia verum dicit adaequationem vel habitudinem ad intellectum, bonum autem ad voluntatem seu appetitum tamquam conveniens illi, sive hoc dicat formaliter sive fundamentaliter; hae autem sunt rationes vel habitudines valde diversae. Quod etiam a contrariis facile declarari potest: nam unitas opponitur multitudini, bonitas malitiae, veritas falsitati; haec autem valde distincta sunt. Tandem ex his quae in particulari de his passionibus dicemus, hoc evidentius constabit, simulque ostendemus, quodlibet istorum attributorum convenire omni enti atque ita converti cum ente; sunt ergo hae tres passiones entis.

4. *Res et ens non se habent sicut essentia et passio.*— Quod autem praeter has non sint aliae, colligi potest ex D. Thomae doctrina; licet enim saepe numeret illa sex transcendentia, eorumque rationem et sufficientiam declaret, ut q. 1 de Verit., a. 1, q. 21, a. 1, et saepe alias, tamen, cum in particulari agit de his proprietatibus, nunquam tractat nisi de illis tribus, ut patet ex I, q. 5, 11 et 16, et in dictis quaestionibus disputatis. Potestque in hunc modum declarari ex dictis: nam *res* et *ens* iuxta communem usum tamquam synonyma usurpantur; et interdum de ente actu existente dicuntur, interdum vero ab actuali existentia praescindunt, quare neutrum est passio alterius. Cuius etiam signum est quod unum nunquam praedicatur de alio, et si ita praedicetur, censetur esse nugatio seu identica praedicatio. Alia vero praedicantur de ente, illique adiunguntur, ut adiectivum substantivo; sic enim dicitur ens unum, ens verum,

tivos, y no pueden unirse de esa manera, lo cual prueba que uno no es atributo del otro.

Si queremos establecer entre ellos una distinción tan rigurosa como la que Santo Tomás establece (en los lugares antes citados) basándose en Avicena —en el sentido de que "cosa" prescinde de la existencia actual y significa la mera quididad, mientras que "ente" se ha tomado de la existencia y sólo expresa el ente actualmente existente—, entonces es claro que "cosa" no significa una pasión del ente, sino que es un predicado eminentemente quiditativo; por el contrario, "ente" expresará algo fuera de la esencia, al menos en las criaturas. Sin embargo, tampoco podrá decirse que "ente" sea una pasión de "cosa"; la existencia, en efecto, no es una pasión de la criatura existente, ya sea porque no deriva de sus principios intrínsecos, sino que le adviene extrínsecamente, ya sea porque no le conviene de manera esencial y necesaria; de aquí que tampoco caiga propiamente bajo la consideración científica la existencia actual de la criatura en cuanto depende actualmente de la libre voluntad del creador. Por lo que hace a la cuestión que intenta determinar qué es esta existencia y cómo se distingue de la esencia de la criatura, es oscura y la trataremos posteriormente, al tratar del ente creado en particular.

En cambio, si —de acuerdo con una de las opiniones arriba señaladas— "ente" se distinguiera de "cosa", no sólo en cuanto aquél designa lo que existe actualmente, sino también en cuanto significa lo que es apto para existir, o sea, en cuanto expresa absolutamente lo que tiene quididad real, entonces "ente" sería la primera pasión de "cosa". Esta opinión, empero, se ha rechazado antes, porque en la primera noción de quididad real entra la aptitud para existir, y esa aptitud constituye el primer fundamento de la distinción entre la quididad real y la no real o ficticia.

Así, pues, ninguno de estos dos atributos es pasión del ente. Sé que Averroes dice, en su *Paraphr.*, c. *De re*, que "cosa" significa no sólo la cosa verdadera, sino también la ficticia; pero esto es común a "ente" y sólo se da en sentido equívoco. Seguidamente nos ocuparemos de esa equivocidad y de otras significaciones equívocas de estos términos.

5. *"Algo", según las diferentes etimologías del término, es sinónimo de "ente" o de "uno".*— Por lo que hace al trascendental *algo*, es susceptible de una

etc.; ens autem et res substantiva sunt, neque possunt eo modo coniungi; signum est ergo unum non esse passionem alterius. Quod si velimus haec duo in eo rigore distinguere quo D. Thomas supra ex Avicenna illa distinxit, quod res praescindat ab existentia actuali et meram quidditatem significet, ens autem sumptum sit ab esse et solum dicat ens actualiter existens, sic constat rem non significare passionem entis, sed esse praedicatum maxime quidditativum. Et potius ens significabit aliquid extra essentiam, saltem in creaturis. Tamen etiam ens non poterit dici passio rei; existentia enim non est passio creaturae existentis, vel quia non manat ex principiis eius intrinsecis, sed ab extrinseco illi provenit, vel quia non convenit illi necessario ac per se; unde neque sub scientiam proprie cadit actualis existentia creaturae, quatenus actu pendet a voluntate libera creatoris; quid autem sit haec existentia et quomodo distinguatur ab essentia creaturae, res est obscura, quam infra tractando de ente creato in particulari disputabimus. Si autem, iuxta opinionem quamdam supra tractatam, ens non solum ut dicit actu existens, sed etiam ut dicit aptum ad existendum, distingueretur a re, prout absolute dicit habens quidditatem realem, sic ens esset prima passio rei; sed hoc supra improbatum est, quia in prima ratione quidditatis realis intrat aptitudo ad existendum, et in hoc primo distinguitur quidditas realis a non reali seu ficta. In his ergo duobus nulla passio entis continetur. Scio Averr., in sua paraphrasi, c. de Re, dicere *rem* significare non solum rem veram, sed fictam; sed hoc commune est enti, et solum est secundum aequivocam significationem. De qua et de aliis aequivocis significationibus harum vocum dicam in sequentibus.

5. *Aliquid, iuxta varias vocis etymologias, vel entis vel unius est synonymum.*— Rursus *aliquid* duplicem etymologiam seu in-

doble etimología o interpretación. Una consiste en ponerlo como idéntico a lo que tiene alguna quididad; sea o no ésta la primera derivación de la palabra, parece que comúnmente se toma ya en este sentido; se estima, en efecto, que hay una oposición contradictoria o privativa entre "algo" y "nada". Ahora bien: "nada" significa lo mismo que no-ente, o sea, lo que no posee entidad alguna. Consiguientemente, "algo" es idéntico a lo que tiene alguna entidad o quididad.

Resulta, pues, evidente que, según esta significación, "algo" no es pasión, sino sinónimo del ente. Por eso se juzga que, atendiendo a la razón formal y al concepto, decir de una cosa que es "algo" equivale a decir que es "ente". Tal es la opinión que sobre este atributo sostiene Fonseca, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 5, sect. 2.

6. La otra etimología de este atributo, señalada por Santo Tomás en los lugares antes citados, consiste en que "algo" se tome como "una cosa distinta", lo cual parece más conforme con la primera imposición del vocablo —como consta por los autores latinos—, según la cual este término significa formalmente algo distinto del ente, a saber, la distinción con respecto a otro o la negación de identidad con otro. Ahora bien: tomado en tal sentido, el atributo "algo" o no se distingue de "uno" o se encuentra incluído en él como consiguiente al mismo. Efectivamente, se llama "uno" lo que es indiviso en sí y dividido de cualquier otro, según veremos después; por tanto, en la noción de "uno" está incluída la negación que viene implicada en el término *algo*, o que se reduce a ella; por eso, este atributo no aumenta el número de las pasiones del ente, de manera que resulte necesario establecer una investigación especial acerca del mismo; antes al contrario, una vez explicada la noción de "uno" y, consiguientemente, la multitud —que se opone a ella—, así como las de identidad y distinción, que de alguna manera se fundan en la razón de "uno", quedará explicado el predicado "algo". Pues, aunque sea posible establecer una distinción de razón entre la negación implicada en el "algo" y la entrañada por el "uno", ya que "uno" expresa negación de multitud y "algo" sólo dice negación de identidad con otro —así distingue Santo Tomás "uno" y "algo" en *De Veritate*, q. 1, a. 1—, sin embargo, puesto que la segunda negación tiene su fundamento en la primera y no suscita especiales dificultades para el tratamiento de la doctrina de estas pasiones, no conviene distinguirlas.

terpretationem habere potest. Una est quod idem sit aliquid quod habens quidditatem aliquam; sive enim haec fuerit prima derivatio vocis sive non, tamen iam in communi usu in hoc sensu accipi videtur; aliquid enim et nihil contradictorie seu privative opponi censentur; *nihil* autem idem significat quod non ens vel non habens entitatem ullam; aliquid ergo idem est quod habens aliquam entitatem vel quidditatem. In hac ergo significatione constat aliquid non esse passionem, sed synonymum entis; idemque censetur etiam secundum formalem rationem et conceptum dicere de aliquo esse aliquid et dicere ens, et ita opinatur de hoc attributo Fonsec., IV Metaph., c. 2, q. 5, sect. 2.

6. Alia vero etymologia huius attributi est quam tangit D. Thomas, cit. locis, scilicet, ut *aliquid* dicatur quasi aliud quid, quae videtur conformior primae impositioni huius vocis, ut constat ex latinis auctoribus, iuxta quam haec vox significat de formali aliquid distinctum ab ente, scilicet, distinctionem ab alio seu negationem identitatis cum alio. Hoc tamen sensu attributum hoc vel non est diversum ab uno, vel in eo includitur tamquam consequens illud. Unum enim dicitur quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio, ut infra videbimus; ergo in ratione unius includitur illa negatio quae importatur in voce *aliquid*, vel ad illam revocatur, et ideo hoc attributum non ita auget numerum harum passionum ut oporteat de illo aliquid specialiter tractare; sed explicata ratione unius, et consequenter multitudinis, quae illi opponitur, et identitatis vel distinctionis, quae in eius ratione aliquo modo fundantur, explicatum manebit hoc praedicatum *aliquid*. Nam, licet negatio in illo conclusa possit distingui ratione a negatione inclusa in uno, quod unum dicat negationem multitudinis, aliquid vero solum dicat negationem identitatis cum alio, quomodo distinguuntur *unum et aliquid* a D. Thoma, q. 1 de Verit., a. 1, tamen quia posterior negatio in priori fundatur, et nullam specialem habet difficulta-

Pero algunos, como Iavello, *Tractatus de Transcend.*, c. 3, afirman que "algo" expresa la actual división con respecto a otro ente, de tal modo que, antes de la creación del mundo, Dios era uno, pero no algo. Ahora bien: esta afirmación es totalmente inexacta, porque ¿quién se atreverá a decir que el ente no es algo, por el hecho de que no existan otros? Más aún: tomado en ese sentido, "algo" no puede ser pasión del ente, ya que no conviene a todo ente. Así, pues, en cuanto pasión, sólo expresa la indicada negación aptitudinal y con respecto a otro ente existente o posible; y, entendido de esta manera —según hemos dicho— se funda en la unidad y se explica al mismo tiempo que ella.

7. Por consiguiente, de los seis trascendentales ya enumerados, únicamente los tres arriba señalados pueden ser pasiones del ente.

Santo Tomás, *De Verit.*, *loc. cit.*, y q. 21, a. 1, prueba que son suficientes, y se basa en que las pasiones del ente deben añadir algo al ente; mas no pueden añadirle nada positivo real; entonces, habrá de ser algo negativo, o algo positivo de razón, es decir, por denominación o conveniencia a algo extrínseco. En el primer caso se constituye la pasión de la unidad, porque la negación de división en sí y de división con respecto a cualquier otro sigue a todo ente considerado en sí y absolutamente, y no hay ninguna otra que convenga de manera necesaria a todo ente en cuanto tal. En el segundo caso se constituyen otras dos pasiones, una por respecto o conveniencia al entendimiento y otra por relación y conveniencia al apetito y a la voluntad, ya que estas dos facultades son las únicas dotadas de universalidad y que se refieren a todo ente bajo razones diversas.

8. *Clase de relación que se da entre las pasiones del ente.*— De aquí infieren los autores que, entre estas tres pasiones del ente, la unidad ocupa el primer lugar, por ser absoluta. La unidad, en efecto, conviene a todo ente de por sí y no por denominación de otra cosa extrínseca; tampoco le conviene, propiamente, por relación a otra cosa; esa relación viene significada, en cierto modo, por la verdad y la bondad en cuanto expresan una conveniencia con otra cosa; pero lo absoluto es anterior a lo relativo, dentro de un mismo orden.

tem in doctrina de his passionibus tradenda, non oportet eas distinguere. Dicunt vero aliqui, ut Iavellus, in tract. de Transcend., c. 3, *aliquid* dicere actualem divisionem ab alio ente, ita ut ante mundi creationem Deus esset unus, non autem aliquid. Sed hoc impropriissime dictum est; quis enim dicat ens non esse aliquid, propterea quod alia non existant? Immo in illo sensu *aliquid* non potest esse passio entis, cum non conveniat omni enti; ergo ut est passio solum dicit negationem illam in aptitudine et respectu alterius entis existentis vel possibilis, et hoc modo, ut dixi, in unitate fundatur et cum illa simul explicatur.

7. Ex dictis ergo sex transcendentibus tantum relinquuntur tria supra numerata, quae possint esse passiones entis, quorum sufficientiam tradit D. Thomas, cit. loco de Verit., et q. 21, a. 1, quia passiones entis debent aliquid addere supra ens et non possunt addere aliquid positivum reale; ergo vel negativum vel positivum rationis seu per denominationem aut convenientiam ad aliquid extrinsecum. Priori modo constituitur passio unius, quia negatio illa indivisionis in se et divisionis a quolibet alio consequitur omne ens secundum se et absolute consideratum, et nulla alia est quae necessario conveniat omni enti ut sic. Posteriori modo constituuntur duae aliae passiones, una per respectum seu convenientiam ad intellectum; alia per habitudinem et convenientiam ad appetitum et voluntatem; nam hae duae facultates et nullae aliae sunt universales, et respiciunt omne ens sub diversa ratione.

8. *Qualis inter passiones entis ordo servetur.*— Atque hinc colligunt auctores, ex his tribus passionibus unitatem esse primam, quia est absoluta; convenit enim omni enti ex se, et non per denominationem ab alio extrinseco, neque proprie per relationem ad aliud, quam significant aliquo modo verum et bonum, quatenus convenientiam cum alio dicunt; absoluta autem sunt priora respectivis ex genere suo. Dices,

Puede objetarse que también la unidad, en cuanto expresa separación con respecto a otro, implica una relación a otro. A ello se responde, en primer lugar, que al concepto de unidad no pertenece una negación tal que implique la existencia de otra cosa, de la cual se distinga, sino únicamente la aptitud para distinguirse, como consecuencia de la unidad, porque Dios sería uno aunque no hubiese nada de lo que se distinguiese.

En segundo término, dicha negación no es una relación, sino más bien una negación de relación; antes al contrario, es relación la identidad, y la negación de que tratamos es una negación de identidad o, ciertamente, fundamento de tal negación; de aquí que no pueda ser fundamento de una relación de razón.

Por último, aunque consideremos aquella relación por modo de un respecto a algo, de suyo goza de prioridad sobre las otras relaciones expresadas por la verdad o la bondad, ya que es, en cierta manera, más abstracta, pues sólo se refiere al otro extremo bajo la razón de ente; porque en este sentido se dice que lo uno está dividido de cualquier otro, tenga éste la razón de alteridad que tuviere. Por eso Aristóteles, *Metafísica*, lib. IV, c. 1, asocia al ente la unidad como su primera pasión, y Santo Tomás, I, q. 11, a. 2, ad 4, estima que, después del ente, la unidad es lo primero que se conoce de cada ente; consideraciones que exponen más por extenso Soncinas, *Metaph.*, lib. IV, q. 24, y Iavello, *Tract. de Transcendentibus*, c. 1.

9. *Comparación entre las pasiones del ente atendiendo a su perfección.*— De los otros dos trascendentales o pasiones del ente, la verdad es anterior a la bondad, según enseñó Santo Tomás, I, q. 16, a. 4. Y resulta evidente, porque la bondad se funda, en cierto modo, en la verdad, pues, si la salud es buena, se da por supuesto que es verdadera salud, ya que si fuera ficticia no sería buena; y lo mismo cabe decir de otros casos. Consiguientemente, la verdad expresa un orden al entendimiento y la bondad un orden a la voluntad; mas el entendimiento es una facultad anterior a la voluntad.

Si alguien desea comparar estas pasiones también desde el punto de vista de su perfección, y pregunta cuál de ellas es más perfecta, la respuesta es fácil: en primer lugar, formalmente y atendiendo a lo que añaden al ente, no expresan perfección alguna, porque no expresan ni añaden al ente nada real; en conse-

cuencia, no hay por qué compararlas desde este punto de vista, pues la comparación supone algo positivo; y, en cuanto significan de algún modo al ente mismo y explicitan su naturaleza, todas expresan la mismísima perfección de ente; no hay, por tanto, lugar a compararlas en este aspecto, ya que la comparación exige distinción.

Se da cumplida respuesta a los argumentos

10. *Por qué se fija en seis el número de los trascendentales.*— Así, pues, al motivo de duda expuesto al principio, debe responderse que la división de los trascendentales en seis no obedece a que todos ellos signifiquen distintas pasiones del ente; antes bien, unos se distinguen por esta razón, mientras que otros sólo se diferencian por su diversa etimología o por la imposición del nombre. De este último modo se distinguen "cosa" y "ente", porque éste se ha tomado de la existencia y aquélla de la quididad real; de manera semejante, "algo" y "uno" se diferencian por la primera imposición, pues "uno" recibe ese nombre por la negación de división en sí, y "algo" por la negación de identidad con otro; aunque, en realidad, designan la misma pasión, ya que ambas negaciones son requeridas para la perfecta unidad.

11. En cuanto a la segunda parte, con la que se prueba que estas pasiones son más, se responde en primer lugar, en lo concerniente a la duración, que quizá no sea algo diverso de la existencia actual, por lo que la misma razón valdrá para una y otra. Y si sucede que es realmente distinta en las criaturas, resultará acertado no incluirla entre las pasiones del ente, ya que constituye un ente peculiar, como oportunamente veremos después. Dígase lo mismo acerca de la presencia local, porque, en cuanto es un modo de algunos entes, constituye un predicamento especial, según diremos también más abajo.

En lo tocante a aquellas parejas de opuestos —finito o infinito, etc.—, hay que decir: o que no son propiamente pasiones del ente en general, sino más bien divisiones suyas, ya porque contraen esencialmente al mismo ente en cuanto ente, ya porque ninguno de los dos miembros divisores conviene al ente, sino en cuanto contraído o determinado a un especial orden de entes, como posteriormente se verá a propósito de lo finito y lo infinito; o ciertamente significan di-

etiam unum, ut dicit divisionem ab alio, importare habitudinem ad aliud. Respondetur primum de ratione unius non esse illam negationem, quod sit aliud a quo distinguatur, sed solum consequi ad unum quod sit aptum distingui: Deus enim unus erit, etiam si nihil sit a quo dividatur. Deinde illa negatio non est relatio, sed potius negatio relationis; nam potius identitas est relatio, et illa est negatio identitatis vel certe est fundamentum eius, et consequenter non esse potest fundamentum alicuius relationis rationis. Denique, etiam si fingamus illam per modum habitudinis ad aliud, est de se prior aliis relationibus veri aut boni, quia est quodammodo abstractior, quia solum respicit aliud sub ratione entis, sic enim dicitur unum divisum a quolibet alio, cuiuscumque alterius rationis illud sit. Itaque Aristoteles, IV Metaph., c. 1, unum coniungit cum ente tamquam primam passionem; et D. Thom., I, q. 11, a. 2 ad 4, sentit post ens unum esse quod prius de unoquoque ente cognoscitur, quae latius tractant Soncin., IV Metaph., q. 24, et Iavel., tract. de Transcendentibus, c. 1.

9. *Collatio inter passiones entis in perfectione.*— Ex aliis autem duobus transcendentibus seu passionibus entis, verum est prius bono, ut docuit D. Thomas, I, q. 16, a. 4. Et patet, quia bonitas quodammodo fundatur in veritate; ut enim sanitas bona sit, supponitur esse veram sanitatem; nam si sit ficta, non erit bona, et sic de aliis. Unde verum dicit ordinem ad intellectum, bonum ad voluntatem, intellectus autem est prior potentia quam voluntas. Quod si quis velit has passiones in perfectione etiam comparare et interroget quaenam illarum perfectior sit, potest imprimis facile responderi, de formali et secundum id quod addunt supra ens, nullam dicere perfectionem, quia nihil reale dicunt seu addunt ipsi enti; unde sub hac ratione non est quod comparentur, quia comparatio supponit positivum; quatenus vero significant aliquo modo ipsum ens eiusque naturam declarant, eamdem omnino perfectionem entis exprimunt, et ita ex hac etiam parte comparari non possunt, quia comparatio distinctionem requirit.

Satisfit argumentis

10. *Quare sex transcendentia numerentur.*— Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur non ideo sex transcendentia numerari, quia omnia significent distinctas passiones entis, sed aliqua distingui hac ratione, aliqua vero solum ex diversa etymologia vel impositione vocis. Et ita distinguuntur res et ens, quia hoc ab esse, illud a quidditate reali sumptum est. Et similiter aliquid et unum ex prima impositione distinguuntur, quod unum ex negatione divisionis in se, aliquid vero ex negatione identitatis cum alio dicta sunt; in re vero eamdem passionem significant, quia illa duo ad perfectam unitatem requiruntur.

11. Ad aliam vero partem qua probatur has passiones esse plures, respondetur primum de *duratione* fortasse non esse quid diversum ab existentia actuali; et ita eadem erit de utraque ratio. Quod si forte ex natura rei distincta est in creaturis, merito non numeratur inter passiones entis, quia est speciale quoddam ens, ut infra suo loco videbimus. Et idem dicendum est de *praesentia* locali; nam ut est *modus* aliquorum entium, speciale praedicamentum constituit, ut infra etiam dicemus. De illis autem disiunctis, finitum vel infinitum, etc., dicendum est, vel proprie non esse passiones entis in communi, sed potius esse divisiones eius: quia vel essentialiter contrahunt ipsum ens, quatenus ens est, vel certe neutrum membrum dividens illi convenit, nisi ut contracto seu determinato ad specialem aliquam rationem entis, ut de finito et infinito infra videbimus; vel certe significant diversos

versos estados del mismo ente —así, estar en acto o en potencia—, según diremos más adelante, donde explicaremos cómo la existencia de la criatura no es pasión de ésta; o, con certeza, estas propiedades opuestas se reducen a las simples, como sucede a la identidad y a la diversidad con respecto a la unidad.

12. *Por qué no son pasiones del ente algunas relaciones de razón comunes a todos los entes.*— A lo último se contesta que, en verdad, nosotros podemos excogitar en el ente varias negaciones o relaciones de razón, que no se explican formalmente mediante las pasiones que hemos señalado; así dicen algunos que *cosa* es una pasión que añade formalmente al ente la negación de ente ficticio o quimérico. Otros agregan la *identidad* y la *diversidad*, pues todo ente tiene una relación de razón de identidad consigo mismo, y una relación de diversidad con respecto a otro, al menos con respecto al no ente o al ente de razón. También puede idearse una relación de semejanza con respecto a otro, por lo menos fundamentalmente; según ello, de la misma manera que la igualdad se pone como una pasión de la cantidad, así la asimilabilidad (por decirlo de este modo), sería una pasión del ente, porque no hay ningún ente que no pueda tener, en algún sentido —siquiera sea analógico—, algo semejante a sí mismo, y podrían multiplicarse indefinidamente otras denominaciones del tenor de éstas, según hemos sugerido en el argumento. Sin embargo, debe decirse que la división de aquellas pasiones es completa, ya porque son las únicas que nos llevan a explicar la naturaleza del ente y gozan —tanto en la realidad como en el uso que de ellas se hace— de suficiente fundamento y utilidad para ser así pensadas y diferenciadas, ya porque, si es posible excogitar otras de la misma clase, estarán virtualmente contenidas en éstas, o se reducirán a ellas.

13. *"Cosa" no expresa formalmente una negación de ente ficticio.*— Así, pues, el que "cosa" designe formalmente una negación de ente ficticio, es, a su vez, algo ficticio y ajeno a toda significación latina del término y al modo común humano de concebir, porque "cosa" no es un término negativo o privativo, sino absolutamente positivo. Además, dicha negación es innecesaria, no sólo porque resulta más oscura para explicar la esencia de un ente ficticio que para explicar la esencia de una cosa, sino también porque si aquella negación es necesaria para

status eiusdem entis, ut esse in actu vel in potentia, ut infra etiam dicturi sumus; ubi etiam declarabimus quomodo existentia creaturae non sit passio eius. Vel certe hae proprietates disiunctae reducuntur ad simplices ut idem vel diversum ad unitatem.

12. *Aliquot rationis habitudines omnibus entibus communes, cur non passiones entis.*— Ad ultimum respondetur posse quidem plures negationes vel habitudines rationis excogitari a nobis in ente, quae illis passionibus quae a nobis numeratae sunt, formaliter non explicantur, quomodo nonnulli dicunt *rem* esse passionem quae formaliter addit supra ens negationem entis ficti seu chymerici. Alii addunt *idem et diversum,* nam quodlibet ens habet relationem rationis identitatis ad se ipsum et relationem diversitatis ab alio, saltem a non ente seu ab ente rationis. Item fingi potest relatio similitudinis ad alterum, saltem fundamentaliter, ut, sicut aequale ponitur passio quantitatis, ita assimilabile (ut sic dicam) sit passio entis; nullum enim est ens, quod non possit habere aliquid sibi simile aliquo modo, saltem analogice; et infinitae aliae denominationes huiusmodi possunt multiplicari, ut in argumento tactum est. Dicendum nihilominus est illas passiones sufficienter numerari, vel quia illae solae conducunt ad naturam entis explicandam et habent, tum in rebus, tum in usu hominum, sufficientem causam et utilitatem ob quam excogitatae sint et distinctae; vel, si quae aliae huismodi excogitari possunt, in his virtute continentur, vel ad eas revocantur.

13. *Res non dicit formaliter negationem entis ficti.*— Quod igitur *res* de formali dicat negationem aliquam entis ficti, fictum quidem est et praeter omnem latinam significationem vocis et communem conceptionem hominum; nam *res* non est terminus negativus seu privativus, sed omnino positivus. Est etiam impertinens illa negatio, tum quia obscurius est ad explicandum quid sit ens fictum quam quid sit res; tum etiam quia si illa negatio necessaria

las pasiones del ente, más bien debe fundamentarse en la *verdad,* ya que se llama verdadero ente a aquel que no es ficticio; o, si se considera formalmente, está incluída en la unidad o en la aliquidad, pues la negación expresada por *algo* implica la distinción con respecto a cualquier otro y, consiguientemente, también con respecto al ente ficticio. Tanto más cuanto que la noción de ente ficticio como tal consiste en una negación, pues propiamente es ente ficticio aquel que puede ser captado por la mente de tal manera que implique, de suyo, contradicción e imposibilidad, que es cierta negación; de aquí que el ente real no se distinga propiamente del ficticio mediante una negación, sino formalmente en virtud de su misma realidad, según expondremos con mayor amplitud en la disputación siguiente, en un caso parecido. Y por la misma razón se excluyen otras negaciones semejantes, que sólo pueden resultar de la reflexión del entendimiento; por ejemplo: "no ser distinto de sí mismo", "ser diverso del ente de razón", "no ser desigual a sí mismo", y otras análogas, las cuales no sólo resultan inútiles, sino que además pueden multiplicarse indefinidamente y son meros productos de la razón, insuficientes para constituir pasiones del ente, como ya hemos dicho.

14. De lo expuesto se desprende también con claridad que no conviene incluir entre las pasiones del ente la identidad y la diversidad, ya que éstas, en cuanto formalmente pueden expresar una relación de razón, no pertenecen a las pasiones del ente, de acuerdo con lo expuesto anteriormente de manera general. En efecto, esas relaciones no convienen al ente esencialmente, sino sólo extrínsecamente gracias a una actividad pensante, reflexiva o comparativa de la mente; en cambio, si se toman en cuanto tienen en la realidad algún fundamento positivo o privativo, entonces se encuentran contenidas suficientemente en la unidad, según diremos después. De igual manera se reduce a la unidad la semejanza (en el caso de que ésta sea común a todo ente), pues si se toma como auténtica relación, no es, indudablemente, una pasión, ya que no conviene siempre a todo ente, y cuando conviene a alguno, no es de manera esencial, sino accidental. Si alguien objetara que conviene siempre a la criatura existente, sin embargo incluso respecto de esa criatura sería algún accidente, como la relación de criatura. Mas, si se considera fundamentalmente, debe reducirse a la unidad; y en este sentido dijo Aristóteles que la semejanza se funda en la unidad. Por último, de este modo,

est ad passiones entis, potius in *vero* fundanda est; dicitur enim verum ens quod non est fictum; vel, si formaliter sumatur, in *uno* seu *aliquo* includitur; quia in negatione, quam dicit *aliquid,* includitur, ut sit divisum a quolibet alio, et consequenter etiam ab ente ficto. Eo vel maxime quod ratio entis ficti ut sic in negatione consistit; illud enim est proprie ens fictum quod ita mente apprehendi potest ut in se involvat repugnantiam et impossibilitatem, quae est negatio quaedam, et ideo reale ens non proprie dividitur ab illo per negationem, sed formaliter per suam realitatem, ut latius disputatione sequenti in simili dicemus. Et eadem ratione excluduntur similes negationes, quae ex sola reflexione intellectus fieri possunt, ut non esse diversum a se, esse diversum ab ente rationis, non esse sibi inaequale et similes, quae et inutiles sunt et in infinitum multiplicari possunt et sunt mera opera rationis, quae non sufficiunt ad passiones entis, ut diximus.

14. Atque hinc etiam constat non oportere addere inter passiones entis identitatem vel diversitatem, quia ut haec possunt formaliter dicere relationes rationis, non pertinent ad passiones entis, ut supra dictum est generaliter; quia tales relationes non per se conveniunt enti, sed extrinsecus tantum per cogitationem, reflexionem, aut comparationem mentis; si autem sumantur quatenus in re habent aliquod fundamentum positivum vel privativum, sic sufficienter continentur sub unitate, ut infra dicemus. Et eodem modo reducitur ad unitatem similitudo (si haec communis est omni enti), nam si sumatur pro vera relatione, illa sine dubio non est passio, quia nec convenit semper omni enti, et cui convenit, non per se, sed ex accidente convenit. Et si forte dicatur creaturae existenti semper convenire, tamen etiam respectu illius erit quoddam accidens, sicut relatio creaturae. Si autem sumatur fundamentaliter, sic ad unitatem reducenda est; sic enim dixit Aristoteles similitudinem in unitate fundari. Denique

se reducen a la verdad las denominaciones de *inteligible* y *significable*, y a la *bondad* se reduce la noción de *íntegro* y *perfecto*, y la denominación de *amable* y *apetecible* y otras semejantes. Consiguientemente, resulta innecesario idear muchas pasiones.

SECCION III

Principios por los que pueden demostrarse las pasiones del ente. Si el primero de ellos es éste: "Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo"

1. *Motivo de duda en cuanto a ambas partes.*— La presente cuestión se plantea principalmente porque Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, c. 3, text. 8, enseñó que el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* es el primero y casi el único, y que en él deben resolverse todas las demostraciones de esta ciencia, e incluso las de las demás ciencias, al menos virtualmente.

Parece, sin embargo, que existen razones opuestas a tal doctrina. En primer lugar, los principios propios e intrínsecos de la ciencia deben tomarse de la causa o razón por la que el predicado conviene al sujeto; de aquí que el mismo Aristóteles, en el libro I de los *Analíticos Segundos*, enseñe que la pasión posterior se demuestra por la anterior, mientras que la primera de todas no se demuestra —sino que conviene al sujeto de manera inmediata— o sólo se demuestra en cuanto a nosotros, por la definición del sujeto; ahora bien, esa definición no se demuestra en manera alguna, sino que se conoce inmediatamente como perteneciente al sujeto. Así, pues, en cada ciencia el primer principio será aquel en que se predique del sujeto su primera pasión, o de lo definido su definición; consiguientemente, también en esta ciencia los principios propios e intrínsecos habrán de tomarse de la conexión existente entre la primera pasión y el concepto de ente, o entre el concepto de ente y el ente mismo. Por eso, el primer principio será: *Todo lo que es, es uno*, ya que la unidad es la primera pasión del ente, según hemos dicho; o bien: *Todo ente es algo que tiene esencia.* Pero no será aquel otro: *Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*, porque es demasiado extrínseco y no puede servir para establecer auténticas demostraciones *a priori*, sino a lo sumo para argumentar por reducción a lo imposible.

En segundo término, este último principio se reduce *a priori* al ya indicado *todo ente es uno*, pues una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, por el hecho de que sólo puede ser una cosa determinada. En este sentido dicen muchos que primariamente conviene al ente en cuanto ente encontrarse dividido del no ente, propiedad que consideran incluída en la unidad, cosa que después veremos.

Finalmente, la dificultad se complica porque, incluso en el ámbito de los principios en cierto modo intrínsecos y universalísimos, no parece que aquél sea el primero, por ser negativo, pues toda negación se funda en alguna afirmación anterior; consiguientemente, se da otro principio anterior a aquél y que debe servirle de fundamento; ese principio anterior será: *Es necesario que una misma cosa sea o no sea;* o bien: *Uno de los extremos contradictorios destruye necesariamente al otro.*

Algunas afirmaciones más convincentes para explicar el sentido de la cuestión

2. *La metafísica necesita principios en los que pueda resolver últimamente sus conclusiones.*— Sobre este punto, todos coinciden en afirmar que en metafísica (igual que en las otras ciencias) son necesarios algunos primeros principios evidentes, por los que se demuestren las propiedades, ya se trate de pasiones trascendentales del ente como ente, ya de propiedades particulares de algunos entes, en cuanto caen dentro del ámbito del objeto formal de la metafísica, de acuerdo con lo expuesto en la disputación introductoria; aunque, por ser el ente en cuanto ente —en orden a esta ciencia— anterior a los demás, las pasiones adecuadas al mismo gozan también de prioridad; por consiguiente, los principios universalísimos, que, en cierto modo, se basan en los mismos trascendentales, son igualmente anteriores a los demás; por eso ahora tratamos principalmente de ellos. La razón de que estos principios sean necesarios es la misma para esta ciencia que para las demás, porque ésta también procede por demostración, re-

---

iuxta hunc modum, ad *veritatem* reducitur denominatio *intelligibilis, significabilis;* ad *bonum* reducitur ratio *integri*, et *perfecti*, et denominatio *amabilis, appetibilis*, et similes; non est ergo necesse plures passiones confingere.

SECTIO III

Quibus principiis demonstrari possint passiones de ente, et an inter ea hoc sit primum: Impossibile est idem simul esse et non esse

1. *Ratio dubii pro utraque parte.*—Haec quaestio praecipue proponitur propter Aristotelem, qui, IV Metaph., c. 3, text. 8, docuit illud principium, *impossibile est idem simul esse et non esse*, esse primum ac fere unicum, ad quod resolvi debent omnes huius scientiae demonstrationes, immo et aliarum scientiarum, saltem virtualiter. In contrarium autem esse videtur primo, quia propria et intrinseca scientiae principia sumi debent ex causa seu ratione ob quam praedicatum convenit subiecto; unde idem Aristoteles, I Poster., docet posteriorem passionem demonstrari per priorem, primam vero omnium, vel non demonstrari, sed immediate convenire subiecto, vel solum quoad nos demonstrari per definitionem subiecti; definitionem autem ipsam nullo modo demonstrari, sed immediate cognosci de subiecto. Sic igitur in omni scientia primum principium erit illud in quo vel prima passio de subiecto vel definitio de definito praedicatur; ergo et in praesenti scientia principia propria et intrinseca sumenda erunt ex connexione primae passionis cum ratione entis, vel rationis entis cum ipso ente; erit ergo hoc primum principium, *omne quod est, unum est*, quia unum est prima passio entis, ut diximus, vel certe hoc: *Omne ens est habens essentiam.* Non ergo est illud: *Impossibile est idem simul esse et non esse*, quia illud est valde extrinsecum, et non potest deservire ad proprias demonstrationes a priori, sed ut summum ad reductionem ad impossibile. Adde, principium illud a priori reduci ad illud, *omne ens est unum;* ideo enim non potest simul esse et non esse, quia unum tantum determinate esse potest. Quomodo multi dicunt, primo convenire enti quatenus est ens, esse divisum a non ente, quam proprietatem putant in unitate includi, de quo postea videbimus. Tandem augetur difficultas, quia etiam inter principia quodammodo intrinseca et universalissima non videtur illud esse primum, quia est negativum; omnis autem negatio in priori aliqua affirmatione fundatur; ergo datur aliud principium prius illo, in quo fundetur: quale erit, vel hoc, *Necesse est idem esse, vel non esse;* vel hoc, *unum contradictorium necessario aliud destruit.*

Aliquot certiora pronuntiata pro sensu quaestionis declarando

2. *Principiis eget metaphysica in quae ultimo resolvat conclusiones.*— In hac re omnes conveniunt in metaphysica (sicut in aliis scientiis) necessaria esse aliqua prima principia per se nota, quibus passiones demonstrentur, sive sit sermo de passionibus transcendentibus entis ut ens est, sive de proprietatibus specialioribus aliquorum entium ut sunt intra latitudinem formalis obiecti metaphysicae, iuxta ea quae in prooemiali disputatione dicta sunt; quamvis, quia ens ut ens in ordine ad hanc scientiam est prius caeteris, passiones illi adaequatae sunt etiam priores et consequenter etiam universalissima principia, quae ex ipsis transcendentibus aliquo modo constant, priora sunt reliquis; et ideo de illis nunc praesertim agimus. Quod ergo talia principia sint necessaria, eadem ratio est in hac scientia, quae est in caeteris, quia etiam illa per demonstrationem procedit, resolvendo con-

solviendo las conclusiones en principios; ahora bien, en esa resolución no puede proceder al infinito, como es claro por la doctrina general de las causas, ya que en ningún orden de causas puede procederse al infinito; es, por tanto, necesario detenerse en algunos principios o proposiciones evidentes.

3. *Para este cometido no basta un solo principio.*— En segundo término, de la razón aducida parece concluirse que estos principios no pueden reducirse a uno solo, sino que deben ser varios, o dos como mínimo, al menos por lo que hace a la condición de que sean proposiciones inmediatas e indemostrables *a priori*. Ello obedece a que de un solo principio no puede inferirse conclusión alguna, según consta por la dialéctica; efectivamente, la ilación formal exige tres términos, que no pueden estar contenidos en un solo principio; luego la última resolución ha de hacerse necesariamente en dos principios inmediatos. Porque si uno de ellos es inmediato y el otro demostrable, éste habrá de resolverse y demostrarse a su vez; mas no podrá demostrarse sólo por un nuevo principio inmediato, sino que se le tendrá que añadir otro, y si este último es también indemostrable, deberá buscarse otro que lo demuestre; consiguientemente, para no proceder al infinito, será necesario detenerse en alguno que sea asimismo indemostrable; por tanto, también en esta ciencia se precisan varios principios primeros.

Síguese de aquí que, si entendemos de este modo el primer principio —en cuanto solamente designa una proposición inmediata o evidente—, en esta ciencia no debe buscarse un primer principio que sea único; se sigue igualmente que Aristóteles, en el lugar citado, no pudo hablar en tal sentido, pues realmente no hay ningún principio que de esa manera sea único, ni él solo el primero. Así, pues, cabe investigar un principio anterior a los demás, pero entendido de otro modo, a saber: porque resulte más conocido para nosotros, o porque sea anterior y más universal en su uso y en su causalidad, o porque no pueda demostrarse de ninguna manera; y, en este sentido, los autores discuten cuál es el primer principio metafísico.

clusiones in principia; in qua resolutione non potest in infinitum procedere, ut constat ex generali doctrina de causis; in nullo enim causarum genere in infinitum procedi potest; ergo necesse est ut sistat in principiis seu propositionibus per se notis.

3. *Unicum principium ad id muneris non sufficit.*— Secundo, ex hac ratione concludi videtur haec principia non tantum unum, sed plura, et ad minus duo esse debere, saltem quoad hoc ut sint propositiones immediatae et a priori indemonstrabiles. Ratio est, quia ex uno solo principio nihil concludi potest, ut constat ex dialectica, quia formalis illatio requirit tres terminos, qui in uno principio esse non possunt; ergo ultima resolutio necessario fit ad duo principia immediata. Quia si unum sit immediatum et aliud demonstrabile, illud quod demonstrabile est ulterius erit resolvendum et demonstrandum; non potest autem demonstrari per solum aliud principium immediatum; ergo adiungendum est aliud; quod si illud etiam demonstrabile sit, aliud inquirendum erit, per quod demonstretur; ne igitur procedatur in infinitum, sistendum est in aliquo, etiam indemonstrabili; sunt ergo necessaria plura principia prima etiam in hac scientia. Atque hinc sequitur, si de primo principio in hoc sensu loquamur, scilicet, ut solum dicit propositionem immediatam, seu per se notam, hoc sensu non esse quaerendum unicum principium primum in hac scientia; neque in eo potuisse loqui Aristotelem citato loco, quia revera nullum est quod hoc modo sit unicum, et dumtaxat primum. Igitur in alio sensu, potest inquiri principium caeteris prius, scilicet vel quia est nobis notius, vel quia in usu seu causalitate est prius et universalius vel quia omni modo est indemonstrabilius, et in hoc sensu est controversia inter auctores quodnam sit primum metaphysicum principium.

Diferentes opiniones

4. La primera opinión sostiene que el primer principio no es aquel que hemos tomado de Aristóteles, sino éste: *Todo ente es ente.* Así lo defiende Antonio Andrés, lib. IV *Metaph.*, q. 5, quien, refiriéndose a Aristóteles, responde que dió a aquel otro principio la denominación de primero entre los que son comúnmente considerados como generales; por ejemplo: *Cualquier todo es mayor que su parte*, etc. Pero el autor citado no se expresa coherentemente ni siquiera en lo que concierne a sus principios, pues la fórmula que propone es tautológica y falaz; de aquí que no sea asumida por ninguna ciencia en calidad de principio demostrativo, siendo, por el contrario, ajena a toda lógica. De otra manera, en cada ciencia sería primer principio aquel en que el sujeto de dicha ciencia se predicase de sí mismo. Y el primer principio de una ciencia sería tan evidente como el de otra, ya que todas las proposiciones idénticas son igualmente evidentes; así, la proposición "el ente móvil es el ente móvil" goza de la misma evidencia que la proposición "el ente es ente". Y en esta ciencia habría varios principios igualmente evidentes, aunque no fuesen igualmente universales; por ejemplo: *La sustancia es sustancia, el accidente es accidente.*

Procedería, pues, con mayor acierto si, en lugar del ente tomase alguna definición o descripción explicativa del concepto de ente y la predicase del ente, pues, aunque la definición y lo definido se identifiquen en la realidad, sin embargo, la proposición en que la definición se predica de lo definido no es tautológica, sino doctrinal, porque en ella se predica un concepto distinto de uno confuso. En tal sentido, el motivo de duda puesto al principio es favorable a esta opinión. Parece, no obstante, que Aristóteles, en el citado libro IV de la *Metafísica*, c. 3, se opone a ella, al concluir de manera absoluta que el principio *es imposible*, etc., es absolutamente el primero de todos, y que en él deben resolverse todas las demostraciones.

5. Otros afirman que el principio primerísimo no es el establecido por Aristóteles, sino éste: *Es necesario que cada cosa sea o no sea*, y se apoyan en la razón antes apuntada: éste es afirmativo y aquél negativo. Tampoco es cierta la opinión de Iavello, lib. IV *Metaph.*, q. 6, según el cual ambos principios expre-

Varia placita

4. Prima sententia est non esse primum illud quod ex Aristotele retulimus, sed hoc, *omne ens est ens*. Ita tenet Antonius Andreas, IV Metaph., q. 5. Et ad Aristotelem respondet vocasse illud aliud primum principium inter ea quae circumferuntur ut generalia, ut sunt illa: *Omne totum est maius sua parte*, etc. Sed hic auctor etiam in suis principiis non recte loquitur, quia illa propositio est identica et nugatoria; et ideo in nulla scientia sumitur ut principium demonstrationis, sed est extra omnem artem. Alioqui in omni scientia primum principium esset illud in quo subiectum scientiae de se ipso praedicaretur. Et tam per se notum esset primum principium unius scientiae sicut alterius; nam omnis propositio identica aeque nota est, ut, *ens mobile est ens mobile*, sicut *ens est ens*. Et in hac scientia plura essent principia aeque nota, quamvis non aeque universalia, ut *substantia est substantia, accidens est accidens*.

Apparentius ergo loqueretur si loco entis sumeret aliquam definitionem vel descriptionem explicantem rationem entis, eamque de ente praedicaret; nam, licet definitio et definitum in re idem sint, tamen propositio, in qua definitio de definito praedicatur, non est identica, sed doctrinalis, quia in ea conceptus distinctus de confuso praedicatur. Et hoc modo favet huic opinioni ratio dubitandi in principio posita. Videtur tamen repugnare Aristotel., dicto c. 3, lib. IV Metaph., dum absolute concludit illud principium, *impossibile est*, etc., esse simpliciter omnium primum, et ad illud omnes demonstrationes resolvi.

5. Alii dicunt non illud ab Aristotele positum, sed hoc, *necesse est quodlibet esse, vel non esse*, esse primum principium omnium propter rationem supra tactam, quia hoc est affirmativum, illud vero aliud negativum. Neque enim verum est quod Iavell., lib. IV Metaph., q. 6, existimavit, illa duo principia eamdem rem diversis ver-

san lo mismo valiéndose de términos diversos, por lo que no deben ser considerados como dos, sino como uno solo. Pues, bien examinada la cuestión, se advertirá que son diversas las cosas significadas por dichos principios. En efecto, de igual manera que en el caso de dos extremos contrarios u opuestos privativamente, una cosa es que no puedan convenir simultáneamente al mismo sujeto, y otra que uno de ellos deba convenirle de manera necesaria —como es absolutamente patente—, así, cuando se trata de dos extremos opuestos por contradicción, estos dos aspectos son formal y rigurosamente diversos. Ahora bien, esto es lo que se pretende dar a entender mediante aquellos dos principios, pues con el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* se expresa la repugnancia de extremos opuestos contradictoriamente; en cambio, el principio *toda cosa es o no es* significa la inmediatez de dichos extremos, o sea, que entre ellos no puede darse un medio. Por eso Aristóteles los pone como distintos en su *Metafísica,* lib. IV, c. 7, text. 37 y 38; lib. III, c. 2, y en sus *Analíticos Segundos,* lib. I, c. 8, text. 26 y 27, donde enuncia dichos principios en términos dialécticos: *Es imposible que un mismo predicado se afirme y se niegue al mismo tiempo del mismo sujeto, Es necesario que un mismo predicado se afirme o se niegue del mismo sujeto.* Los dialécticos suelen formularlos de distinta manera: "Es imposible que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas" y "es imposible que [dos proposiciones contradictorias] sean simultáneamente falsas"; pero es evidente que estas dos cosas son radicalmente diversas, y que la primera se funda en el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo,* mientras que la segunda se basa en aquel otro: *Es necesario que [una misma cosa] sea o no sea.*

De estas razones y de la mutua comparación de dichos principios se desprende con claridad que es anterior el que afirma la imposibilidad (y que fué establecido por Aristóteles) que el que sostiene la necesidad. En primer lugar, porque, de suyo, resulta más evidente el hecho de que dos proposiciones tengan repugnancia mutua, que el hecho de que tengan inmediatez, pues lo primero aparece inmediatamente en los mismos términos, mientras que lo segundo requiere cierto razonamiento y aclaración. Síguese de aquí que el primer principio es aplicable a todos los opuestos, pues por el hecho de ser opuestos repugnan entre sí; el segundo, en cambio, no conviene a todos, como sabemos por el capítulo sobre

bis significare, et ita non esse reputanda duo, sed unum; nam, si res attentius consideretur, diversae sunt res quae illis principiis significantur. Sicut enim in contrariis, vel privative oppositis, aliud est quod non possint simul convenire eidem, aliud vero quod alterum eorum necessario debeat convenire, ut per se est manifestum, ita etiam in contradictorie oppositis haec duo formaliter et in rigore diversa sunt. Haec autem significantur per illa duo principia; nam per illud, *impossibile est idem simul esse et non esse,* significatur repugnantia contradictorie oppositorum; per illud vero, *quodlibet est vel non est,* significatur immediatio eorumdem, scilicet, inter illa non posse cadere medium. Et ita, ut distincta ponuntur ab Aristotele, lib. IV Metaph., c. 7, text. 27 et 28, et lib. III, c. 2, et I Poster., c. 8, text. 26 et 27, ubi dialecticis terminis eadem principia ponit: *Impossibile est idem simul affirmari et negari de eodem, necesse est idem affirmari vel negari de eodem,* quae aliis verbis a dialecticis dici solent: Impossibile est duas contradictorias esse simul veras, et, impossibile est esse simul falsas; quae duo constat esse valde diversa, et primum fundari in illo principio, impossibile est idem simul esse et non esse; secundum vero in alio, necesse est esse vel non esse. Ex his vero rationibus simul constat, comparando haec principia inter se, prius esse illud de impossibili ab Aristotele positum quam aliud de necessario. Primo quidem, quia per se evidentius est contradictoria habere inter se repugnantiam quam habere immediationem. Illud enim prius statim in ipsis terminis relucet, secundum autem nonnullo indiget discursu et declaratione. Unde illud prius commune est omnibus oppositis, nam quatenus opposita sunt, inter se pugnant; posterius au-

la oposición. En segundo término, porque la imposibilidad de que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas es anterior, con prioridad racional, a la imposibilidad de que sean simultáneamente falsas, de igual modo que la verdad es, de suyo, anterior a la falsedad.

Solución de la cuestión

6. *Dos clases de demostraciones y propiedades de las mismas.*—Así, pues, respondiendo a la cuestión, interesa distinguir dos clases de demostración: una que se llama ostensiva, y otra que procede por reducción a lo imposible. La primera es esencial y directamente requerida para la ciencia; en ella se procede de las causas a los efectos y de la esencia de la cosa a la demostración de sus propiedades; hablamos de una ciencia *a priori* y deductiva, pues la ciencia inductiva no se resuelve en los principios de que ahora tratamos, sino más bien en la experiencia.

La segunda clase de demostración no es absolutamente necesaria, pero a veces se emplea por razón de la imperfección, la ignorancia o la soberbia humana; y resulta útil, no sólo para demostrar las conclusiones, sino también para persuadir y probar los primeros principios; esto no puede hacerse en la primera clase de demostración, porque, siendo inmediatos los principios, no tienen un medio *a priori* que sirva para probarlos; en cambio, por reducción a lo imposible se puede mostrar su verdad y convencer al entendimiento para que asienta a ellos. Más aún: en todo género de demostración, la fuerza de la ilación se basa virtualmente en la reducción a lo imposible, aunque los principios demuestren *a priori* la conclusión y sean absolutamente evidentes; ello, porque resulta imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, o que dos contradictorias sean simultáneamente verdaderas. Por eso dijo Averroes, lib. II *Metaph.*, c. 1, que sin el principio sentado por Aristóteles nadie puede filosofar, disputar, ni razonar.

7. *Modalidad de la demostración "a priori" en esta ciencia.*— Debe afirmarse, primeramente, que para demostrar *a priori,* con respecto al ente, sus pasiones, los primeros principios han de tomarse, bien del concepto mismo de ente, bien de la primera pasión cuando se trate de demostrar las posteriores; así lo prueba

tem non omnibus convenit, ut constat ex c. de Opposit. Secundo, quia prius secundum rationem est duas contradictorias non posse esse simul veras, quam non posse esse simul falsas, sicut veritas ex se prior est falsitate.

Quaestionis resolutio

6. *Duo demonstrandi genera et proprietates eorum.*— Igitur, ut quaestioni respondeamus, distinguere oportet duplex genus demonstrationis: unum dicitur ostensivum, aliud deducens ad impossibile. Primum est per se et directe ad scientiam requisitum; et in eo proceditur a causis ad effectus et ab essentia rei ad passiones demonstrandas; loquimur enim in scientia a priori et propter quid; nam quae est a posteriori, non resolvitur in principia de quibus nunc agimus, sed in experientiam potius. Secundum demonstrandi genus per se necessarium non est, sed interdum adiungitur propter hominis defectum, ignorantiam vel protерviam; et utile est non solum ad conclusiones, sed etiam ad prima principia persuadenda et probanda; quod in priori modo fieri non potest, quia, cum sint immediata, non habent medium a priori per quod probentur; tamen ad impossibile deducendo ostendi potest eorum veritas et convinci intellectus ut eis assentiatur. Immo in omni genere demonstrationis, quamvis principia demonstrent a priori conclusionem et per se nota sint, vis illationis virtute fundatur in deductione ad impossibile, scilicet, quia fieri non potest quod idem simul sit et non sit, vel quod duae contradictoriae simul sint verae. Propter quod dixit Averroes, II Metaph., c. 1, sine illo principio ab Aristotele posito neminem posse philosophari, disputare aut ratiocinari.

7. *Quis sit modus demonstrandi a priori in hac scientia.*— Dicendum ergo est imprimis, ad demonstrandum a priori passiones entis de ente, prima principia sumenda esse vel ex ratione ipsius entis, vel ex prima passione eius ad demonstrandas posteriores;

el razonamiento hecho al principio. Y se confirma porque, en este punto, la misma razón es válida para esta ciencia y para las demás, pues, como quiera que las propiedades del ente son —a su manera— pasiones del mismo, es necesario que se deriven de la intrínseca razón y esencia del ente, ya que esto pertenece a la intrínseca razón de la propia pasión; podrán, pues, demostrarse por el mismo concepto esencial del ente, ya sea mediante una distinción de las mismas cosas entre sí, ya en orden a nuestros conceptos y razonamientos, de tal modo que una sea verdaderamente razón de la otra, lo cual basta para la ciencia y la demostración humanas.

En consecuencia, si las pasiones del ente están relacionadas entre sí de tal manera que una procede de la otra, la que sea primera constituirá un principio de demostración de las demás; pero si (como a veces puede ocurrir) varias pasiones se encuentran en relación inmediata con el concepto de ente, sólo podrán demostrarse, con respecto al ente, mediante el concepto mismo de ente; más adelante, en el desarrollo de la disciplina, quedará claro cómo puede realizarse esta demostración. Así, pues, en este orden, el primer principio será aquel en que el concepto o la esencia del ente, concebida de manera distinta, se predique del mismo ente.

8. *El primer principio en la reducción a lo imposible.*— En segundo lugar, debe decirse que, en la otra clase o modalidad de demostración —por reducción a lo imposible—, el primer principio, que sirve de base a todo ese modo demostrativo, es el siguiente: *Es imposible que una misma cosa sea y no sea* [*al mismo tiempo*]. Esto es evidente de suyo, porque toda reducción a lo imposible se detiene finalmente en la conclusión de que una misma cosa es y no es al mismo tiempo, y mientras no se alcanza ese término, no queda suficientemente demostrada la imposibilidad; en cambio, una vez que se ha llegado a dicha conclusión, se detiene en ella como en el último término de la resolución y en un principio evidentísimo. Y aunque a veces pueda reducirse la imposibilidad a otro inconveniente —el de que dos contradictorias sean simultáneamente falsas, o el de que una misma cosa ni sea ni no sea—, sin embargo, esto último es, a su vez, imposible en la medida en que virtualmente implica lo otro, a saber, que al mismo tiempo

et hoc convincit discursus in principio factus. Et confirmatur, nam quoad hoc eadem est ratio de hac scientia quae de aliis; nam cum proprietates entis suo modo sint passiones eius, ex eius intrinseca ratione et essentia oriri necesse est, quia hoc est de intrinseca ratione propriae passionis; poterunt ergo per ipsam essentialem rationem entis demonstrari, sive hoc sit per distinctionem ipsarum rerum inter se sive in ordine ad conceptus et discursus nostros, ita ut unum vere sit ratio alterius, quod ad scientiam humanam et demonstrationem sufficit. Unde si passiones entis sunt ita inter se connexae ut una ex altera oriatur, illa, quae fuerit prima, constituet unum principium ad demonstrandas alias; si vero (quod fieri interdum potest) plures passiones cum ratione entis immediate connectantur, solum per ipsam rationem entis poterunt de ente demonstrari; quomodo autem id fiat, postea in discursu scientiae constabit. In hoc ergo ordine primum principium erit illud in quo ratio vel essentia entis distincte concepta de ipso ente praedicatur.

8. *Quod sit primum principium deductionis ad impossibile.*— Secundo dicendum est in alio genere seu modo demonstrandi per deductionem ad impossibile, primum principium, in quo totus ille modus demonstrandi nititur esse: *Impossibile est idem esse et non esse.* Hoc per se notum est, quia omnis deductio ad impossibile in hoc tandem sistit, quod sequatur idem simul esse et non esse, et quamdiu ad hoc non deducitur non est satis demonstrata impossibilitas; postquam vero ad hoc deductum est, ibi sistitur, tamquam in ultimo termino resolutionis et notissimo principio. Et, quamvis interdum possit deduci impossibile ad aliud incommodum, quod duae contradictoriae sint simul falsae, seu ut idem neque sit neque non sit, tamen hoc ipsum in tantum est impossibile in quantum virtute includit aliud, scilicet, quod simul de ali-

se niegue y no se niegue algo de un sujeto, lo cual equivale a afirmar y negar un mismo predicado de un mismo sujeto.

9. *El principio absolutamente primero de la ciencia humana.*— En tercer lugar, ha de afirmarse que, según resulta de lo dicho, el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* es absolutamente primero en la ciencia humana, y sobre todo en la metafísica. La razón de ello estriba en que es acertado considerar como primer principio aquel del que recibe su firmeza toda la ciencia humana; mas el principio antes señalado cumple esta condición porque sirve para demostrar no sólo las conclusiones, sino también los primeros principios.

Más aún: añade Fonseca, lib. IV *Metaph.*, c. 3, q. 1, sec. 3, que mediante ese principio se confirman *a priori* los primeros principios. Pero no comprendo por qué da a la reducción a lo imposible el nombre de *a priori*, siendo así que no procede por la causa, sino valiéndose de un medio extrínseco. A no ser que entienda que, mediante este principio, se demuestra *a priori*, no la verdad de los demás principios —cosa que no puede hacerse—, sino la imposibilidad y la contradicción que se siguen de lo opuesto, porque la última resolución de toda repugnancia desemboca en la contradicción, a la que se hace la reducción mediante ese principio. Y esto basta para que dicho principio se llame absolutamente primero, pues ya que el ingenio humano no comprende al instante los demás principios primeros tal como son en sí, es en gran manera ayudado y fortalecido, para asentir a ellos, por la reducción a lo imposible, cosa que en los demás puede hacerse mediante aquel principio primero; mas él no tolera en manera alguna una demostración, ni siquiera por reducción a lo imposible, porque no puede inferirse nada más imposible que lo expresado por ese principio, lo cual indica que es el más evidente y primero. Hemos dicho que el empleo de este principio es sumamente necesario en la presente disciplina; en efecto, puesto que el ente es simplicísimo, apenas es posible definirlo, ni explicar con mayor claridad su concepto, ni aplicar ese concepto a la elaboración de auténticas demostraciones, de tal modo que las proposiciones utilizadas no se tomen como tautológicas.

quo negetur aliquid et non negetur, quod est affirmare et negare idem de eodem.

9. *Quod sit humanae scientiae principium absolute primum.*— Tertio dicendum est, hinc fieri ut illud principium, *impossibile est idem simul esse et non esse*, sit simpliciter primum in humana scientia, et praesertim in metaphysica. Ratio est, nam illud principium recte vocatur primum, a quo sumit firmitatem tota humana scientia; sed huiusmodi est praedictum principium, quia ex illo non solum conclusiones, sed prima etiam principia demonstrantur. Immo addit Fonseca, lib. IV Metaph., c. 3, q. 1, sect. 3, per illud principium confirmari a priori prima principia. Sed non video cur deductionem ad impossibile vocet a priori, cum non sit ex causa, sed per extrinsecum medium. Nisi fortasse intelligat per huiusmodi principium demonstrari a priori, non quidem veritatem aliorum principiorum, quod fieri non potest, sed impossibilitatem ac repugnantiam, quae ex opposito sequitur; ultima enim resolutio omnis repugnantiae fit ad contradictionem, ad quam per illud principium fit deductio. Hoc vero satis est ut illud principium dicatur simpliciter primum; nam, cum ingenium humanum non statim comprehendat caetera principia prima prout in se sunt, multum iuvatur et confirmatur in eorum assensu deducendo ad impossibile, quod in caeteris fieri potest per illud primum; ipsum autem nullo modo ostendi potest etiam deductione ad impossibile, quia nullum aliud impossibilius inferri potest, quam sit illud quod in eo pronuntiatur, quod est signum illud esse maxime notum et primum. Dixi autem usum huius principii esse maxime necessarium in hac scientia, quia cum ens simplicissimum sit, vix potest definiri, et ratio eius distinctius explicari et applicari ad veras demonstrationes efficiendas, ita ut propositiones assumptae identicae non censeantur.

Solución a las razones opuestas

10. Consiguientemente, el motivo de duda expuesto al principio ya ha sido explicado en cuanto a su primera parte, en el sentido de que Aristóteles no califica de primero a ese principio porque la metafísica se valga de él para sus demostraciones propias y directas; antes al contrario, el mismo Aristóteles, lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 8, text. 26, dice que este principio no suele entrar formalmente en la demostración. En consecuencia, se le llama primero por las razones antes explicadas, ya que es como el fundamento universal, en cuya virtualidad se apoyan todas las demostraciones, y gracias al cual pueden explicarse y confirmarse, al menos en cuanto a nosotros, los demás principios, aunque esto se haga siempre añadiendo otro principio, concedido o evidente.

A la primera confirmación se responde que la verdad de aquel principio no se funda propiamente en la unidad, sino en la oposición y repugnancia de las contradictorias; por ello, no será acertado probar que lo que es no puede, al mismo tiempo, no ser, dando como razón que lo que es, es una sola cosa; porque —como después diremos— el ente, en cuanto uno, no se separa propiamente del no ente, sino de otro ente, ya que del no ente se separa más propiamente en cuanto ente, y, además, porque esta misma separación entre el ente y el no ente se funda en que una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, por la formal repugnancia de estos términos.

En cuanto a la última confirmación, se dice, primero, que es posible que una proposición afirmativa, por ser más simple que una negativa, sea anterior a ella en el orden de la generación o composición, aunque, en el orden de la verdad evidente, no sea tan manifiesta, ni tenga igual primariedad, y lo mismo puede decirse de aquel principio, pues, si bien toda su verdad se basa en la naturaleza del mismo ser —que excluye esencialmente al no ser—, sin embargo, esto mismo se explica mediante ese principio (aunque sea negativo) de la manera más evidente y apta para fundamentar las demostraciones que proceden por reducción a lo imposible.

11. *El primer principio en el orden moral; su comparación con el primero en el orden natural.*— Con lo dicho es fácil resolver muchos argumentos que suelen esgrimirse contra la doctrina aristotélica sobre este principio; por ejemplo: que está integrado por muchos términos que no son universalísimos ni enteramente conocidos, como son "simultáneamente", "lo mismo", que significan relaciones, las cuales son posteriores a las cosas absolutas. También se objeta que es una proposición modal, la cual presupone una atributiva.

Solvuntur rationes oppositae

10. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, quoad priorem partem, iam explicatum est Aristotelem non vocare illud principium primum quia illo utatur metaphysica ad suas proprias et directas demonstrationes; nam potius idem Aristot., I Poster., c. 8, text. 26, dicit non solere illud principium formaliter ingredi demonstrationem. Dicitur ergo primum principium aliis rationibus iam explicatis; est enim quasi universale fundamentum, cuius virtute omnes demonstrationes nituntur, et alia principia possunt, saltem quoad nos, declarari ac confirmari, quamquam id semper fiat adiuncto aliquo alio principio, vel concesso, vel per se noto. Ad primam confirmationem respondetur veritatem illius principii proprie non fundari in unitate, sed in oppositione et repugnantia contradictoriorum, unde non recte probabitur quod est non posse simul non esse, quia quod est unum tantum est: tum quia, ut infra dicam, ens quatenus unum non proprie dividitur a non ente, sed ab alio ente, quia a non ente potius dividitur quatenus ens; tum etiam quia haec ipsa divisio entis a non ente fundatur in eo quod non potest idem simul esse et non esse, propter repugnantiam formalem horum terminorum. Ad ultimam confirmationem dicitur primo, fieri quidem posse ut aliqua affirmativa propositio, quatenus simplicior est quam negativa, prior sit quam illa ordine generationis seu compositionis, et tamen quod in ratione veritatis per se notae non sit tam manifesta, neque aeque prima; et ita dici potest de illo principio, nam, licet tota veritas eius fundetur in natura ipsius esse, quod per se excludit non esse, tamen hoc ipsum per illud principium, quamvis negativum, explicatur evidentissime et aptissime ad fundandas demonstrationes deducentes ad impossibile.

11. *In genere moris quod primum principium, et collatio cum primo in genere naturae.*— Atque hinc facile solvuntur multa argumenta, quae fieri solent contra sententiam Aristotelis de hoc primo principio, ut

A estas objeciones, y a otras semejantes, respondemos: con ellas se prueba, a lo sumo, que ésta no es la primera proposición o composición que el entendimiento elabora, pero no que no sea el primer principio, porque para esto último no se exige que sea la primera proposición, sino únicamente que de él dependa, en cierto modo, el conocimiento de todas las demás verdades, mientras que él, por su parte, sea de tal manera verdadero, conocido e indemostrable, que no dependa de otro; ahora bien: estas condiciones se cumplen en aquel principio, como hemos demostrado.

También podría enunciarse el principio en términos más simples, empleando la fórmula: *Ningún ente es y no es*; de esta manera, se estructuraría con términos simples, universalísimos y primeros, lo cual resulta necesario cuando se trata del primer principio, para que pueda ser común a todas las ciencias, como indicó Santo Tomás, I-II, q. 94, a. 2.

En el pasaje citado advierte que este principio es el primero en las ciencias especulativas, ya que en las prácticas o morales se da otro principio primero, a saber: *Todo bien debe hacerse y todo mal debe evitarse*, pues, como todas las acciones morales tienen por objeto el bien y el mal, el primer principio moral debía estar integrado por dichos términos.

Sin embargo, como la ciencia práctica se funda en la especulativa, síguese que el principio que sea primero en el orden especulativo será primero simple y absolutamente.

Hay otras cuestiones —si este principio es tan evidente que nadie puede negarlo mentalmente, aunque parezca rechazarlo con sus palabras; modos para exponerlo contra quien se obstine en negarlo, ya respondiéndole a base de lo que hubiera concedido, ya haciéndole llegar a conclusiones incompatibles con el testimonio de los sentidos— que Aristóteles trata por extenso en el libro IV de su *Metafísica*, c. 3, 4 y 5; a propósito de estos lugares pueden consultarse los expositores, porque no hay razón para que nos detengamos más en estos puntos.

quod constet multis vocibus neque universalissimis neque admodum notis, ut sunt *simul, idem*, quae relationes significant, quae sunt posteriores absolutis. Item quod sit propositio modalis, quae supponit priorem de inesse. Ad haec enim et similia dicitur, eis ad summum probari hanc non esse primam propositionem seu complexionem quam intellectus format, non tamen quod non sit primum principium, quia ad hoc non est necesse ut sit prima propositio, sed solum quod ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia, ipsum vero ita sit verum, notum et indemonstrabile, ut ab alio non pendeat; haec autem conveniunt illi principio, ut ostensum est. Posset autem principium illud ad simpliciores terminos reduci dicendo: *Nullum ens est et non est;* sic enim conficitur ex simplicibus terminis et ex universalissimis ac primis, quod necessarium est in primo principio, ut possit omnibus scientiis esse commune, ut notavit D. Thom., I-II, q. 94, a. 2. Ubi advertit hoc principium esse primum in speculabilibus; nam in practicis seu moralibus datur aliud primum, scilicet, *omne bonum est faciendum et malum vitandum*; nam, quia omnes actiones morales circa bonum et malum versantur, ideo primum principium morale ex illis terminis constare debuit; tamen, quia practica in speculativa fundantur, ideo, quod in speculativis est primum principium, simpliciter et absolute est primum. An vero hoc principium ita sit notum, ut a nemine possit mente negari, quamvis voce contendere videatur; item quibus modis suadendum sit contra eum qui proterve illud negaret, vel eum ex concessis redarguendo, vel ad inconvenientia sensibus repugnantia eum deducendo, tractat late Aristoteles, IV Metaph., c. 3, 4 et 5, quibus locis videri possunt expositores, quia non est quod in hac re amplius immoremur.

DISPUTACION IV

LA UNIDAD TRASCENDENTAL EN GENERAL

RESUMEN

Una vez justificado en pocas palabras el orden de las disputaciones inmediatas, comienza el desarrollo de la presente, en la que son perfectamente discernibles tres partes:

I. La unidad en sí y en sus clases (Sec. 1-3).
II. Unidad y multiplicidad (Sec. (4-8).
III. Unidad trascendental y unidad numérica (Sec. 9).

SECCIÓN I

El problema que en ella se plantea es si la unidad añade o no algo positivo al ser. La primera opinión —Avicena y Escoto— afirma que la unidad añade al ente algo realmente distinto, posición que se juzga suficientemente refutada en la disputación anterior (1). La segunda —S. Buenaventura y A. de Hales— es que la unidad añade algo positivo sólo racionalmente distinto, lo mismo que pasa con los atributos respecto de Dios (2-5). Sentencia verdadera: la unidad no añade nada positivo al ser ni real, ni racionalmente distinto (6). Confirmada con abundantes testimonios, la analiza en sus diversos aspectos (7-8), responde a las objeciones (9-10), insistiendo de nuevo en los argumentos que prueban que la unidad sólo añade al ente negación (11-12).

Entra luego en la discusión de la negación que implica la unidad: es negación de división en sí mismo (13), aunque algunos opinan que incluye también la división de cualquier otro (14). Una vez advertida la confusión de "uno" con "único" (15), explica Suárez en qué sentido, al menos consecuentemente, la división de otro está exigida por la unidad (16-18).

La unidad expresa negación a modo de privación: ¿cómo? Explicación: argumentos en contra y soluciones (19-23).

Completan, por fin, esta sección tres breves cuestiones:

1) La posibilidad de grados de unidad en el ente (24).
2) Si la unidad implica perfección y cómo (25-26).
3) Atributos aplicables a la unidad y en qué sentido (27).

SECCIÓN II

Vimos en la sección anterior que la unidad expresa negación; pero ¿sólo negación? Planteado el problema (1), vienen las sentencias, decidiéndose la primera por la unidad como mera expresión formal de negación (2), mientras para

otras bajo esa negación expresa la entidad (3). Una vez propuestos los argumentos a favor de aquélla (4-5), entra en la solución, que comienza manifestando que la divergencia de opiniones es más verbal que real (6). Ello no obstante, se decide por la segunda, proponiendo sus pruebas (7), y respondiendo a los argumentos en contra (8-10).

SECCIÓN III

Está dedicada a las clases de unidad: per se *y* per accidens, *absoluta y relativa.*

Vista la dificultad de una delimitación clara entre los seres dotados de unidad per se *y* per accidens *(1), se las estudia en relación con el ser (2); primero la unidad* per se *considerando las diversas opiniones desde esta perspectiva (4-5) para acabar proponiendo su opinión (6), que expone y confirma ampliamente (7-12); a continuación hace lo mismo con el ente* per accidens *(13-14). Los números 15-19 están consagrados al estudio de la unidad absoluta y relativa y sus diversas acepciones.*

SECCIÓN IV

Al tratar de demostrar la convertibilidad de "uno" y "ente" (1), surge el problema planteado por la división del ente en uno y muchos (2). En los cuatro números siguientes de la sección hace Suárez compatible la adecuación entre uno y ser con dicha división.

SECCIÓN V

Según la costumbre de Suárez de llevar los problemas hasta sus últimas derivaciones, en los siete números de esta breve sección discute la analogía o univocidad de la división en "uno" y "muchos" con lo que se obtiene una mayor comprensión del sentido en que la unidad trascendental se predica en los diversos entes.

SECCIÓN VI

Enfrascado en el mismo problema, dedica los tres números de esta sección al estudio de la oposición que rige entre "uno" y "muchos", haciendo un detallado análisis de las diversa comparaciones o relaciones que entre ambos extremos pueden hacerse.

SECCIÓN VII

En su totalidad —cuatro números— se dirige a propugnar la prioridad de la unidad sobre la multitud y de la indivisión sobre la división.

SECCIÓN VIII

Continuando con la división en "uno" y "muchos" discute su primacía entre las divisiones del ser. Por fuerza ha de entrar en colisión con la división en finito e infinito (1); en ente per se *y ente* per accidens *(2); en ente real y ente de razón (3); los números restantes (4-13) los dedica al análisis comparativo de estas divisiones, haciendo entrar en juego también (9) la división del ente en ser creado e increado, ser por esencia y ser por participación.*

SECCIÓN IX

Esta última sección viene a ser un ajuste definitivo del concepto de unidad trascendental. En su primera parte discute la sentencia de quienes la identifican con la unidad cuantitativa (1-8), estableciendo la mutua delimitación de ambas, sobre todo en la realidad material (9-11). En la segunda hace lo mismo entre la unidad trascendental y la singular (12-14).

DISPUTACION IV

LA UNIDAD TRASCENDENTAL EN GENERAL

Plan del desarrollo.— Primero tenemos que tratar de la unidad porque está íntimamente relacionada con la entidad y se presupone en algún modo por los demás atributos, ya que éstos consisten en una cierta comparación o relación de cosas distintas, la cual no puede entenderse sin la unidad. Además, siguió también este mismo orden Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, c. 3, situando la unidad inmediatamente después del ente.

Pero como unidad se opone a multitud y de los opuestos se ha de ocupar una misma ciencia o tratado, tendremos consiguientemente que tratar también de la multitud. Y finalmente, como la causa de la multitud es la distinción o división, que es lo que la unidad niega, habrá que tratar también de los varios géneros de distinciones. De esta forma dejaremos explicados todos los modos de unidad, de distinción y de multitud.

SECCION PRIMERA

SI LA UNIDAD TRASCENDENTAL AÑADE AL ENTE ALGUNA RAZÓN POSITIVA O SÓLO PRIVATIVA

1. *Primera opinión.*— La primera opinión mantiene que la unidad añade al ente un accidente positivo, realmente distinto del ente, pero que necesariamente sigue y acompaña a todo ente.

Así opinó Avicena en el libro III de su *Metafísica*, c. 2, y en el libro VII, c. 1, pues en el primer pasaje llama a la unidad accidente, y algo que acompaña a la

DISPUTATIO IV

DE UNITATE TRANSCENDENTALI IN COMMUNI

Series tractationis.— Primum de unitate tractandum est, quia cum entitate maxime est coniuncta et caeteris passionibus quodammodo supponitur; quia reliquae in quadam rerum distinctarum comparatione seu habitudine consistunt, quae sine unitate intelligi non potest. Et hunc ordinem servavit Aristoteles, IV Metaph., c. 3, unum statim cum ente coniungens. Quoniam vero unum multitudini opponitur, et oppositorum eadem est ratio seu scientia, ideo consequenter dicendum erit de multitudine. Ac denique quia multitudo ex distinctione seu divisione causatur, quam unitas negat, tractandum etiam erit de variis distinctionum generibus; atque in hunc modum omnia genera unitatum, distinctionum et multitudinum explicata relinquemus.

SECTIO PRIMA

UTRUM UNITAS TRANSCENDENTALIS ADDAT ENTI RATIONEM ALIQUAM POSITIVAM, VEL TANTUM PRIVATIVAM.

1. *Prima opinio.*— Prima sententia est *unum* addere supra ens accidens quoddam positivum, ex natura rei distinctum ab ente, per se tamen consequens et concomitans omne ens. Ita sensit Avicen., lib. III suae Metaph., c. 2, et lib. VII, c. 1; nam priori loco vocat *unum* accidens et quid comitans

esencia, y en el segundo afirma, en cambio, que no se identifica totalmente con el ente. Esta sentencia parece que la siguió Escoto, en el libro IV *Metaph.*, q. 2, y en *In II*, dist. 3, q. 2; Antonio Andrés, en el libro IV *Metaph.*, q. 3, enseña que la unidad añade algo positivo, *ex natura rei* distinto del ente. Sin embargo, esta opinión, en cuanto afirma la distinción *ex natura rei* entre el ente y aquello que la unidad añade al ente, ha sido ya rechazada suficientemente en la disputación anterior, y va contra lo que Aristóteles afirma en el libro IV de la *Metafísica*, c. 2 y 5, y todavía quedará rechazada más aún con lo que se diga después.

Exposición de la opinión que sostiene que la razón de unidad es positiva

2. Puede ser la segunda opinión que la unidad añade al ente una cierta propiedad positiva, pero distinta del ente no realmente, o por su propia naturaleza, sino conceptualmente, de la misma manera que se dice que la sabiduría o la justicia añaden algo a Dios y son atributos positivos suyos, distintos de El sólo con distinción de razón. San Buenaventura parece mantener esta opinión en *In I*, dist. 23, a. 1, q. 1, donde afirma que la unidad en Dios señala algo positivo; en cambio, en las criaturas a veces algo positivo, a veces privativo. Por lo cual afirma que aunque el modo de significar o explicar la unidad sea a manera de negación, ya que no concebimos ni explicamos las cosas simples más que por medio de negaciones, sin embargo, en relación con la cosa significada y entendida, es algo positivo.

Esto mismo indica Alejandro de Hales, I, q. 13, miembro 1 y 2, y Soto en la *Lógica*, cap. *De Propr.*, q. 2, ad 2; y puede esto probarse, primero porque según el parecer de todos, la unidad añade al ente la indivisión; pero ésta, aunque venga significada por una negación, con todo realmente no es negación, sino algo positivo; luego. La mayor de este raciocinio es clara por la explicación misma de la palabra, ya que se dice uno aquello que en sí mismo está indiviso. Y a lo mismo se llega partiendo de su opuesto, a saber, *multitud*; porque se dice que son *muchas* aquellas cosas que están divididas entre sí; luego, se llamará *uno* a lo que es indiviso en sí mismo. Es esto asimismo claro en comparación con la unidad

essentiam, posteriori autem loco dicit non esse absolute idem cum ente. Et hanc sententiam videtur secutus Scotus, IV Metaph., q. 2, et In II, dist. 3, q. 2; Anton. And., IV Metaph., q. 3, qui docet *unum* addere supra ens aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente. Sed haec sententia quantum ad distinctionem ex natura rei inter ens, et id quod unum addit supra ens, reiecta sufficienter est praecedenti disputatione, et plane repugnat Aristoteli, IV Metaph., c. 2 et 5, et amplius ex sequentibus confutabitur.

Proponitur sententia, quod ratio unius positiva sit.

2. Unde esse potest secunda sententia *unum* addere supra ens proprietatem quamdam positivam non realiter, vel ex natura rei, sed sola ratione ab ente distinctam, ad eum modum quo sapientia vel iustitia dicitur addere aliquid Deo et esse attributum positivum eius, sola ratione distinctum ab illo. Hanc opinionem videtur tenere S. Bonaven., In I, dist. 23, a. 1, q. 1, ubi dicit *unum* in Deo dicere aliquid positivum, in creatura vero interdum privativum, interdum vero positivum. Unde ait, quamvis modus significandi vel explicandi unitatem sit per modum negationis, quia simplicia non nisi per negationem a nobis concipiuntur et explicantur, tamen quoad rem significatam et intellectam esse quid positivum. Hoc idem significat Alex. Alens., I p., q. 13, memb. 1 et 2; Soto, in Logica, c. de Propr., q. 2, ad 2; potestque suaderi primo, quia ex omnium sententia unum addit indivisionem supra ens; sed indivisio, licet per modum negationis significetur, tamen revera non est negatio, sed positiva ratio; ergo. Maior patet ex ipsa vocis expositione; dicitur enim unum quod in se est indivisum. Item ex opposito suo, scilicet *multitudine;* multa enim dicuntur quae inter se divisa sunt; ergo *unum* dicitur quod indivisum est in se. Item patet ex proportione ad unitatem quantitativam; nam illae quantitates plures dicuntur, quae divisae sunt,

cuantitativa, porque se dicen varias las cantidades que están divididas, y una la que no lo está; luego, igual que es una la cantidad por la indivisión de la cantidad, así lo es la entidad por la indivisión de la entidad.

Se prueba la menor, primeramente porque división es negación; luego, indivisión, aun cuando se presente en forma de negación, no será negación en realidad, sino afirmación. Esta consecuencia se prueba porque dos negaciones, como suele decirse, afirman y porque en la realidad nunca una negación se destruye directamente por otra negación, pues ninguna oposición semejante se encuentra en las cosas; se destruye, por consiguiente, con la forma positiva opuesta. Y el antecedente éste, a saber, que la división dice negación, es de Santo Tomás, q. 9 *De Potentia*, a. 7, en que afirma que la multitud incluye negación, a saber, la división de uno respecto de otro. Y en I, q. 11, a. 2, ad 4, mantiene que en tanto aprehendemos que hay división en cuanto captamos que este ente no es el otro. Y lo mismo dice Soncinas en el libro X de la *Metaph.*, q. 4, ni podemos nosotros tampoco concebir la división de otra manera.

3. En segundo lugar puede esto explicarse racionalmente de la siguiente manera: en las cosas que tienen unidad de composición, esta unidad resulta de la unión de varios, unión que es algo positivo en ellas mismas, como después veremos; y contrariamente, varias cosas son muchas y no una, precisamente por esto, porque carecen de unión; por tanto, formalmente la división sólo dice carencia de unión; luego consiste en una negación, y por el contrario, la indivisión dice carencia de división, que es negar la carencia de unión; y esto es afirmar la unión, que es algo positivo. Y, por lo tanto, en las cosas cuya unidad no resulta de la unión de varias, sino de su simple entidad, la unidad expresa una perfección positiva, que consiste en cierta integridad de la cosa, que es una perfección más elevada y superior a la unión, aunque por causa de su simplicidad tengamos que explicarla por una negación.

De aquí surge una confirmación doble: La primera que la negación, como tal, no admite grados; en cambio, lo uno, o la unidad, sí que los admite, ya que es más uno aquello que lo es por su simple entidad que aquello que lo es por com-

illa vero una, quae non est divisa; sicut ergo quantitas est una per indivisionem quantitatis, ita entitas est una per indivisionem entitatis. Minor probatur primo, quia divisio est negatio; ergo indivisio, licet habeat formam negationis, tamen in re non est negatio, sed affirmatio potius. Consequentia probatur, quia duae negationes (ut aiunt) affirmant, et quia in re ipsa nunquam negatio destruitur immediate per negationem; nulla enim talis oppositio invenitur in rebus; tollitur ergo per positivam formam oppositam. Antecedens autem, scilicet divisionem dicere negationem, est D. Thomae, q. 9 de Poten., a. 7, dicentis multitudinem includere negationem, scilicet divisionem unius ab alio. Et I, q. 11, a. 2, ad 4, dicit, in tantum nos apprehendere divisionem, in quantum apprehendimus hoc ens non esse illud; et idem dicit Soncin., X Metaph., q. 4. Neque aliter nos concipere possumus divisionem.

3. Secundo, potest hoc ita explicari ratione, quia in illis rebus quae sunt unae per compositionem, unitas consurgit per unionem plurium, quae unio est quid positivum in ipsis, ut postea videbimus; e contrario vero res plures hoc ipso sunt multae, et non una, quod unione carent; divisio ergo formaliter solum dicit carentiam unionis; consistit ergo in negatione; e contrario vero indivisio dicit carentiam divisionis, quod est negare carentiam unionis; hoc autem est ponere unionem, quae quid positivum est. Et consequenter, in his rebus quae non sunt unae per unionem plurium, sed per simplices entitates, unitas dicit positivam perfectionem consistentem in quadam rei integritate, quae est altior et eminentior perfectio quam unio, quamvis a nobis propter suam simplicitatem per negationem explicetur. Unde sumitur duplex confirmatio. Prima, quia negatio ut sic non suscipit magis nec minus; unum vero seu unitas recipit magis et minus; nam magis unum est quod per simplicem entitatem est unum, quam quod per compositionem plurium, et tanto magis ab unitate receditur, quanto

posición de varios, y tanto más se aparta de la unidad cuanto mayor es la composición o menor la unión. Luego esto es indicio de que la unidad añade algo positivo. La segunda confirmación está en que la negación no dice ninguna perfección, y la unidad, en cambio, sí la dice, pues en Dios pertenece a su máxima perfección el ser único, y ser uno en grado sumo, y que todas las cosas que no son opuestas entre sí sean en El una misma cosa. Y se piensa que entre los ángeles pertenece a su perfección el que en cada especie haya uno solamente; y su modo de unidad, derivado de su grado de simplicidad, pertenece también a su perfección. Y lo mismo se puede decir proporcionalmente de los demás seres.

4. En tercer lugar puede esto mismo colegirse de las especies o modos de unidad, pues son todos positivos; luego esto es señal de que también la unidad misma, como tal, añade algo positivo. El antecedente es claro, primeramente en la unidad cuantitativa, que Aristóteles llama una por continuidad en el libro V de la *Metafísica*, c. 6; ahora bien: la continuidad no es negación, sino que es algo positivo, puesto que consiste precisamente en que las partes tienen un límite común; por consiguiente, la integridad que resulta de la continuidad es la unidad de la cantidad continua, y es algo positivo. Una es la unidad de composición que resulta, v. gr., de materia y forma, que es del modo como se dice una la naturaleza humana, acerca de la cual dejamos demostrado ya que consiste en una razón positiva, y por ello es acción positiva también la generación que tiende a esta unión; y la corrupción, en cambio, que la disuelve consiste formalmente en una privación. Otra unidad es la individual, específica y genérica, todas las cuales son positivas, ya que el género se contrae positivamente a la especie, y la especie al individuo, y la conformidad o conveniencia que se da en la especie o en el género es positiva.

5. En cuarto lugar, podemos argumentar partiendo de los efectos o propiedades que se atribuyen a la unidad. Consiste una en ser fundamento de la relación de identidad o semejanza —libro V de la *Metafísica*, c. 15—; y una relación real no se funda en negación, sino en algo positivo. Otra que la unidad es la primera medida de la multitud, lo cual no puede convenir a la negación, ya que no es nada. Por esto Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*, c. 9, texto 21, esta-

compositio maior est, seu minor unio; ergo signum est unitatem addere aliquid positivum. Secunda confirmatio est, quia negatio nullam perfectionem dicit, unitas vero dicit perfectionem; nam in Deo ad maximam eius perfectionem spectat quod sit unus tantum, et quod sit maxime unus, et quod in eo omnia quae opposita non sunt unum omnino sint. Et in angelis ad perfectionem eorum pertinere censetur ut in unaquaque specie sit unus tantum; et modus unitatis eorum, scilicet, per talem simplicitatem, pertinet etiam ad perfectionem eorum, et idem est proportionate in reliquis entibus.

4. Tertio, id colligi potest ex speciebus seu modis unitatis, omnes enim sunt positivi; ergo signum est ipsam etiam unitatem ut sic addere aliquid positivum. Antecedens patet primum in unitate quantitativa, quae dicitur una continuatione ab Arist., V Metaph., c. 6; continuitas autem non est negatio, sed positivum, cum in hoc consistat, quod partes habeant terminum communem; illa ergo integritas quae ex continuatione resultat, est unitas quantitatis continuae, et illa positivum quid est. Alia est unitas compositionis, verbi gratia, ex materia et forma, quomodo humanitas vocatur una, de qua iam ostendimus in positiva ratione consistere, unde et generatio, quae ad hanc unionem tendit, positiva actio est; e contrario vero corruptio, quae illam dissolvit, formaliter in privatione consistit. Alia unitas est individualis, specifica et generica, et hae omnes positivae sunt, quia et genus positive contrahitur ad speciem, et species ad individuum, et conformitas illa vel convenientia quae est in specie vel genere positiva est.

5. Quarto, argumentari possumus ex effectibus seu proprietatibus quae unitati tribuuntur; una est, quod fundet relationem identitatis seu similitudinis, V Metaph., c. 15; relatio autem realis non fundatur in negatione, sed in positivo. Alia est, quod unum est prima mensura multitudinis; quod non potest convenire negationi, cum nihil sit. Unde Aristoteles, X Metaph., c. 9,

blece una oposición relativa entre la unidad y la multitud en la razón de medida y mensurado. Finalmente, la unidad en cuanto tal compone la multitud, pues la multitud formalmente consta formalmente de unidades, y por ello incluso en el número cuantitativo se dice que la última unidad es su forma; por consiguiente, como el número formalmente es algo positivo, también lo es la unidad.

Sentencia verdadera

6. Hay que afirmar en primer lugar que la unidad no añade nada positivo —ni de razón ni real— al ente, ni realmente distinto del ente ni que lo sea sólo conceptualmente. Es la opinión de Santo Tomás en el IV libro *Metaph.*, lec. 2, y en la I, q. 11, a. 1, donde lo trae Cayetano; los escolásticos, en *In I*, dist. 24; Capréolo en la cuestión 1, a. 1; Durando, cuestión 1 y 2; Gabriel, cuestión 1, a. 3, duda 3; Gregorio, cuestión 1, a. 1; Enrique, en *Quodl.* I, q. 1; Soncinas, IV de la *Metaph.*, q. 4; Iavello, cuestión 5 y 8; Janduno, cuestión 4; Fonseca, c. 2, q. 5. Y también el parecer del Comentador, IV de la *Metafísica*, com. 3, text. 3, y libro X, com. 8. Y se toma de Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 6, text. 11, y libro X, c. 1, donde explica el concepto de unidad por la indivisión y la indivisión por la negación de la división, y en el IV de la *Metafísica*, c. 2, lo prueba con esta razón, que la unidad y el ente son una sola e idéntica naturaleza, porque evidentemente aquélla no dice ninguna razón positiva más que la razón de ente.

7. Y ciertamente, tratándose del ente de razón entendido positivamente —del cual se ocupa la primera parte de la conclusión—, el problema es claro y está fuera de controversia, porque todavía no se ha ideado ningún ente de razón cuasi positivo que exprese formalmente unidad y la añada al ente; la razón está en que el ente de razón o es a modo de una relación, y no es así en nuestro caso, ya que el nombre de unidad es enteramente absoluto, como vimos arriba y consta además por la misma palabra y por la manera común de entenderla; o es a modo de un predicado absoluto y positivo, y esto no puede afirmarse, por mucho que se aumente la ficción. Quizás podría decir alguno que *la unidad* añade la relación de identidad a sí mismo. Pero esto es enteramente falso, pues ser uno y ser idén-

text. 21, ponit oppositionem relativam inter unum et multa in ratione mensurae et mensurati. Tandem unum ut sic componit multitudinem; nam multitudo formaliter ex unitatibus formaliter constat, unde et in numero quantitativo ultima unitas dicitur esse forma eius; sicut ergo numerus formaliter est aliquid positivum, ita et unitas.

Vera sententia

6. Dicendum est primo, unum nihil positivum addere supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum. Est sententia D. Thomae, IV Metaph., lect. 2, et In I, q. 11, a. 1, ubi Caiet.; Scholastici, In I, dist. 24; ubi Capreol., q. 1, a. 1; Durand., q. 1 et 2; Gabr., q. 1, a. 3, dub. 3; Gregor., q. 1, a. 1; Henrich., Quodl. I, q. 1; Soncin., IV Metaph., q. 4; Iavel., q. 5 et 8; Iandun., q. 4; Fonseca, c. 2, q. 5. Et fuit etiam sententia Comment., IV Metaph., com. 3, text. 3, et lib. X, com. 8. Et sumitur ex Arist., V Metaph., c. 6, text. 11, et lib. X, c. 1, ubi rationem unius explicat per indivisionem, et indivisionem per negationem divisionis, et IV Metaph., c. 2, hac ratione dicit unum et ens esse unam ac eamdem naturam, quia nimirum nullam rationem positivam dicit praeter rationem entis.

7. Et quidem de ente rationis per modum positivi (de quo est sermo in prima parte conclusionis) res est satis certa et extra controversiam, quia nullum hactenus excogitatum est ens rationis quasi positivum, quod unum de formali dicat et addat enti; quia aut illud est per modum relationis, et hoc non, quia nomen unius omnino absolutum est, ut supra vidimus, et constat ex ipsa voce, et ex communi modo concipiendi; aut est per modum alicuius praedicati absoluti et positivi; hoc dici non potest, etiamsi fingendi fiat copia. Dicere quis forte posset *unum* addere relationem identitatis ad seipsum. Sed hoc est plane falsum; nam esse unum et esse idem sunt praedicata valde

tico son predicados completamente diversos: el primero es un predicado real a su manera, que conviene al ente sin ficción del entendimiento; el segundo, en cambio, es un predicado de razón que le conviene precisamente por la operación del entendimiento; por lo cual el primero es el fundamento del segundo, del mismo modo que una relación de razón puede tener su fundamento en la realidad.

8. Así, pues, omitida esta parte, la segunda —que trata de la razón real positiva y es la intentada de propósito— suele probarse principalmente con este razonamiento: si la unidad añade al ente una razón real positiva, es necesario consecuentemente que en ella se incluya el ente, y por tanto, la unidad; luego, también a aquélla habrá que añadir otra razón positiva por la que sea una; y por consiguiente, se procedería así hasta el infinito si no nos detenemos en alguna razón real que de tal modo sea por sí misma ente y unidad, que el ser de esta manera una no añada nada a su entidad; luego por el mismo motivo habrá que detenerse en la misma razón de ente [1]. Pero a este argumento responde Escoto que de tal forma es positiva aquella razón de unidad, que a pesar de todo no es ente. Esto ha sido ya refutado suficientemente en lo que precede. Y además, no puede negarse —por lo que toca al tema presente— que aquel modo real o de la clase que sea, que añade la unidad al ente, es algo uno en el mismo grado en que es, pues cada ente tiene un único modo de esta clase y no varios, y lo tiene distinto del modo o unidad de otro ente, y en sí mismo indiviso; por consiguiente, con razón se pregunta si aquel modo es uno por sí mismo y sin ninguna adición positiva que se haga a su entidad, o con adición, pues si es con adición se tendría que proceder hasta el infinito, y si se hace sin ninguna adición positiva, por la sola negación, ¿por qué no se dice lo mismo de cualquier ente en cuanto tal?

9. *Refutación de una evasiva.*— Afirman algunos que el mismo modo de la unidad, al ser aquello por lo que el ente es uno, puede por sí mismo ser también uno, lo cual no puede afirmarse en el mismo sentido de la razón de ente, porque éste formalmente no es la razón de uno o la unidad *ut quo*; pues aquello que en algún género es *quo*, cuando es simple y último puede por sí mismo ser *quod*; pero esto, sin embargo, no se puede aplicar a lo que de ningún modo participa

diversa; et primum est suo modo reale praedicatum conveniens enti sine fictione intellectus; secundum vero est praedicatum rationis conveniens per operationem intellectus; unde primum est fundamentum secundi, eo modo quo relatio rationis potest in re habere fundamentum.

8. Itaque, hac parte omissa, altera de ratione reali positiva, quae praecipue est intenta, solet hac maxime ratione probari, quia si unum addit enti positivam realem rationem, ergo necesse est ut in illa includatur ens; ergo et unum; ergo illi addenda erit alia ratio positiva, per quam sit unum; ergo ita procedetur in infinitum, nisi in aliqua ratione reali sistamus, quae ita sit per se ens et unum, ut esse sic unam nihil addat supra entitatem eius; ergo eadem ratione sistendum erit in ipsamet ratione entis. Sed ad hoc argumentum respondet Scotus, illam rationem unius ita esse positivam ut tamen ens non sit. Sed hoc satis est in superioribus improbatum. Et praeterea negari non potest, quod ad praesens spectat, quin ille modus realis, vel quidquid illud sit, quod unum addit enti, sit unum quid eo modo quo est; nam unumquodque ens habet huiusmodi modum unum tantum, et non plures, et habet illum distinctum a modo seu unitate alterius entis, in se autem indivisum; recte ergo inquiritur an ille modus sit unus se ipso et sine ulla additione positiva quae suae entitati fiat, vel cum additione; nam, si cum additione, procedetur ulterius in infinitum; si absque additione positiva per solam negationem, cur non idem dicetur de quolibet ente ut sic?

9. *Evasio confutatur.*— Dicunt aliqui ipsum modum unius, cum sit id quo ens est unum, posse seipso etiam esse unum, quod non ita dici potest de ratione entis, quia ipsum formaliter non est ratio unius, seu unitas ut quo; id enim quod in aliquo genere est quo, quando est simplex et ultimum, seipso potest esse quod; hoc vero non tribuitur ei quod nullo modo rationem illam

[1] Traducimos así siguiendo la edición Balkoniana, Venecia, 1751. (N. de los EE.)

formalmente de tal razón. El ejemplo más corriente se da en la cantidad por la que la sustancia es cuanta, y que, por ello, puede ser por sí misma cuanta, cosa que no puede ser la sustancia.

Esta evasiva tiene un cierto aire de sutileza; pero de momento no hay ninguna necesidad de idear esta distinción de *quo* y *quod*, pues la razón de unidad no se entiende que sea una por alguna razón positiva que tenga en sí y que venga como a ejercitar por sí misma, igual que la cantidad es cuanta porque es extensa y apta por sí misma para ocupar lugar, sino que por la sola negación de la pluralidad o división se entiende ya que es una; luego del mismo modo puede entenderse en la razón de ente, y no es preciso tampoco idear algo positivo que sea para aquél la razón *ut quo* de ser uno.

10. *Respuesta a la réplica.*— Puede con todo decirse que este argumento vale contra Escoto y los demás que ponen aquel modo de unidad distinto por naturaleza del ente, pero que no urge tanto si decimos que tal modo es ciertamente positivo y real, pero distinto del ente sólo conceptualmente; porque entonces se vendría a afirmar que aquel modo, aunque sea ente, con todo en la realidad no es distinto del ente mismo, y que, por lo tanto, es uno con la misma unidad con que lo es el ente mismo, y que considerado precisiva y conceptualmente, no se le tiene como uno, sino como la razón de unidad; realmente, en cambio, es uno por sí mismo, igual que lo es el ente.

Pero contra esta respuesta se objeta que surgen después nuevas dificultades. Primero, que la razón de unidad es positiva, y que es pasión del ente e incluye esencialmente al mismo ente, lo cual repugna a la pasión propia. Segundo, que aquel modo pertenece a la esencia del ente mismo, igual que los atributos divinos pertenecen a la esencia de Dios, pues aunque se distingan con la razón, en la realidad dicen razones positivas que no se distinguen de Dios realmente; ahora bien: el consiguiente es falso, pues entonces la unidad no sería pasión del ente, sino su esencia; además, en otro caso ninguna cosa creada podría concebirse esencialmente de modo distinto, a no ser que formalmente se la concibiera como una. Todas estas dificultades son ciertamente probables, pero habrá quien juzgue

formaliter participat. Exemplum commune est in quantitate, per quam substantia quanta est et ideo potest per seipsam esse quanta, quod non potest substantia. Quae evasio habet speciem quamdam subtilitatis, sed in praesenti nulla est necessitas fingendi illud quo et quod; nam illa ratio unitatis non intelligitur esse una propter aliquam rationem positivam quam in se habeat, et veluti exerceat circa se ipsam, sicut quantitas est quanta quia est extensa et per se apta ad occupandum locum; sed per solam negationem pluralitatis seu divisionis intelligitur esse una; ergo eodem modo intelligi potest in ratione entis, neque oportet fingere aliquid positivum quod ei sit ratio ut quo essendi unum.

10. *Respondetur replicae.*— Dici tandem potest hoc argumentum recte procedere contra Scotum et alios, qui ponunt modum illum unius ex natura rei distinctum ab ente, non tamen ita urgere, si dicamus illum modum esse quidem positivum et realem, sola tamen ratione ab ente distinctum; quia tunc dicetur illum modum, quamvis sit ens, non tamen esse in re distinctum ab ipsomet ente, et ideo esse unum eadem unitate, qua ipsum ens, et praecise ac secundum rationem non considerari ut unum, sed tantum ut rationem unius, realiter vero esse unum seipso, sicut ipsum ens. Sed contra hanc responsionem obiicitur, quia inde sequuntur alia incommoda. Primum, rationem unius esse positivam et passionem entis, et quidditative includere ipsum ens, quod repugnat propriae passioni. Secundum, quod ille modus sit de quidditate ipsius entis, sicut attributa divina sunt de quidditate Dei, quia, licet ratione distinguantur, in re dicunt rationes positivas, quae ex natura rei non distinguuntur a Deo; consequens autem est falsum; tum quia alias unum non esset passio entis, sed essentia; tum etiam quia alias nulla res creata posset quidditative distincte concipi, nisi formaliter conciperetur ut una. Quae incommoda sunt quidem probabilia, forte tamen aliquis non

tal vez que no es inoportuno concederlas todas en los trascendentales, que son simplicísimos.

11. Continuando, pues, el razonamiento de otra forma, muestro que del mismo modo concluye que no hay que poner este modo positivo, distinto conceptualmente, ya que separado por el entendimiento aquel modo positivo, en lo que queda del concepto del ente se puede concebir cuanto es preciso para la unidad; luego esto es señal de que ni siquiera con la razón se separa del ente nada positivo, por lo cual aquél sea uno. Para entender esto, vamos a hablar de un ente en particular, como, por ejemplo, de Dios, en cuanto es uno; si se llega a la conclusión de que en El la unidad es un atributo positivo distinto conceptualmente de Dios mismo, podrá, por tanto, separarse mentalmente Dios de su unidad. Ahora bien: en Dios concebido de este modo, sin la adición de algo positivo, ni siquiera en el orden conceptual puede concebirse la negación de división o de partes que tiene en sí mismo, y también la división, o el fundamento suficiente de división, respecto de las demás cosas, y con sólo esto, ya se le concibe suficientemente como uno; por tanto, todo lo que después se le añada de positivo, aun cuando sea en el orden conceptual, es algo fingido sin necesidad, y no se puede llegar a saber qué es o para qué sirve. Y el mismo argumento puede repetirse para cualquier ente uno, y por consiguiente, para el ente en común.

En segundo lugar, explico esto mismo en los entes compuestos retorciendo los argumentos anteriores. Efectivamente, en aquellos entes que surgen por composición, todo lo que puede concebirse como realidad física positiva pertenece a la razón de ente en cuanto tal, aun cuando mentalmente se haga precisión del concepto de uno. Como, por ejemplo, en la humanidad, la unión del alma y el cuerpo es algo que pertenece a la razón esencial de tal ente, en cuanto que especificativamente y en la realidad es tal ente; y de modo semejante, en la línea, la unión de las partes en el punto pertenece a la razón de ente, tal como se encuentra en tal especie de cantidad continua. Luego también toda razón positiva metafísica que se apoye en tal unión física pertenece formalmente y en el orden de la razón al concepto de tal ente, no ya en cuanto concebido como uno, sino en cuanto formalmente contraído o determinado en la razón de tal ente. Luego la razón de uno no puede añadir nada positivo y distinto ni siquiera en el orden conceptual.

existimaret inconveniens illa concedere in transcendentibus, quae simplicissima sunt.

11. Aliter ergo prosequendo discursum, ostendo eodem modo concludere non esse ponendum hunc modum positivum ratione distinctum; nam praeciso per intellectum illo modo positivo, in reliquo conceptu entis intelligitur quidquid necessarium est ad unitatem; ergo signum est nihil positivum etiam per rationem praescindi ab ente, quo illud unum sit. Quod ut intelligatur, loquamur de aliquo ente in particulari, ut, verbi gratia, de Deo quatenus unus est; si ergo in illo unitas est attributum positivum ratione distinctum a Deo, ergo potest mente praescindi Deus ab unitate eius; in Deo autem sic concepto absque additione alicuius positivi etiam secundum rationem potest concipi negatio divisionis seu partitionis, quam in se habeat, et divisio etiam seu sufficiens fundamentum divisionis ab omnibus aliis; sed hoc ipso sufficienter concipitur unus; ergo quidquid positivum postea additur, etiam secundum rationem, est superflue fictum, neque explicari potest quid vel ad quid sit: et idem argumentum fieri potest in aliquo alio ente uno, et consequenter in ente in communi. Secundo id declaro in entibus compositis retorquendo argumenta priora; nam in huiusmodi ente, quod per compositionem fit, quidquid positivum physicum considerari potest, pertinet ad rationem entis, ut tale ens est, etiamsi ratione praescindatur a conceptu unius, ut in humanitate unio animae et corporis est de ratione essentiali talis entis, ut tale ens est specificative et in re ipsa; et similiter in linea unio partium in puncto est de ratione entis, ut est in tali specie quantitatis continuae; ergo omnis etiam ratio positiva metaphysica, quae in tali unione physica fundatur, pertinet formaliter et secundum rationem ad rationem talis entis, non quatenus concipitur ut unum, sed quatenus formaliter contractum seu determinatum in ratione talis entis; ergo ratio unius nihil positivum addere potest, etiam

En tercer lugar se explica todo ello en los entes simples en los que parece que es más perfecta la unidad; más todavía, la misma simplicidad parece ser la máxima unidad. Ahora bien, la simplicidad formalmente no dice razón positiva, aun cuando se distinga sólo conceptualmente del ente simple y de la perfección que se concibe en él por su razón de ente, o de tal ente; y esto hasta tal punto, que incluso tratándose de Dios, según la sentencia más probable de los teólogos, la simplicidad como tal no le añade nada de perfección —ni siquiera en el orden conceptual— sobre la perfección que corresponde a su actualidad suma, en la que dicha negación que expresa la simplicidad se funda. Luego, mucho menos la unidad como tal puede decir razón positiva. Esta conclusión se verá más claramente por lo que después sigue y por la solución de las dificultades.

12. Digo, en segundo lugar, que la unidad añade al ente una negación a manera de privación. Así lo afirman los autores citados y se sigue de la aserción precedente. Efectivamente, consta que la unidad se distingue de algún modo del ente, no sólo porque es una pasión suya, sino porque estos nombres no son sinónimos y a ellos responden en la mente diversos conceptos formales y objetivos. Por consiguiente, la unidad dice algo más que ente; ahora bien: no dice algo totalmente elaborado por la razón, como consta evidentemente por sí mismo, puesto que el ser uno conviene verdaderamente a las cosas mismas, ni dice tampoco una relación de razón, como ya se mostró; por consiguiente, no queda otra cosa que pueda añadirle más que una negación o privación.

Qué clase de negación añade la unidad al ente

13. Quedan, sin embargo, dos cosas que han de ser explicadas aquí. La primera es cuál es esta negación y de qué clase es. La segunda, en qué sentido se afirma que esta negación se realiza por modo de privación.

Acerca de lo primero, todos están conformes en que la unidad dice negación de división en el ente mismo, cosa que enuncia Aristóteles diciendo que *lo uno es un ente indiviso en sí,* como se ve claro en los lugares citados y en el libro X de la *Metafísica,* c. 5. Además, la razón de esto es clara, ya que entendemos que un ente se convierte en multitud por medio de la división precisamente; luego por

ratione distinctum. Tertio id explicatur in entibus simplicibus, in quibus perfectior videtur esse unitas; immo ipsa simplicitas videtur esse maxima unitas; sed simplicitas de formali non dicit rationem positivam, etiam sola ratione distinctam ab ente simplici et a perfectione, quae in ratione entis, seu talis entis in eo concipitur; adeo ut etiam in Deo iuxta probabiliorem theologorum sententiam simplicitas ut sic nihil addat Deo perfectionis etiam secundum rationem, supra perfectionem summae actualitatis eius, in qua negatio illa fundatur, quam simplicitas exprimit; ergo multo minus unitas ut sic potest dicere rationem positivam. Et haec conclusio amplius patebit ex sequentibus, et ex solutionibus argumentorum.

12. Dico secundo, unum addere supra ens negationem aliquam per modum privationis. Ita docent citati auctores, et sequitur ex praecedenti assertione; nam constat unum aliquo modo distingui ab ente, quia et est passio eius et illa nomina non sunt synonyma, sed diversi conceptus formales et obiectivi illis in mente respondent; ergo aliquid dicit unum praeter ens; sed non dicit aliquid omnino fictum per rationem, ut per se constat, quia esse unum rebus ipsis vere convenit; neque etiam dicit aliquam habitudinem rationis, ut ostensum est; nihil ergo superest quod addere possit praeter negationem seu privationem.

Qualis sit negatio quam unum addit enti

13. Duo tamen supersunt hic explicanda. Primum est, quae sit haec negatio et quotuplex. Secundum, quomodo haec negatio dicatur esse per modum privationis. Circa primum, omnes conveniunt unum dicere negationem divisionis in ipsomet ente, quam significavit Aristoteles dicens unum esse *ens indivisum in se,* ut patet ex citatis locis, et ex X Metaph., c. 5. Et ratione patet, quia per divisionem intelligimus unum ens fieri plura; ergo nulla alia ratione melius conci-

ninguna otra razón se concibe mejor que el ente se hace uno que por la negación de la división, y en esto están todos conformes.

Sin embargo, hay que considerar atentamente las referidas palabras: porque una cosa es que el ente diga negación de división en sí mismo y otra que diga negación de división respecto de sí mismo, porque aunque al ente pueda atribuírsele una y otra negación, con todo tiene prioridad la que pertenece a la razón de unidad, ya que la última no basta, como acertadamente notó Soncinas en el IV *Metaph.*, q. 23, ad 1. Y la razón es clara, porque aquélla no es propiamente una negación que en la realidad se añada al ente, sino que se concibe sólo por la reflexión de la razón, y además, sobre todo porque el no estar dividido respecto de sí mismo le conviene tanto al ente *per se* como al ente *per accidens*, o a la multiud, ya que un montón de piedras está tan indiviso respecto de sí como un hombre o un ángel, y a pesar de todo, por no estar indiviso en sí, no es propiamente un solo ente. Por consiguiente, la negación de división en sí es la que constituye al ser y no la negación de división respecto de sí.

14. Con todo dudan todavía los autores de si en la razón de uno se incluye alguna otra negación. En efecto, muchos definen que uno es *aquello que está indiviso en sí y dividido de cualquier otro*; y por esto afirman que además de la indivisión en sí la unidad dice negación de unión con otro, la cual negación se explica con el nombre de división o distinción de otro. Así piensan Capréolo, Gabriel y Soncinas en los pasajes citados, pues, así como pertenece a la razón de *uno* no estar dividido en sí, igualmente el no ser algo diferente de sí; la segunda de estas dos cosas, por consiguiente, a saber, ser diferente de sí o no serlo, es preciso que se incluya en la noción de uno, porque al tener oposición contradictoria, se excluyen inmediatamente. Ahora bien: ser algo diferente de sí no es propio de la razón de uno, como se ve claro; luego lo será el no ser algo diferente de sí.

Más todavía: hay quienes añaden que la negación de división respecto de otro le conviene al ente con prioridad conceptual respecto a la indivisión en sí, pues antes le conviene al ente estar dividido del no ente que estar indiviso en sí. Luego se requiere una y otra negación para la razón de uno. Y por esto también

pitur ens esse unum, quam negatione divisionis; et in hoc omnes conveniunt. Sunt tamen praedicta verba attente consideranda: aliud est enim ens dicere negationem divisionis in ipso, aliud vero dicere negationem divisionis a se ipso; quamvis enim utraque negatio possit enti attribui, tamen prior est quae pertinet ad rationem unius; nam posterior non sufficit, ut recte notavit Soncin., IV Metaph., q. 23, ad 1. Et patet, tum quia illa non est propria negatio, quae in re addatur enti, sed quae per solam reflexionem rationis consideretur; tum maxime quia non dividi a se aeque convenit enti per se et per accidens seu multitudini; acervus enim lapidum tam non est divisus a se quam homo vel angelus; tamen, quia in se non est indivisus, non est proprie unum ens; negatio ergo divisionis in se, est quae constituit ens, non negatio divisionis a se.

14. Dubitant tamen ulterius auctores an in ratione unius aliqua alia negatio includatur. Multi enim definiunt unum esse quod est *indivisum in se, et divisum a quolibet alio;* et ideo praeter indivisionem in se, dicunt unum dicere negationem unionis cum alio, quae negatio explicatur nomine divisionis seu distinctionis ab alio. Ita opinantur Capreol., Gabr. et Sonci., locis citatis, quia, sicut de ratione *unius* est ut in se non sit divisum, ita ut non sit aliud a se; alterum enim ex his duobus, scilicet, esse aliud a se vel non esse aliud a se, necesse est in ratione unius includi, quia, cum contradictorie opponantur, immediate repugnant; sed esse aliud a se non est de ratione unius, ut constat; ergo erit de ratione unius ut non sit aliud a se. Quin potius addunt aliqui negationem divisionis ab alio prius secundum rationem convenire enti, quam indivisionem in se, quia prius convenit enti esse divisum a non ente quam esse in se indivisum; ergo utraque negatio requiritur ad rationem unius. Unde etiam

Santo Tomás, en I, q. 11, a. 2, ad 4, afirma que el concepto de división respecto de otro es en el orden de la razón anterior al concepto de unidad. Otros, en cambio, niegan que la división respecto de otro pertenezca a la noción de unidad, sino que sólo pertenece a ella la indivisión en sí. De este modo se expresa arriba Fonseca, citando a Egidio, en el IV *Metaph.*, q. 6; y a Herveo, *Quodl.* IV, q. 2 y 3. La razón de ello se halla en que estar dividido de otro no se requiere para que el ente sea absolutamente uno, sino para que sea uno de entre muchos; y por esto, una cosa se concibe suficientemente como una cuando se entiende indivisa, aun cuando no se la conciba como dividida de los otros. Y esto se confirma ya que la cosa es una absolutamente, aun cuando no haya otras de las que deba distinguirse.

15. *La palabra* uno *puede tener equivocidad.*— Pero sobre esto hay que advertir que puede incurrirse en equivocidad tanto en la palabra *uno* como en la división respecto de otro, porque a veces, en el uso corriente y vulgar *uno* suele significar lo que es único y solo, como decimos que hay un Dios y un sol; y en este sentido, uno dice negación de multitud, y no expresa tanto la división respecto de otro cuanto niega el consorcio con otro. Pero ser uno de este modo no es pasión del ente, como consta por sí mismo, ni tampoco esta significación es propia de la unidad, ni rigurosa, sino que se extiende a esto a veces únicamente por la acomodación del uso, pues en rigor es verdadero decir que aquí hay un hombre, aunque haya varios; y por esto, en la acepción rigurosa, para negar que hay varios, se realiza la exclusión añadiendo que hay uno solo. Por consiguiente, la negación de multitud o pluralidad en este sentido no entra en la razón formal de la unidad trascendental.

16. *La relación real de división respecto de otro está fuera de la noción de unidad.*— Además, el estar dividido respecto de otro puede tomarse a manera de relación real, o sea, connotando un término real y existente. Y en este sentido es cierto que la división respecto de otro no pertenece a la razón de la unidad, ya porque es posterior a ésta, puesto que precisamente esto está dividido de otro, porque es en sí mismo tal y es algo uno; ya también porque la unidad, en sí misma, es anterior a la multitud e independiente de ella; y estar dividido

D. Thomas, I, q. 11, a. 2, ad 4, dicit conceptum divisionis ab alio secundum rationem esse priorem conceptu unitatis. Alii vero negant divisionem ab alio esse de ratione unius, sed solam indivisionem in se. Ita Fonseca supra, citans Aegid., IV Metaph., q. 6; et Hervaeum, Quodl. IV, q. 2 et 3. Ratio eius est, quia esse divisum ab alio non requiritur ut ens sit absolute unum, sed solum ut sit unum ex multis; et ideo sufficienter concipitur res ut una, quando intelligitur indivisa, etiam si non concipiatur ut divisa ab aliis. Et confirmatur, quia res est absolute una, quamvis non sint alia a quibus distinguatur.

15. *Unius nomen aequivocationem pati potest.*— Sed circa hoc advertendum est posse in nomine tam unius quam divisionis ab alio committi aequivocationem; nam interdum communi et vulgari usu *unum* significare solet quod est solitarium et unicum, quomodo dicimus esse unum Deum, unum solem; et hoc modo unum dicit negationem multitudinis, et non tam dicit divisionem ab alio, quam negat consortium alterius. Sed hoc modo esse unum non est passio entis, ut per se constat; neque ea significatio est propria unius, nec rigorosa, sed solum ex accommodatione usus interdum ad hoc extenditur, nam in rigore verum est dicere hic esse unum hominem, quamvis sint plures; et ideo in rigorosa significatione, ad negandum esse plures, additur exclusiva esse tantum unum. Igitur negatio multitudinis seu plurium in hoc sensu non intrat rationem formalem unius transcendentis.

16. *Relatio realis divisionis ab alio extra rationem unius.*— Rursus esse divisum ab alio concipi potest per modum relationis realis, seu ad terminum realem et existentem. Et hoc modo certum est divisionem ab alio non esse de ratione unius, tum quia est quid posterius illo; ideo enim hoc est divisum ab illo, quia in se tale est et unum quid; tum etiam quia unum de se est prius multitudine et independens ab illa; sic autem esse divisum ab alio requirit multitu-

de otro de esta forma requiere multitud, e incluso la multitud resulta del hecho de que hay varios entes con unidad, de los cuales uno no es otro. Finalmente, atendiendo a este motivo, decíamos antes que *algo* —en cuanto dice esa determinada negación o relación de alteridad respecto de un término real y existente—, no es pasión del ente, pues absolutamente no conviene a todo ente más que accidentalmente, debido a la coexistencia con los otros. Mucho menos, por tanto, puede pertenecer esto a la razón de la unidad.

Por lo cual, antes de que existiesen las criaturas, Dios era perfecta y completamente uno sin esta relación o negación. Más todavía: aun en el caso de que por un imposible no hubiera ninguna otra cosa posible fuera de Dios, El sería verdadera y perfectamente uno por estar ya indiviso en su esencia, aun cuando por no haber otras cosas no pudiese estar dividido de ellas. Sin embargo, porque de hecho, y en cierto modo por la intrínseca razón del ente considerado en toda su extensión, con cualquier ente es compatible la existencia de otro, a todo ente le sigue necesariamente el poder ser distinto de otro, cosa que, en realidad, conviene a cada uno por el hecho de ser uno en sí mismo. Y puede decirse que en la medida que es uno, conviene a todo ente ser distinto de otro en este sentido aptitudinal y fundamental. Sin embargo, esto no entra en la razón formal de unidad, sino que se sigue de ella, lo mismo que se deduce de la cantidad ser fundamento de la igualdad y desigualdad.

17. *En qué grado va necesariamente junto con la unidad el estar dividido de otro.*— Finalmente, estar dividido de otro puede concebirse solamente por modo de negación. Esta negación puede referirse ya sea a un término positivo existente, y en tal caso sirve para ella la misma razón que para la relación; ya a un término positivo tomado en absoluto, como existente o como posible, y en este caso, estar dividido de otro conviene a todo ente en cuanto que es uno, pues como no puede convenirle a un ente el ser otro, así le conviene necesariamente no ser otro; estas dos cosas, efectivamente, son contradictorias, y por ello si una de ellas está necesariamente separada de la unidad —a saber, ser algo diverso de sí mismo—, la otra le ha de convenir necesariamente, que es no ser algo distinto de sí, o lo que es igual, ser distinto de otro. Y esta razón no prueba que tal negación

dinem; immo inde consurgit multitudo, quia sunt plura una, quorum unum non est aliud. Denique hac ratione supra dicebamus *aliquid* quatenus dicit huiusmodi negationem vel relationem alietatis a termino reali et existente, non esse passionem entis; quia per se non convenit omni enti, sed per accidens ex coexistentia aliorum; multo ergo minus potest esse hoc de ratione unius. Unde, antequam creaturae existerent, Deus erat perfecte et complete unus absque hac relatione seu negatione. Quin potius, etiam si per impossibile nullae aliae res essent possibiles extra Deum, ipse esset vere ac perfecte unus, hoc ipso quod esset in se indivisus in essentia, etiam si non posset esse divisus ab aliis, eo quod alia esse non possent. Tamen, quia de facto et quodammodo ex intrinseca ratione entis, secundum totam suam latitudinem considerati, cum quolibet ente possibilis est existentia alterius, ideo ad omne ens consequitur ut possit esse distinctum ab alio, quod revera unicuique convenit ex eo quod in se unum est. Et hoc modo esse distinctum ab alio aptitudine et fundamentaliter potest dici convenire omni enti, qua unum est; tamen hoc ipsum non intrat formaliter rationem unius, sed consequitur illam, sicut consequitur ad quantitatem ut sit fundamentum aequalitatis vel inaequalitatis.

17. *Esse ab alio divisum qualiter sit necessario coniunctum uni.*— Tandem esse divisum ab alio concipi potest solum per modum negationis. Quae comparari etiam potest, vel ad terminum positivum existentem, et hoc modo eadem est ratio de illa quae de relatione; vel ad terminum positivum absolute sumptum, sive existentem sive possibilem; et hoc modo esse divisum ab alio convenit omni enti, quatenus unum est, quia sicut non potest uni enti convenire ut sit aliud, ita necessario convenit ut non sit aliud; nam haec sunt contradicentia, et ideo si alterum eorum necessario separatur ab *uno*, scilicet esse aliud a se, alterum necessario convenit uni, scilicet non esse aliud a se, quod est esse distinctum ab alio. Quae

primaria y formalísimamente pertenezca a la razón de unidad, sino que le conviene necesariamente, sea esencial y primariamente, sea como consecuencia, cosa esta segunda que parece la más verdadera y es lo que defienden los autores de la segunda opinión y quizás tampoco niegan los de la primera. Pueden, por consiguiente, conciliarse, pues lo que éstos niegan esencial y primariamente, lo afirman aquéllos como consecuencia y como cosa esencial y secundaria. Y así lo explicó eruditamente Soncinas en el libro IV *Metaph.*, q. 23 y 27, y únicamente esto es lo que prueban las razones aducidas.

18. Finalmente, si esta negación o división del ente uno no dice relación a un término positivo, sino negativo y contradictorio, también en este caso le conviene a todo ente, por lo mismo que es ente, estar dividido del no ente, o lo que es lo mismo, no ser no ente. Sin embargo, esta negación es más bien resultado de una reflexión del entendimiento, pues más bien es una afirmación, en cuanto que se concibe que precede objetivamente en el ente, porque una afirmación no se distingue de una negación por otra negación. Esto es imposible, pues se seguiría hasta el infinito; por tanto, se ha de distinguir por sí misma. Así, por consiguiente, el ente se distingue del no ente, no por otra negación, sino por sí mismo, igual que, por el contrario, el no ente se distingue del ente no por otra negación o afirmación, sino por sí mismo. Por consiguiente, distinguirse del no ente formalísimamente no es otra cosa que ser ente.

Luego, con esta consideración, tal negación ni pertenece a la razón de la unidad ni es pasión del ente, pues, en realidad, no es nada; y únicamente como capaz de ser pensada por el entendimiento es sólo una denominación extrínseca o relación de razón. Por ello, intrínsecamente nada tiene que ver con la razón de unidad, aunque le parezca lo contrario a Cayetano en I, q. 11, a. 4, hacia el fin, de lo cual trataremos más extensamente en la solución de las objeciones.

Si la negación expresada por la unidad es privación

19. La segunda duda estaba en cómo la unidad dice esta negación por manera de privación. Y la razón de dudar está en que la privación dice negación en un sujeto apto por naturaleza; ahora bien: la indivisión añadida por la uni-

quidem ratio non probat hanc negationem primario ac formalissime intrare rationem unius, sed convenire illi necessario, sive per se primo, sive consequenter, et hoc posterius verius videtur, quod intendunt auctores secundae opinionis, et fortasse non negant auctores primae. Possunt itaque conciliari; nam, quod hi negant formaliter ac per se primo, illi affirmant consequenter ac per se secundo. Et ita explicuit disserte Soncin., IV Metaph., q. 23 et 27, et hoc solum probant rationes adductae.

18. Denique si haec negatio seu divisio unius entis non comparetur ad terminum positivum, sed ad negativum et contradictorium, sic etiam omni enti, hoc ipso quod unum ens est, convenit quod sit divisum a non ente, seu ut non sit non ens; tamen haec negatio solum est quasi per reflexionem intellectus; nam, prout obiective intelligitur antecedere in ente, potius est affirmatio; nam affirmatio non dividitur a negatione per aliam negationem. Id enim est impossibile, quia procederetur in infinitum; dividitur ergo per seipsam; sic ergo ens dividitur a non ente, non per negationem aliam, sed per se, sicut e contrario non ens dividitur ab ente, non per aliam negationem vel affirmationem, sed per se ipsum; itaque formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens. Hac ergo consideratione talis negatio nec pertinet ad rationem unius neque est passio entis, cum re vera nulla sit; quatenus vero per intellectum excogitari potest, est solum extrinseca denominatio seu relatio rationis; et ideo intrinsece etiam non spectat ad rationem unius, quamvis oppositum videatur sentire Caietan., I, q. 11, a. 4, in fine, de quo plura dicemus in solutionibus argumentorum.

Negatio quam dicit unum, sitne privatio

19. Secundum dubium erat quomodo unum dicat hanc negationem per modum privationis; et ratio dubitandi est, quia privatio dicit negationem in subiecto apto

dad al ente, con frecuencia niega la división en un ente incapaz de tenerla, como, por ejemplo, en el caso de Dios, cuya unidad niega la división de la esencia divina, que no puede dividirse; y lo mismo ocurre en otras cosas, sobre todo simples o incorruptibles, e incluso sucede en todos los entes, en cuanto que cada uno de ellos es inseparable de sí mismo, pues evidentemente ningún ente puede dividirse de sí mismo, y esta sola indivisión es la que pertenece a la noción de la unidad trascendental.

Se puede responder que la dificultad sólo está en la explicación de la conclusión, a saber, por qué esta negación expresada por la unidad se dice que es precisamente a manera de privación. Pero, precisamente no dije que esta negación sea privación porque con ella no se niega la forma para la que tenga aptitud el sujeto o ente que se dice uno; para que fuese una privación sería preciso que negase la forma en un sujeto con aptitud natural para tenerla, tal como dice la dificultad. Dije, sin embargo, que era por modo de privación, porque imita en algo a la privación y se separa de la mera negación, pues igual que la privación dice no una negación de cualquier clase, sino como adherida a un sujeto real, así la unidad dice esta negación como añadiéndola al ente real que connota; y por ello, el no ente, o la nada, en cuanto que es tal, ni dice unidad ni pluralidad, a pesar de que pueda atribuírsele la negación de división tomada absolutamente, puesto que el no ente está indiviso. Y, en cambio, los entes de razón o fingidos en tanto se dicen equívocamente uno o muchos, en cuanto que son entes también en sentido equívoco, o mejor aún, en cuanto se conciben como entes. La unidad, por consiguiente, dice negación de división en el ente, y en cuanto a esto se dice que existe a manera de privación, ya sea tal ente capaz de división, ya no lo sea. Añade Fonseca además que la división que niega la unidad es posible en absoluto, aunque no lo sea para el ente que se denomina uno; como en Dios, por ejemplo, que se denomina uno porque es indiviso en su esencia, división que es posible en la criatura, aunque no lo sea en Dios; y de este modo dicha división no es imposible para el ente en cuanto es ente, y en tal sentido puede llamarse privación, por razón de la capacidad al menos en el concepto común, de modo semejante a como se dice que el topo es ciego

nato; indivisio autem, quam addit unum supra ens, saepe dicit negationem divisionis in ente incapaci illius; ut in Deo, esse unum negat divisionem essentiae divinae, quae dividi nequit; et simile est in aliis rebus praesertim simplicibus vel incorruptibilibus, immo et in omnibus entibus, quatenus unumquodque est inseparabile a seipso; nullum enim ens a seipso dividi potest; haec autem sola indivisio est de ratione unius transcendentalis. Respondetur difficultatem solum consistere in explicatione conclusionis, cur, scilicet, haec negatio, quam dicit unum, dicatur esse per modum privationis. Nam quia non negat formam cuius sit capax subiectum seu ens quod unum dicitur, ideo non dixi hanc negationem esse privationem; nam ad hoc oporteret ut negaret formam in subiecto apto nato, ut argumentum probat. Sed dixi esse ad modum privationis, quia in aliquo imitatur privationem, et recedit a mera negatione. Nam, sicut privatio dicit negationem non quomodocumque, sed quasi adhaerentem subiecto reali, ita unum dicit hanc negationem, quasi addendo illam enti reali quod connotat; et ideo non ens, seu nihil, quatenus tale est, neque unum nec plura dicitur, quamvis negatio divisionis absolute sumptae illi possit attribui, quia non ens indivisum est. Entia autem rationis seu ficta in tantum aequivoce dicuntur unum vel multa, in quantum aequivoce etiam sunt entia, vel potius ut entia concipiuntur. Unum ergo dicit negationem divisionis in ente, et quoad hoc esse dicitur ad modum privationis, sive tale ens sit capax divisionis sive non. Addit Fonseca supra divisionem, quam negat unum, absolute possibilem esse, esto non sit possibilis ei enti quod unum denominatur; ut Deus dicitur unus, quia indivisus in essentia, quae divisio est possibilis in creatura, quamvis sit impossibilis in Deo; et ita illa divisio non est impossibilis enti, ut ens est; et hoc modo dici potest privatio, ratione capacitatis saltem in conceptu communi, ad eum modum quo talpa caecus dicitur, quia ut animal est capax visus, quam-

porque, como animal, es capaz de vista, aunque no como tal animal. Sin embargo, esto en nuestro caso se afirma con menos propiedad a causa de la analogía del ente.

Solución de las dificultades

20. Para el primer argumento de los adversarios, la solución primera y común es conceder que la división consiste en una negación y, por consiguiente, que la indivisión es una negación de negación. Así lo concede Santo Tomás, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1. Por ello en la solución "ad 2" afirma que, en la realidad, esta indivisión se ordena más a la unidad positiva que a la multitud, porque la negación de una cosa respecto de otra que dice la multitud existe en la realidad misma; en cambio, la negación de negación que dice la unidad existe meramente en la razón. Y esta misma sentencia profesa Soncinas en el libro X *Metaph.*, q. 4.

Por consiguiente, en cuanto al argumento sobre que una negación de negación es afirmación, hay que responder, de acuerdo con esta sentencia, que formalmente y en el orden de la razón no es así, ya que la razón puede volver nuevamente su consideración sobre una negación, y negarla, y con esta negación explicar algo positivo simple que no puede declararse tal como es en sí. Sin embargo, en el orden real y equivalentemente, aquella afirmación es verdadera; a pesar de todo, aquello positivo que se circunscribe con tales negaciones no es otra cosa que la misma entidad de la cosa que se dice una. Esta respuesta es probable, y puede fácilmente defenderse; con todo, parece suponer que la negación que dice la unidad es o negación de división de este ente respecto de otro ente, o negación de división de este ente respecto de sí mismo, las cuales, en realidad, son negaciones de razón; sin embargo, la primera —como hemos dicho— no pertenece al concepto de unidad, sino que se deduce de él, y la segunda no es propia de la unidad, sino común a la multitud. Por consiguiente, la negación de división de sí mismo es propiamente algo que pertenece al concepto de unidad; ahora bien, ésta no parece suponer negación alguna real en la cosa misma, que se niegue conceptualmente por la indivisión.

21. Por consiguiente, se responde en segundo lugar, concediendo que la unidad dice indivisión, o negación de división, y negando que ésta sea negación

vis non ut tale animal. Quod in praesenti dicitur minus proprie propter analogiam entis.

Argumentorum solutiones

20. Ad primum argumentum contrariae sententiae prima et communis responsio est, concedendo divisionem consistere in negatione, et consequenter indivisionem esse negationem negationis. Ita concedit D. Thomas, In I, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1. Unde in solutione ad 2 concedit, secundum rem, magis se habere ad positivam unitatem, quam multitudinem; quia negatio unius rei ab alia, quam dicit multitudo, est in re ipsa; negatio vero negationis, quam dicit unitas, est mere per rationem. Quam doctrinam amplectitur Sonc., lib. X Metaph., q. 4. Ad argumentum ergo, scilicet, quia negatio negationis est affirmatio, respondendum est iuxta hanc sententiam, formaliter et secundum rationem non ita esse, quia ratio potest super unam negationem reflecti, et negare illam, et per hanc negationem explicare aliquod positivum simplex, quod, prout in se est, declarare non potest. Secundum rem autem et aequivalenter, illud esse verum; tamen illud positivum, quod illis negationibus circumscribitur, nihil esse praeter entitatem ipsius rei, quae una dicitur. Haec responsio probabilis est et facile defendi potest; tamen videtur supponere negationem quam dicit unum esse aut negationem divisionis huius entis ab alio ente, vel negationem divisionis huius entis a se ipso, quae revera sunt negationes rationis; tamen prior non pertinet ad rationem unius, ut dictum est, sed ad illam consequitur. Posterior autem negatio non est propria unius, sed communis multitudini. Igitur negatio divisionis in se ipso est proprie de ratione unius; haec autem nullam negationem realem videtur supponere in re ipsa, quae secundum rationem negetur per indivisionem.

21. Secundo ergo respondetur concedendo unum dicere indivisionem seu negationem divisionis, et negando hanc esse nega-

de negación. En efecto, en la división negada por la unidad pueden considerarse dos cosas: Primero, que los entes divididos entre sí están como completos en sí mismos, y terminados por sus propias entidades; segundo, que uno no es el otro. Esto último sólo dice negación, como es evidente por sí mismo; lo primero, en cambio, dice algo positivo que es el fundamento de aquella negación, el cual fundamento, sin embargo, no es otra cosa en la realidad que las mismas entidades, como puede verse en la cantidad discreta. Así, que haya varias líneas, quiere decir que cada una de ellas está terminada en sus propios límites, de lo cual se sigue una negación, a saber, que no tienen un término común. Por consiguiente, la indivisión expresada por la unidad niega la división por razón de lo positivo que se halla en las cosas divididas, no por razón de la negación incluída por la división de uno respecto de otro, y recíprocamente, la negación expresada por la división, no niega otra negación, sino la positiva unión e identidad de uno con otro.

22. *Respuesta a una objeción.*— Podrá quizás objetarse que de lo dicho se deduce que la negación implicada por la unidad es negación de multitud, cosa que, sin embargo, parece que hemos rechazado antes. Y esto se ve claramente además que es falso, porque la unidad es anterior a la multitud, y la negación es posterior a la forma negada por ella.

Se responde a esto que la afirmación de que la unidad niegue la multitud puede entenderse en dos sentidos: en un sentido, absolutamente, o sea, en la misma realidad de las cosas; y de este modo hemos negado entes al decir que la unidad dice negación de multitud, sin que, por lo demás, se siga de dicha solución lo contrario, como es evidente por sí mismo. En otro sentido, en cuanto niega la multitud en la cosa misma que se dice una, o lo que es igual, que dicha cosa en sí misma no es varias; y en tal sentido, con lo que arriba dijimos, no quedó negado que la unidad diga negación de multitud. Sin embargo, esto mismo niega Fonseca en la referida q. 5, sec. 5, y es la opinión de Santo Tomás en I, q. 30, a. 3, ad 3, y en el *Opúsculo* 42, c. 2, donde aduce la razón de que se vale también Fonseca, a saber, que la unidad es anterior a la multitud, razón que si fuese eficaz podría aplicarse igualmente a la división, pues la unidad es también por naturaleza anterior a la división, como después diré.

tionem negationis. Nam in divisione quam unum negat, duo possunt considerari: primum, quod entia inter se divisa sunt quasi in se completa et terminata suis entitatibus; secundum est quod unum non est aliud. Hoc posterius solum dicit negationem, ut per se constat; primum vero dicit positivum, quod est fundamentum illius negationis, quod tamen in re nihil est praeter entitates ipsas, ut explicari potest in quantitate discreta; nam lineas esse plures dicit unamquamque esse propriis terminis terminatam; unde sequitur negatio, scilicet, quod non habeant terminum communem. Indivisio ergo, quam dicit unum, negat divisionem ratione positivi quod in rebus divisis invenitur, non ratione negationis quam includit divisio unius ab alio; sicut e contrario, negatio quam dicit divisio, non negat aliam negationem, sed positivam unionem vel identitatem unius cum alio.

22. *Respondetur obiectioni.*— Dices: hinc sequitur negationem, quam dicit unum, esse negationem multitudinis, quod tamen supra videmur negasse. Et patet esse falsum, quia unum est prius multitudine; negatio autem est posterior forma, quam negat. Respondetur dupliciter posse intelligi unum negare multitudinem: uno modo simpliciter, seu in rerum natura; et hoc modo negavimus supra unum dicere negationem multitudinis, neque oppositum sequitur ex dicta solutione, ut per se notum est. Alio modo, ut neget multitudinem in ipsa re quae dicitur una, id est, quod in se non est plures; hoc autem sensu non est in superioribus negatum a nobis unum dicere negationem multitudinis. Id autem negat Fonseca, dicta q. 5, sect. 5, et est sententia D. Thom., I, q. 30, a. 3, ad 3, et opusc. 42, c. 2, ubi adducit rationem, qua etiam Fonseca utitur, scilicet, quia unum est prius multitudine. Quae ratio, si esset efficax, eadem fieri posset de divisione; nam unum etiam est natura sua divisione prius, ut infra dicam.

23. Por consiguiente, otros conceden que la indivisión de la unidad dice negación de multitud en el ente, bajo aquella razón por la que es uno. Esto enseñó Egidio, en el IV *Metaph.*, q. 8, y Santo Tomás lo apoya *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, cuando dice que la división, por la que una cosa se distingue de otra, consiste en una afirmación y en una negación, y que, por ello, la multitud incluye en su concepto una negación en cuanto que hay muchos de los que uno no es otro: *Y con tal división* —dice— *aceptada en este sentido en la razón de multitud, se incluye una negación en la razón de unidad.* Y en la solución "ad 4", dice: *La unidad no es privación de aquella multitud que constituye ella misma, sino de la multitud que se niega existir en aquello precisamente que se dice uno.* Y aunque Santo Tomás hable en este lugar de multitud por la negación que en ella se incluye, como ha sido dicho, con todo quizás es mejor decir que la unidad niega la multitud en cuanto que en ella hay una pluralidad positiva. Corrobora también esto lo que Santo Tomás dice en I, q. 11, a. 1: *la unidad se opone a la multitud a manera de privación, como lo indiviso a lo dividido*, y esto mismo afirma Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*, texto 9. Esta sentencia me parece, además, a mí muy probable, pero se ha de entender referida a la multitud en cuanto tal, o sea, por razón de la pluralidad, y no en cuanto la misma multitud puede considerarse como algo uno bajo otra razón; pero de esto ya trataremos después. Puede también afirmarse incluso que la unidad dice negación de división, no en cuanto que formalmente dice negación, sino en cuanto que dice el fundamento de aquella negación, que es algo positivo, como ya declaré, y porque la multitud absolutamente incluye una negación formal, por eso en este sentido la unidad no dice absolutamente negación de multitud.

24. *Cómo puede un ente tener más unidad que otro.*— Respecto a la segunda dificultad, concedo en primer lugar que la unión con que se juntan las partes para constituir una unidad es algo positivo; concedo también que en las realidades simples, toda la entidad o integridad de la cosa es positiva. Pero, sin embargo, niego que de ello se siga que la unidad añade una razón positiva al ente, ya que todo lo que hay en él de positivo pertenece a la entidad de la cosa, y no a la

23. Concedunt ergo alii indivisionem unius dicere negationem multitudinis in ente, sub ea ratione qua unum est; quod docuit Aegid., IV Metaph., q. 8, et favet D. Thom., In I, dist. 24, q. 1, a. 3, dicens divisionem, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, esse in affirmatione et negatione, et ideo multitudinem in ratione sua includere negationem, secundum quod multa sunt, quorum unum non est alterum. *Et huiusmodi* (inquit) *divisione hoc modo accepta in ratione multitudinis negatio importatur in ratione unius.* Et in solut. ad 4, ait: *Unum non est privatio illius multitudinis quam constituit, sed multitudinis, quae negatur esse in ipso, quod dicitur unum.* Et licet D. Thom. ibi loquatur de multitudine, quoad negationem in ea inclusam, ut dictum est, tamen melius forte dicitur *unum* negare multitudinem, ut in ea sunt plura positive. Cui etiam favet, quod idem D. Thom., I, q. 11, a. 1, dicit *unum opponi multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso*, quod etiam ait Arist., lib. X Metaph., text. 9. Et haec sententia mihi videtur valde probabilis; intelligenda est autem de multitudine, ut multitudo est, seu ratione pluralitatis, non quatenus ipsa multitudo potest alia ratione considerari ut quid unum; de quo infra dicetur. Vel certe dici potest unum dicere negationem divisionis, non ut dicit formaliter negationem, sed ut dicit fundamentum illius negationis, quod aliquid positivum est, ut declaravi; et quia multitudo absolute includit formalem negationem, ideo, quoad hoc, unum non omnino dicit negationem multitudinis.

24. *Unum ens qualiter magis unum quam aliud.*— Ad secundum, concedo imprimis unionem, qua partes coniunguntur ad componendum unum, esse quid positivum; concedo etiam in rebus simplicibus totam entitatem seu integritatem rei esse positivam. Nego tamen inde sequi unum addere rationem positivam supra ens, quia totum illud positivum pertinet ad entitatem rei, non ad unitatem, ut supra

unidad, como ya declaré antes, y es menester añadir la negación de división para que tal ente —sea simple o compuesto— se conciba como uno.

A la primera confirmación respondemos que la negación o privación total, formalmente y en sí misma no es susceptible de grados de intensidad, pero que sin embargo puede tenerlos por razón de su fundamento; y en este sentido, un ente es más uno que otro por razón del fundamento, en cuanto que es más o menos compuesto.

A pesar de todo, si en la negación misma puede apreciarse también una variedad de intensidad, de tal manera que aquella negación no sea siempre absoluta o total, sino que pueda ser a veces relativa o parcial, lo trataremos después en la sección 4.

25. *¿Dice perfección la unidad? ¿Cómo?*— A la segunda confirmación hay que responder igualmente con Santo Tomás —I, q. 6, a. 3, ad 1—, y con Cayetano en el mismo pasaje, que la unidad, por lo que tiene de negación, no añade ninguna perfección al ente, pero que la supone en él por razón del fundamento. Porque si la unidad se toma con toda propiedad, en cuanto que sólo dice ser indiviso en sí, supone la entidad de la cosa, y la unión de las partes —si ésta es compuesta—, todo lo cual afirma perfección en la cosa misma. Pero si la unidad se toma en cuanto que excluye a otro y dice un ser único o solitario, así es evidente que tal negación por sí misma no dice perfección; más todavía: ni la requiere siempre, ni resulta de ella, pues en Dios, el ser uno sólo en esencia nace de su perfección; sin embargo, el que en El haya una persona sólo no se refiere a la perfección, antes al contrario, la distinción de personas es lo que resulta allí de la perfección suma.

26. Respecto a lo tercero, con todos aquellos ejemplos únicamente se prueba que la negación que la unidad dice no es una pura negación, sino algo fundado en el ente, el cual, cuando es compuesto, incluye una cierta composición o unión positiva en la que tal negación se funda; y si es simple, se funda en la simple entidad. Acerca de esto trataremos luego de qué modo conviene a cada una de las unidades allí enumeradas, sobre todo a la genérica y a la específica.

declaravi; sed oportet adiungere negationem divisionis, ut tale ens sive simplex, sive compositum, unum esse intelligatur. Ad primam confirmationem respondetur negationem seu privationem totalem formaliter et secundum se non suscipere magis et minus, posse tamen ratione sui fundamenti; et ita unum ens esse magis unum quam aliud ratione fundamenti, quatenus est magis vel minus compositum. An vero in ipsamet negatione possit etiam magis et minus considerari, ita ut non semper sit illa negatio simpliciter seu totalis, sed interdum tantum secundum quid et ex parte, dicetur infra, sect. 4.

25. *Unum an et quomodo dicat perfectionem.*— Ad secundam confirmationem similiter dicitur, cum D. Thom., I, q. 6, a. 3, ad 1, et Caiet. ibi, *unum* ratione negationis nullam addere perfectionem enti, sed ratione fundamenti supponere aliquam perfectionem. Nam, si unum proprie sumatur, ut solum dicit esse in se indivisum, supponit rei entitatem et unionem partium, si res composita sit, quae dicunt perfectionem in ipsa re. Si tamen sumatur unum, ut excludit aliud, et dicit esse unicum seu solitarium, sic clarum est talem negationem per se non dicere perfectionem; immo nec semper requirere illam, aut provenire ex illa; nam in Deo esse unum tantum in essentia provenit ex perfectione; tamen quod in eo sit una tantum persona non pertinet ad perfectionem, sed potius personarum distinctio ibi est ex summa perfectione.

26. Ad tertium respondetur, illis omnibus exemplis solum probari negationem quam dicit unum non esse puram negationem, sed fundatam in ente; quod si compositum sit, includit aliquam compositionem seu positivam unionem, in qua fundetur talis negatio; si autem sit simplex, in simplici entitate fundatur; quod quomodo conveniat singulis unitatibus ibi numeratis, praesertim genericae et specificae, infra tractabitur.

27. *Se explica qué son ciertos atributos de la unidad, y cómo le convienen.*— A lo cuarto hay que responder que todas aquellas cosas que se atribuyen a la unidad convienen a ésta en cuanto que incluyen algo positivo por razón del fundamento, no por razón de aquello que la unidad añade al ente. Y así, por ejemplo, la relación de identidad, si se concibe como identidad numérica o real, como es una relación de razón, no hay inconveniente en que se funde en la negación; pero si se concibe como una identidad específica, o como semejanza de una cosa a otra (supuesto que tal relación sea algo real en su fundamento, y distinto realmente de aquél), entonces no se funda en la unidad por razón de la indivisión negativa, sino por razón de aquella positiva entidad y razón formal que tiene el fundamento; de lo cual trataremos más ampliamente después, en su propio lugar.

De igual modo, la unidad se dice medida de la multitud, en parte por razón de lo positivo, y en parte por razón de la negación, pues la multitud tiene también un elemento positivo y uno negativo, como veremos después; porque la medida ha de tener estas dos propiedades, ser algo conocido y ser cierta: para que sea conocida es preciso que tenga entidad, y para que sea cierta es menester que consista en algo indivisible, y con este fin usamos nosotros la unidad, en cuanto que es algo indiviso, como principio cierto para medir la multitud. Y del mismo modo la unidad compone la multitud, por razón de la entidad positiva, en cuanto que la multitud misma es algo positivo, como enseña Santo Tomás en I, q. 11, a. 2, ad 2; y en cuanto incluye negación, puede de algún modo servir de fundamento a la negación que se incluye en la multitud, como veremos más adelante.

SECCION II

SI LA UNIDAD EXPRESA FORMALMENTE SÓLO LA NEGACIÓN QUE AÑADE AL ENTE O ALGUNA OTRA COSA

1. El motivo de duda está en que por lo dicho en la sección precedente parece que abiertamente se sigue que la unidad dice formalmente sólo negación, porque precisamente dice formalmente aquello por lo que se distingue

27. *Quaedam attributa unius quid sint, et quomodo illi conveniant, explicatur.*— Ad quartum respondetur ea omnia quae unitati attribuuntur, quatenus aliquid positivum includunt, convenire unitati ratione fundamenti, non ratione eius quod addit supra ens; et ita relatio identitatis, si intelligatur de identitate numerica seu reali, cum sit relatio rationis, non est inconveniens quod in negatione fundetur; si vero intelligatur de identitate specifica seu similitudine unius rei ad aliam (supposito quod talis relatio aliquid reale sit in fundamento ex natura rei distinctum ab illo), non fundatur in unitate ratione indivisionis negativae, sed ratione illius positivae entitatis et rationis formalis quam habet fundamentum; de quo latius infra suo loco. Similiter unum dicitur mensura multitudinis, partim ratione positivi, partim ratione negationis; nam multitudo etiam et positivum aliquid et negativum includit, ut postea videbimus; debet enim mensura esse et nota et certa: ut sit nota, oportet ut entitatem habeat; ut vero sit certa, oportet ut in indivisibili consistat, et quod hoc nos utimur unitate, ut est quid indivisum, tamquam principio certo ad mensurandam multitudinem. Atque eodem modo unum componit multitudinem ratione positivae entitatis, quatenus multitudo ipsa positiva est, ut docet D. Thomas, I, q. 11, a. 2, ad 2; quatenus vero includit negationem, potest aliquo modo fundare negationem, quae in multitudine includitur, ut infra videbimus.

SECTIO II

UTRUM UNUM DE FORMALI DICAT SOLAM NEGATIONEM QUAM ADDIT SUPRA ENS, VEL ALIQUID ALIUD

1. Ratio dubitandi est, quia ex dictis sectione praecedenti videtur plane sequi unum dicere de formali solam negationem, quia id dicit de formali in quo distinguitur ab ente; sed distinguitur tantum

del ente; ahora bien: se distingue sólo por la negación que añade; luego, solamente dice negación en sentido formal.

En segundo lugar, porque cada propiedad o pasión dice formalmente aquello que añade a su sujeto; es así que la unidad es una pasión del ente; luego, formalmente sólo dice aquello que añade al ente; mas añade sólo negación; luego...

Tercero, porque si dice algo más que la negación, aquello o es ente o algo distinto del ente; ahora bien: esto último no puede pensarse, pues si es algo diferente de la negación, necesariamente ha de ser algo positivo; pero no puede ser algo positivo conceptual, como arriba se mostró; luego, es menester que sea algo positivo real, y que, por consiguiente, incluya al ente según lo que antes se dijo en contra de Escoto. Y si se afirma lo primero, a saber, que lo que la unidad dice formalmente incluye al ente real, se siguen de ello todas las dificultades y objeciones aducidas antes en contra de la opinión que mantenía que la unidad añade algo positivo al ante, es decir, que éste queda esencialmente incluído en su atributo, cosa que va en contra del concepto de sujeto y de atributo. Igualmente se sigue el proceso hasta el infinito referido antes, ya que aquello que la unidad significa formalmente, será también uno, etc. Finalmente, se sigue que el significado formal de la unidad es absolutamente lo mismo que su significado adecuado, en cuanto que incluye también el significado material. Y por último se sigue que el atributo de la unidad incluye toda la perfección del ente formalmente, y por consiguiente, el atributo tiene la misma perfección que su sujeto.

Varias opiniones

2. *Primera opinión.*— En esta cuestión hay dos opiniones. La primera sostiene que la unidad formalmente dice la sola negación explicada antes. Esta sentencia la insinúa Cayetano en I, q. 11, a. 1, ad 2 Scoti, cuando dice que formalmente la unidad no está más fuera de la nada que las restantes privaciones o negaciones. Con más amplitud y claridad profesa esta sentencia Fonseca, en la citada q. 5, sec. 5, y se inclina a ella Santo Tomás, I, q. 6, a. 3, ad 1, al afirmar que la unidad no dice razón de perfección, sino sólo de indivisión. Los fundamentos de esta

in negatione quam addit; ergo illam solum dicit de formali. Secundo, quia unaquaeque proprietas seu passio id dicit de formali quod addit suo obiecto; sed unum est passio entis; ergo de formali dicit id solum quod addit supra ens; sed addit solum negationem; ergo. Tertio, quia si ultra negationem dicit aliquid, vel illud est ens, vel quidpiam aliud; hoc secundum cogitari non potest; nam si illud est aliud a negatione, positivum esse debet; non potest autem esse positivum rationis, ut supra ostensum est; oportet ergo ut sit positivum reale, et consequenter ut includat ens, iuxta superius dicta contra Scotum. Si autem dicatur primum, scilicet, id quod unum dicit de formali includere reale ens, sequuntur omnia incommoda et argumenta supra facta contra opinionem asserentem unum addere positivum supra ens, scilicet, ens quidditative includi in passione sua, quod est contra rationem subiecti et passionis. Item sequitur processus in infinitum supra illatus, quia id quod de formali significat *unum*, etiam erit unum, etc. Denique sequitur formale significatum unius esse omnino idem cum adaequato significato, ut etiam includit materiale. Ac denique sequitur passionem unius includere totam perfectionem entis formaliter, et consequenter passionem esse aequalis perfectionis cum subiecto suo.

Variae sententiae

2. *Prior.*— In hac re duae sunt opiniones. Prima affirmat unum de formali dicere solam negationem superius explicatam. Hanc sententiam insinuat Caietan., I, q. 11, a. 1, ad 2 Scoti, dum ait unum formaliter non esse magis extra nihil quam alia privativa, seu negativa. Latius et clarius eam docet Fonseca, dicta q. 5, sect. 5, et favet D. Thomas, I, q. 6, a. 3, ad 1, quatenus dicit unum non importare rationem perfectionis, sed indivisionis tantum. Fundamenta huius sententiae sunt in principio posita,

sentencia han sido ya expuestos al principio, y de ellos parece que se concluye que la unidad, en su significado formal, no incluye al ente, sino que sólo lo connota, y que, por consiguiente, formalmente dice únicamente indivisión o negación.

3. *Segunda opinión.*— La segunda opinión es que la unidad formalmente no dice negación sola, sino también la misma entidad bajo la negación, y es la opinión más común entre los que comentan este pasaje del IV libro de la *Metafísica;* Soncinas, en las q. 20 y 23; Iavello, q. 5 y 8; Flandria, q. 3, a. 8; Janduno, q. 4; la mantiene también Capréolo en *In I,* dist. 24, q. 1, donde acerca de las primeras conclusiones aduce el testimonio de Avicena en su III libro de la *Metafísica,* c. 3, que dice: *La unidad es el ser que no se divide; así que el ser es de la esencia misma de la unidad y no su sujeto, pues la unidad, sustancialmente, es el mismo ser que no se divide.* Y lo indica Soto en la *Lógica,* c. *de Prop.,* q. 2, ad 2. Se inclina a ella Santo Tomás, *In I,* dist. 19, q. 4, a. 1, ad 2, cuando afirma que *la misma esencia del ente creado, en cuanto que es en sí misma indivisa y distinta de los otros, es su unidad;* y en la dist. 24, q. 1, a. 3, cuando dice que la unidad encierra en su concepto al ente común y añade la razón de privación; y en el *De Potentia,* q. 9, a. 7, cuando dice que la *unidad* no significa indivisión sólo, sino al ente con ella. Pero en estos dos últimos pasajes habla Santo Tomás abiertamente del significado adecuado de la unidad, y no del formal, como explica Fonseca; el primer pasaje, sin embargo, no parece admitir esta explicación.

4. Se funda esta opinión, primeramente, en que si la unidad formalmente dijera solamente indivisión, sería un término privativo. El consiguiente es falso, porque todo término privativo dice alguna imperfección en la cosa a la que se atribuye, lo cual no puede decirse de la unidad, porque, de lo contrario, no podría atribuirse a Dios; luego... Pero esta razón no es de gran peso, ya que no es preciso que el término privativo importe imperfección, si la forma que niega no pertenece en absoluto a la perfección, como es claro en los términos *infinito, inmaterial,* que aunque se tomen de modo totalmente privativo, no dicen ninguna imperfección; por consiguiente, lo mismo podrá suceder acerca de la *unidad,* ya que la división que niega no dice perfección absoluta. Más todavía, esta misma

quibus concludi videtur unum in suo significato formali non includere ens, sed tantum connotare illud, et consequenter de formali dicere solam indivisionem seu negationem.

3. *Posterior sententia.*— Secunda sententia est, unum de formali non dicere negationem solam, sed entitatem ipsam sub negatione, quae est communior sententia scribentium hoc loco IV Metaph.; Soncinas, q. 3, a. 8; Iavellus, q. 5 et 8; Flandria, q. 3, a. 8; Iandun., q. 4; tenet etiam Capreol., In I, dist. 24, q. 1, ubi circa primam conclusionem adducit Avicennam, III Metaph., c. 3, dicentem: *Unitas est esse quod non dividitur; ita quod esse est de essentia unitatis, et non subiectum ei; unitas enim substantialiter est ipsum esse quod non dividitur.* Et significat Soto, in Log., c. de Prop., q. 2, ad 2. Favet D. Thomas, In I, dist. 19, q. 4, a. 1, ad 2, dicens *quod ipsa essentia entis creati, secundum quod est indivisa in se, et distincta ab aliis, est unitas eius;* et dist. 24, q. 1, a. 3, ubi dicit unum claudere in intellectu suo ens commune et addere rationem privationis; et de Potentia, q. 9, a. 7, ubi ait *unum* non significare indivisionem tantum, sed ens cum ipsa. Sed his duobus locis postremis aperte loquitur D. Thom. de adaequato significato unius, non de formali, ut Fonseca exponit; primus tamen locus non videtur admittere hanc expositionem.

4. Fundatur haec opinio primo, quia si unum de formali diceret solum indivisionem, esset terminus privativus; consequens est falsum, quia omnis terminus privativus dicit aliquam imperfectionem in re cui tribuitur, quod non potest dici de uno, alias non posset Deo attribui; ergo. Sed haec ratio non est magni momenti; non enim necesse est privativum terminum imperfectionem importare, si forma quam negat ad perfectionem simpliciter non pertineat, ut patet in his terminis, *infinitum, immateriale,* qui, licet sumantur omnino privative, nullam imperfectionem dicunt; idem ergo esse poterit de *uno,* quia divisio, quam ne-

razón valdría —caso de que fuese eficaz— aun cuando la unidad dijera formalmente ente con indivisión, ya que si el concepto puro de privación dijese imperfección, aun cuando se le añadiese algo, seguiría diciendo igualmente imperfección unida a una perfección.

5. Por otro camino suele probarse esta opinión: de acuerdo con Aristóteles en el IV libro de la *Metafísica,* el *ente* y la *unidad* significan la misma naturaleza; pero si la unidad dijese formalmente pura negación, no podría significar la misma naturaleza que el ente, ya que éste no dice negación sino una positiva naturaleza. Pero este argumento tampoco convence, pues si la *unidad,* significando formalmente sola negación, fuese formalmente de distinta naturaleza que el ente a causa de la distinción que existe entre la privación y lo positivo, por el mismo motivo —aun cuando formalmente dijese ente con indivisión— habría que mantener que es de naturaleza diferente que el ente, al menos a la manera como todo el compuesto se distingue de su materia o sujeto, o como se distingue ciego y Pedro. Aristóteles dice, por consiguiente, que la unidad y el ente afirman una misma naturaleza, en cuanto a todo lo positivo que uno y otro dice; y rectamente puede formularse en sentido negativo, es decir, que la unidad no dice una naturaleza diferente (positiva, por supuesto) del ente. Como el mismo Aristóteles dijo en el libro I de la *Física,* c. 7, la materia y la privación son una misma cosa, naturalmente en sentido negativo, ya que la privación no dice algo distinto de la materia; por consiguiente, también así puede afirmarse fácilmente en el caso presente.

Resolución de la cuestión

6. Pienso ciertamente que la diversidad de estas sentencias se debe más a la manera de expresarlas que a la misma realidad. Porque en cuanto al contenido, todos convienen en que la unidad, en su significado total y adecuado, no dice otra cosa que ente indiviso, y que la indivisión no añade al ente otra cosa que la negación de división; y por consiguiente, es preciso que todos mantengan que en la unidad no hay nada fuera de la razón de ente como tal más que la sola negación, porque todo lo que es el ente, excepto aquello que se le añade, pertenece

gat, non dicit perfectionem simpliciter. Immo eadem ratio procederet, si esset efficax, etiamsi unum de formali dicat ens cum indivisione; nam si privatio pure sumpta diceret imperfectionem, etiamsi aliquid ei adiungatur, eamdem dicet imperfectionem adiunctam perfectioni.

5. Aliter probari solet haec opinio, quia, teste Aristotele, IV Metaph., *ens* et *unum* eamdem naturam significant; sed si *unum* diceret de formali puram negationem, non posset significare eamdem naturam quam ens, quia ens non dicit negationem, sed positivam naturam. Sed haec ratio etiam non convincit; nam, si *unum,* significando solam negationem de formali, esset alterius naturae ab ente, propter distinctionem quae est inter privationem et positivum, eadem ratione, quamvis de formali diceret ens cum indivisione, dicendum esset alterius naturae ab ente, saltem eo modo quo totum compositum distinguitur a materia vel subiecto, vel sicut distinguuntur caecus et Petrus. Aristoteles ergo dicit *unum* et *ens* dicere eamdem naturam, quantum ad totum positivum quod utrumque dicit, et recte etiam exponitur negative, scilicet, unum non dicere aliam naturam (utique positivam) ab ente. Sicut idem Aristoteles, I Phys., c. 7, dixit materiam et privationem esse idem, scilicet negative, quia privatio non dicit rem a materia distinctam; sic ergo in praesenti dici facile potest.

Quaestionis resolutio

6. Existimo sane diversitatem inter has sententias magis esse de modo loquendi, quam de re. Quia in re omnes conveniunt, *unum* in toto et adaequato suo significato, nihil aliud dicere quam ens indivisum, et indivisionem nihil addere enti nisi negationem divisionis; et consequenter necesse est ut omnes fateantur in uno nihil esse extra rationem entis, ut sic, praeter negationem solam; quia totum quod est ens, praeter id quod ei additur, est de essentiali ratio-

a su razón esencial; ahora bien: lo que se le añade es únicamente la negación; luego, sola ella está fuera de su concepto, de lo cual resulta además que la unidad sólo puede llamarse atributo del ente por razón de la negación que añade al ente, porque sólo es atributo en cuanto que dice algo fuera de la razón de ente.

Puestos, pues, estos principios acerca de la realidad misma de la cosa, la cuestión restante sobre el significado formal parece que sólo trata ya del nombre que se ha de imponer. Y en esto, una y otra de las opiniones citadas parecen probables y se fundan en el modo probable de concebir el significado del término *uno.* Pues algunos conciben que supuesto el ente real, queda constituído como uno sobreañadiéndole solamente la negación de división; y por eso dicen que la *unidad* formalmente sólo dice la referida negación. Otros, en cambio, conciben que la unidad no es algo al modo de una privación añadida al ente, sino que es la misma naturaleza o entidad de la cosa, la cual entidad o esencia constituye al ente, y en cuanto que la entidad está indivisa, constituye al ente uno.

7. *Preferencia por la segunda opinión.— Un ejemplo que aclara todo el problema.—* Este modo de pensar me parece a mí más próximo a la verdad, y por ello juzgo que ha de ser aprobada en absoluto la última sentencia. Primeramente, por la razón aducida ahora, que insinúa Santo Tomás, *In I,* en el pasaje citado anteriormente, porque lo *uno* dice formalmente una unidad real; pero la unidad real no es la sola negación; por consiguiente, es la misma entidad bajo la negación. La menor es manifiesta por la inducción, porque Dios se dice uno por la unidad de Dios, que consiste en la esencia indivisa, y de modo semejante, Pedro se dice uno numéricamente, porque tiene su naturaleza numéricamente una, y por ello su unidad no consiste en sola negación. Y, finalmente, por los mismos términos aparece claro que la unidad real dice más que la negación.

En segundo lugar, porque la unidad no se predica unívocamente del ente real y de razón, como es evidente por sí mismo; y, sin embargo, si se considera en abstracto la negación, igual podría atribuirse y denominar al ente de razón como al real; luego es señal de que la *unidad* no dice formalmente sola negación; de lo contrario, la denominación de uno podría caer igualmente en el ente de razón

ne eius; sed sola negatio est quae ei additur; ergo illa sola est extra rationem eius; unde fit ulterius ut unum solum possit dici passio entis ratione negationis quam superaddit enti, quia solum est passio secundum quod dicit aliquid extra rationem entis. His autem in re positis, reliqua quaestio de significato formali [1] videtur solum esse de impositione nominis. In qua utraque opinio citata probabilis est, fundaturque in probabili modo concipiendi significatum huius vocis, *unum.* Nam quidam concipiunt, supposito ente reali, sola negatione divisionis illi superaddita constitui unum, et ideo dicunt *unum* de formali solum dicere praedictam negationem. Alii vero concipiunt unitatem non esse veluti quamdam privationem adiunctam enti, sed esse ipsam rei naturam seu entitatem, quae entitas vel essentia constituit ens; ut vero est entitas indivisa, constituit unum ens.

7. *Posterior sententia eligitur.— Exemplum totam rem illustrans.—* Et hic modus concipiendi videtur mihi similior vero, ideoque posteriorem sententiam simpliciter probandam censeo. Primo propter rationem nunc tactam et insinuatam a D. Thoma, In I, loco supra citato, quia *unum* de formali dicit unitatem realem; sed unitas realis non est sola negatio; ergo est entitas ipsa sub negatione. Minor patet inductione; nam Deus dicitur unus ab unitate Dei, quae consistit in essentia indivisa; et similiter Petrus dicitur unus numero, quia habet unam numero naturam; unde unitas eius non consistit in sola negatione. Ac denique ex ipsis terminis constare videtur unitatem realem plus dicere quam negationem. Secundo, quia unum non dicitur univoce de ente rationis et reali, ut per se notum est; et tamen, si praecise consideres negationem, aeque potest attribui et denominare ens rationis, sicut reale; ergo signum est *unum* non dicere de formali solam negationem; alias denominatio unius aeque

[1] En algunas ediciones dice "de significato non formali". Ambas lecturas creemos son defendibles (N. de los EE.)

y en el real, puesto que la significación de una palabra se ha de buscar sobre todo en su significado formal. Igual que los nombres de los objetos artificiales se suele juzgar que no significan la sola figura en su acepción formal, puesto que no se predican ni igual ni unívocamente de los objetos que tienen la misma figura en diferentes materias, como, por ejemplo, la sierra, que no se dice unívocamente cuando es de hierro y cuando es de cera; así tampoco, consiguientemente, la unidad significará sólo negación en su acepción formal, ya que no se predica igualmente de todas las cosas a las que puede convenir igualmente tal negación; por tanto, formalmente dice sólo la misma entidad indivisa.

Y de aquí puede sacarse un tercer argumento, pues la unidad, en cuanto que es trascendente, no dice en su acepción formal algo que suponga al ente y que sobrevenga y se adhiera a éste, a la manera que lo blanco dice formalmente blancura, ya que no se concibe igualmente que una cosa tiene unidad como que tiene blancura, pues es una íntimamente por su misma entidad, y, en cambio, es blanca por una forma que sobreviene a otra entidad. Luego es señal esto de que la unidad no dice formalmente sola negación —como sobreañadida a la entidad—, sino la misma intrínseca entidad indivisa.

Finalmente, consta por lo que se dirá después que es casi preciso pensar de este modo acerca de los demás trascendentales, la *verdad* y la *bondad*, los cuales formalmente no pueden decir sólo relaciones de razón, sino la misma entidad con alguna relación o denominación de este género; por tanto, hay que pensar igualmente de la *unidad*, pues si los argumentos que se aducen en contra probasen algo, valdrían igualmente de los restantes trascendentales.

Se responde a los argumentos

8. Al primero hay que responder que la unidad se distingue del ente radicalmente —por decirlo así—, por razón de la negación que añade a éste; pero formalmente no se distingue por la negación como por la forma de la unidad, sino por la entidad indivisa; por consiguiente, el ente formalmente dice la entidad como tal, y en cambio, la unidad dice formalmente la misma entidad, en cuanto indivisa.

posset cadere in ens rationis et reale, quia significatio vocis potissimum attendenda est ex significato formali. Sicut nomina arte factorum censentur non significare solam figuram in significato formali, quia non aeque neque univoce dicuntur de rebus habentibus eamdem figuram in diversis materiis, ut serra non dicitur univoce de ferrea et cerea; sic ergo neque *unum* significabit solam negationem de formali, cum non aeque dicatur de omnibus quibus aeque potest convenire talis negatio; dicit ergo de formali ipsam entitatem indivisam. Atque hinc sumi potest tertium argumentum, quia unum prout est transcendens non dicit de formali aliquid supponens ens, et quasi adiacens et adveniens illi, sicut album dicit de formali albedinem; non enim sic intelligitur res esse una sicut alba; est enim una intime per suammet entitatem, alba vero est per formam supervenientem alteri entitati; ergo signum est unum non dicere de formali solam negationem, quasi superadditam entitati, sed ipsam intrinsecam entitatem indivisam. Ultimo, ex infra dicendis constabit ad hunc modum fere necessario esse sentiendum de aliis transcendentibus, *bono* et *vero*, quae non possunt de formali dicere solas relationes rationis, sed entitatem ipsam cum aliqua relatione vel denominatione huiusmodi; ergo idem sentiendum est de *uno*, nam si argumenta quae de ipso in contrarium fiunt quidquam probarent, eadem procederent de aliis transcendentibus.

Respondetur ad argumenta

8. Ad primum respondetur unum distingui ab ente radicaliter quidem (ut sic dicam) ratione negationis quam superaddit enti: formaliter vero non distingui per negationem tamquam per formam unius, sed per entitatem indivisam; itaque ens de formali dicit entitatem ut sic, unum vero dicit de formali eamdem entitatem ut indivisam.

9. Al segundo se responde que tal aserto es verdadero tratándose de propiedades reales tomadas en su sentido más propio, y que añadan a su sujeto algo distinto realmente de él, pues en éstos es verdad que los nombres que significan tales propiedades suelen significar formalmente aquello preciso que la propiedad añade al sujeto; pero en estas propiedades trascendentales que no añaden nada real, no es menester mantener esto, ya que para que no sean solamente negaciones o entes totalmente de razón, sino que signifiquen de algún modo una propiedad real, es necesario que su significado formal en alguna manera incluya a la entidad misma.

10. Respecto al tercero, hay que responder que la unidad en concreto dice el mismo ente en cuanto indiviso, y que la unidad en abstracto dice también la entidad en abstracto en cuanto indivisa, y que tal unidad queda significada formalmente por la pasión de la unidad. Y de esto no se sigue ninguna dificultad, pues no lo es que el ente tomado en concreto se predique esencialmente de sus atributos tomados igualmente en concreto; porque así, en este sentido, lo bueno es ente, y, de modo semejante, lo es lo verdadero, ni es necesario que en estos casos se observen todas aquellas cosas que convienen a las propiedades reales y estrictamente tales, pues allí el sujeto prescinde enteramente de la propiedad, y, al contrario, puesto que se distinguen realmente. Aquí, en cambio, no hay ninguguna distinción tal, sino sólo la adición de una cierta negación o denominación, y, por ello, el ente no queda incluído en aquello mismo que añade la unidad, como antes se dijo; pero, en cambio, es preciso que se incluya íntimamente en aquello mismo que es uno. Ni por esto se sigue un proceso hasta el infinito, porque el ente y la unidad, en cuanto a lo positivo que incluyen, son enteramente lo mismo, sea realmente, sea según la consideración de la razón, excepto en la negación que se añade.

Y si hablamos en abstracto de la unidad, no se podría decir tan propiamente que aquélla incluye esencialmente al ente, cuanto a la entidad o esencia, pues en estas cosas debe guardarse la proporción conveniente, y, al menos en cuanto a esto, no es lo mismo el significado formal de la unidad y el significado adecuado de la misma, en cuanto al modo de significarla. Y digo *en cuanto al modo de significar*,

9. Ad secundum respondetur assumptum illud esse verum in proprietatibus realibus propriissime sumptis et addentibus subiectis aliquid ex natura rei distinctum ab illis; in his enim verum est nomina significantia tales proprietates solere de formali significare praecise id quod proprietas addit subiecto; in his autem proprietatibus transcendentalibus quae non addunt aliquid reale, non oportet id observare; nam, ut non sint negationes tantum, vel omnino entia rationis, sed aliquo modo proprietatem realem significent, necesse est ut aliquo modo in formali suo significato includant entitatem ipsam.

10. Ad tertium respondetur unum in concreto dicere ipsum ens ut indivisum, unitatem vero in abstracto dicere entitatem etiam in abstracto ut indivisam, et huiusmodi unitatem significari formaliter per passionem unius; neque ex hoc sequitur aliquod incommodum; nam quod ens in concreto sumptum praedicatur quidditative de suis passionibus etiam in concreto sumptis, nullum est inconveniens; sic enim bonum est ens, et verum similiter, neque in his oportet servari ea omnia quae proprietatibus realibus et propriissimis conveniunt; ibi enim subiectum omnino praescindit a proprietate et a contrario, quia ex natura rei distinguuntur; hic autem nulla est talis distinctio, sed sola additio alicuius negationis vel denominationis, et ideo ens in eo quidem quod addit unum non includitur, ut supra dictum est; in ipso vero uno necesse est intime includi; neque inde sequitur processus in infinitum, quia ens et unum quoad positivum quod includit, omnino idem sunt, tum re, tum etiam ratione, nisi ob negationem adiunctam. Quod si loquamur in abstracto de unitate, illa non tam proprie dicetur includere ens quidditative quam entitatem seu essentiam; debet enim in his servari proportio, et quoad hoc saltem, in modo significandi, non est idem significatum formale unius et adaequatum eiusdem. Dico autem *quoad modum significandi*, quia in

porque en estas cosas tan simples la realidad que se significa por medio del sustantivo abstracto y por el concreto es la misma, y así es lo mismo entidad que ente, unidad y uno, y sólo difieren por la razón y modo de significarse y concebirse. Por lo cual, no hay proceso alguno hasta el infinito, porque como el ente es ente por su entidad y la entidad, en cambio, es entidad por sí misma, y es aquello por lo que el ente es ente; pero, sin embargo, en cuanto tal no se concibe como aquello que es, a pesar de que, en realidad, formalísimamente sea el mismo ente; así, en la misma proporción hay que hablar del uno y la unidad, porque en cuanto a lo positivo significan lo mismo y sólo difieren en que el uno significa al ente o entidad con indivisión. Finalmente, en este sentido no hay ningún inconveniente en que la unidad en la realidad diga toda la perfección que dice el ente, aunque no la diga absolutamente bajo el mismo concepto o razón formal, porque no la dice exclusivamente en cuanto perfección o entidad, sino en cuanto que cae bajo la indivisión.

SECCION III

Clases de unidad en las cosas

1. *Varias divisiones de la unidad.*— Sobre este punto trata Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, c. 6, y necesariamente tiene que ser expuesto previamente para que podamos explicar qué unidad es la que es atributo del ente.

Distingue, por tanto, Aristóteles varios modos de unidad, y su primera división es que hay una unidad *per se* y una *per accidens*. Y con razón pone esta división en primer lugar, porque parece que es muy análoga, ya que la unidad *per se* es unidad absoluta, y la *per accidens* es una unidad relativa y por cierta proporción a la unidad *per se*. Sin embargo, no explica Aristóteles los conceptos de unidad *per accidens* y *per se* por sus propias definiciones, sino únicamente por medio de varios ejemplos con los que, al propio tiempo, va exponiendo los varios modos de unidad *per accidens* y *per se*. Dice que lo que es uno *per accidens* es un sujeto modificado por un accidente, como Pedro músico. Igualmente, dos accidentes inherentes en el mismo sujeto son o constituyen uno *per accidens*, como blanco dulce. Esta unidad *per accidens*, en orden a las predicaciones, puede explicarse de varios modos, ya por términos incomplejos o complejos, ya predicando un accidente de otro accidente, en común o en singular. Y de acuerdo con esto, distingue Aristóteles varias clases de esta unidad que más se refieren a la predicación lógica que a la ciencia metafísica. Igualmente explica Aristóteles la unidad *per se* con varios ejemplos o subdistinguiéndola en varios modos. Pues, dice, hay cosas que tienen unidad de continuidad, como la línea, el agua; otras, por ensamblamiento, como una casa y otros objetos que se hacen artificialmente; otras, por razón de una forma única; otras, por la materia, sea próxima o remota, a la manera como los líquidos —dice— se llaman uno. Por otra parte —dice—, es distinto ser uno numéricamente, específicamente o genéricamente, etc., todas las cuales clases va recorriendo allí mismo.

De todo esto es difícil deducir en qué consiste la razón de la unidad *per se* y *per accidens*, pues en los miembros que enumera Aristóteles en último lugar hay muchas cosas que parece que son uno solo *per accidens*, como la casa y los objetos artificiales. Igualmente dice en el mismo sitio que varias cosas se dicen uno en ocasiones, *porque o bien hacen, o padecen, o tienen algo que es uno o son uno en orden a algo.* Pero todas estas cosas parece que tienen sólo una unidad *per accidens*, que se debe más a la denominación que a la misma cosa. Además, entre las unidades que allí cita, unas son reales, como la numérica; otras, sólo de razón, como la genérica y específica. Por tanto, es difícil reducir toda esta doctrina de Aristóteles a un sistema y método definido.

Explicación de la división del ente y de la unidad en per se *y* per accidens

2. Con el fin de explicar esto y supuesto que la unidad sigue a la entidad, para que se pueda entender qué es la unidad *per accidens* y *per se*, habrá que

his simplicissimis res significata per abstractum et concretum eadem est, et ita idem sunt entitas et ens, unitas et unum, solumque differunt ratione et modo concipiendi et significandi. Quocirca nullus est processus in infinitum, quia sicut ens sua entitate est ens, entitas vero seipsa est entitas, et quo ens est ens, ut sic vero non concipitur tamquam id quod est, quamquam reipsa formalissime sit ipsum ens, ita eadem proportione loquendum est de uno et unitate; nam quoad rem positivam idem significant, solumque differunt quia unum significat ens seu entitatem sub indivisione. Tandem hoc modo nullum est inconveniens quod unum in re dicat totam perfectionem, quam dicit ens, quamvis illam non dicat sub eodem omnino conceptu seu formali ratione, quia non dicit illam praecise ut est perfectio vel entitas, sed ut est sub indivisione.

SECTIO III

Quotuplex sit in rebus unitas

1. *Variae unius divisiones.*— De hac re disputat Aristoteles, V Metaph., c. 6. Est autem hoc loco necessario praemittenda, ut explicare possimus quaenam unitas sit entis passio. Distinguit ergo Aristoteles varios modos unius. Et prima divisio eius est, unum quoddam esse per accidens, aliud per se. Et merito hanc divisionem primo loco ponit, quia et videtur esse valde analoga; nam unum per se est simpliciter unum, per accidens vero tantum secundum quid, et per quamdam proportionem ad unum per se. Non explicat autem Aristoteles rationes unius per accidens et per se per proprias eorum definitiones, sed solum variis exemplis, quibus simul proponit varios modos unitatis per accidens et per se. Unum enim per accidens esse dicit subiectum accidente affectum, ut Petrus musicus. Item duo accidentia eidem subiecto inhaerentia unum per accidens sunt seu constituunt, ut album dulce. Hanc vero unitatem per accidens in ordine ad praedicationes variis modis explicare possumus, vel per incomplexos terminos, vel per complexos, vel praedicando accidens de accidente, aut in communi, aut in singulari. Et iuxta haec distinguit Aristoteles varias rationes huius unitatis, quae magis ad dialecticas praedicationes, quam ad rem metaphysicam spectant. Similiter explicat Aristoteles unum per se variis exemplis, seu subdistinguendo illud in varios modos. Nam quaedam (inquit) sunt unum continuatione, ut linea, aqua; quaedam colligatione, ut domus, et alia quae arte fiunt; alia, ratione formae unius; alia, ratione materiae, vel proximae, vel remotae, ut liquores (inquit) dicuntur unum. Rursus (ait) quoddam est unum numero, aliud specie, aliud genere, etc., quae ibi prosequitur. Ex quibus omnibus difficile est colligere in quo consistat ratio unius per se et per accidens; nam in membris quae posteriori in loco Aristoteles numerat, multa videntur esse unum tantum per accidens, ut domus et artificialia. Item ibidem ait plura interdum dici unum, *eo quod aliquid unum aut agunt, aut patiuntur, aut habent, aut ad aliquid unum sunt.* Haec autem omnia videntur tantum per accidens esse unum, vel denominatione potius quam re. Rursus inter unitates quas ibi ponit, aliqua est realis, ut numerica, alia rationis tantum, ut generica et specifica; est ergo difficile hanc Aristotelis doctrinam ad certam aliquam rationem ac methodum revocare.

Explicatur divisio entis et unius in per se et per accidens

2. Ut ergo rem hanc declaremus, quoniam unum consequitur ens, ut intelligatur quid sit unum per se et unum per accidens, simul explicandum est quid sit ens per se

explicar al mismo tiempo qué es el ente *per accidens* y *per se*, puesto que así divide también Aristóteles al ente mismo en el libro V, c. 7, la cual división es propia del ente real, pues los entes de razón como sólo en sentido equívoco son entes, así también únicamente en sentido equívoco reciben estas denominaciones.

Pero el ente real puede llamarse *per se* o *per accidens* en un doble sentido: uno en razón de la entidad y otro en la razón de efecto. En este último sentido se llama *per se* aquello que se realiza por la virtud e intención expresa del agente; es *per accidens*, en cambio, lo que sucede por casualidad y azar, fuera de la intención del agente; acerca de esto último, afirma Aristóteles —libro VI de la *Metafísica*, c. 2— que no entra dentro de la consideración científica, puesto que se realiza evidentemente en un singular y además *per accidens*, ya que, en cuanto tal, no tiene necesidad, sino contingencia. Pero, sin embargo, la misma razón común de causa o de efecto *per accidens* entra en el campo de la ciencia, y así se puede tratar del azar, y la fortuna, y la contingencia de los efectos. Sin embargo, el ente *per se* y *per accidens*, desde este punto de vista, no interesa para nada a la cuestión que ahora nos ocupa.

3. *A qué llama Aristóteles "unum per se" y a qué "unum per accidens".*— Por consiguiente, en el primer sentido el ente —en la razón de ente— se llama *per se* o *per accidens*, en orden a la unidad que tiene o por razón de tal unidad, como, por ejemplo, porque consta de una naturaleza perteneciente a un solo predicamento o de naturalezas de diversos predicamentos; y así, Aristóteles, en el referido libro V, textos 13 y 14, llama entes *per accidens* a los que constan de sujeto y accidente o cuando muchos accidentes se reúnen en un mismo sujeto; y ente *per se* dice que es el que se divide en las diez categorías. Y lo mismo mantiene en el libro VII de la *Metafísica*, texto 43, y más explícitamente en el libro VIII, texto 15; y en el libro II *De Anima*, texto 7, donde indica que es ente *per se* uno aquel ente que o es simple o compuesto de potencia sustancial y acto propio. Por lo cual, será *per accidens* contrariamente aquel ente que ni es simple ni tiene la referida composición, sino que está integrado por varias realidades de otro modo más imperfecto.

De todo lo cual puede deducirse que se llama ente *per se* en la razón de ente

et per accidens; sic enim etiam ens dividitur ab eodem Aristotele, eodem lib. V, c. 7, quae divisio propria est entis realis; nam entia rationis, sicut aequivoce tantum sunt entia, ita non nisi aequivoce has denominationes recipiunt. Ens autem reale duplici modo potest per se aut per accidens appellari, uno modo in ratione entis, alio modo in ratione effectus. Hoc posteriori modo dicitur per se id quod ex virtute et intentione agentis fit; per accidens vero dicitur id quod praeter intentionem agentis casu et fortuna evenit; de qua ait Aristoteles, VI Metaph., c. 2, esse extra scientiae considerationem, quatenus, scilicet, in singulari exercetur et per accidens, nam ut sic non habet necessitatem, sed contingentiam. At vero ipsa communis ratio causae vel effectus per accidens sub scientiam cadit; sic enim disputatur de casu et fortuna, et contingentia effectuum; sed tamen ens per se et per accidens sub hac consideratione nihil ad praesens institutum pertinet.

3. *Quale indicet Aristoteles per se unum, quale per accidens.*— Priori ergo modo ens in ratione entis dicitur per se aut per accidens in ordine ad unitatem quam habet, seu ratione talis unitatis, ut, verbi gratia, quia constat una natura unius praedicamenti, aut naturis diversorum praedicamentorum; sic enim Aristoteles, dict. lib. V, text. 13 et 14, entia per accidens vocat quae constant ex subiecto et accidente, vel quando multa accidentia in eodem subiecto coniunguntur; ens autem per se dicit esse quod dividitur in decem categorias. Idemque Aristoteles, VII Metaph., text. 43, et clarius lib. VIII, text. 15, et lib. II De Anima, text. 7, illud significat esse ens per se unum, quod vel simplex est, vel ex potentia substantiali et proprio actu componitur. Unde e contrario per accidens erit quod neque est simplex, nec praedictam compositionem habet, sed alio imperfectiori modo ex diversis rebus constat. Ex quibus intelligere licet illud appellari in ratione entis ens per se, quod est

al ente que es uno *per se;* y que se llama *per accidens*, al que es uno sólo *per accidens*. No se llama, pues, aquí *per se* o *per accidens* en razón del modo de existir en sí o en otro, en cuyo sentido únicamente la sustancia es ente *per se* y todas las demás cosas pueden llamarse *per accidens* o más bien accidentales, sino que se toma la denominación de *per se* y *per accidens* en orden a la unidad. Ahora bien: cuál es la unidad *per se* y *per accidens* en los entes no queda suficientemente declarado con lo que dijimos, ni lo explican de la misma manera todos los autores.

4. *La simple existencia no pertenece al concepto de la unidad "per se".*— Algunos, por consiguiente, afirman que es *per se* aquella unidad o unión de la que resulta una y la misma existencia, y que es *per accidens*, en cambio, aquella en la que los entes que se unen tienen varias existencias, como son la sustancia y el accidente, o dos accidentes de diversos géneros.

Sin embargo, esta explicación, o bien supone algo que es falso, o explica una cosa oscura por medio de otra igualmente oscura, porque o se está hablando de una unidad simple, sin que haya composición ninguna en ella, aunque ella resulte de una composición, a la manera que dicen muchos que de la materia y forma unidas resulta una existencia, y este sentido supone una cosa que es falsa, ya que para que el ser sea *per se* uno no es menester que tenga tal existencia simple; después haré ver que los seres compuestos de materia y forma no tienen una existencia simple, sino compuesta. O bien se trata de una existencia compuesta y resultante de varias existencias parciales, y esto es ciertamente verdad; pero acerca de este ser queda aún por averiguar cuándo resulta una unidad *per se* de la composición, porque también un accidente, por ejemplo la blancura, al venir a la sustancia trae consigo su existencia, la cual, respecto del compuesto blanco puede decirse parcial, y de él y de la existencia del cuerpo o sujeto puede decirse que se compone la existencia una de aquel todo blanco, y, sin embargo, aquello se dice, a pesar de todo, que es un ente *per accidens*.

5. *Cómo resulta un uno "per accidens" de dos entes actuales, y cómo resulta uno "per se" de uno en acto y otro en potencia.*— Por consiguiente, de otro modo se suele decir con frecuencia que el ente *per accidens* es el que

per se unum; illud autem per accidens, quod tantum per accidens unum est. Non enim vocatur hic per se et per accidens ratione modi essendi per se vel in alio, quo modo sola substantia est ens per se, reliqua vero dici possunt per accidens, seu potius accidentalia; sed sumitur per se et per accidens in ordine ad unitatem; quae autem sit unitas per se aut per accidens in entibus, non satis declaratum est ex dictis, nec eodem modo ab omnibus explicatur.

4. *Simplex existentia non est de ratione unius per se.*— Quidam ergo aiunt illam unitatem seu unionem esse per se, ex qua resultat unum et idem esse, illam vero esse per accidens, in qua entia, quae uniuntur, habent plura esse, ut sunt substantia et accidens, vel duo accidentia diversorum generum. Tamen haec explicatio aut supponit aliquid falsum, aut rem obscuram per aliam aeque obscuram explicat; nam vel sermo est de uno simplici absque compositione, quod in ipso sit, quamvis ex compositione resultet, quomodo multi dicunt ex materia et forma unitis resultare unum esse, et hic sensus supponit falsum; nam ut ens sit per se unum non est necesse ut habeat huiusmodi esse simplex; infra enim ostendam, entia composita ex materia et forma non habere esse simplex, sed compositum. Vel sermo est de uno esse composito et resultante ex unione plurium partialium existentiarum, et hoc quidem verum est, sed de ipso esse inquirendum restat quando ex compositione resultet unum per se; nam etiam accidens, verbi gratia, albedo adveniens substantiae affert secum suum esse; quod respectu compositi albi potest dici partiale, et ex illo et ex esse corporis seu subiecti potest dici componi unum esse totius albi, et tamen illud nihilominus dicitur esse ens per accidens.

5. *Ex duobus entibus in actu quomodo fiat unum per accidens: ex uno autem in potentia et alio in actu qualiter per se.*— Alio ergo modo dici frequenter solet, ens per accidens esse quod constat pluribus en-

consta de varios entes actuales, y que es *per se* el que consta de un ente en potencia y de su acto; como de varios entes en potencia nada puede constar, no es preciso añadir este miembro. Pero también esta doctrina, aun siendo verdadera, necesita su explicación, ya que mal entendida puede servir de ocasión para errar en muchas cosas.

Por consiguiente, hay que preguntar qué se entiende por ente en acto y en potencia. Porque por ente en acto puede entenderse aquél que por sí tiene actual entidad o existencia; y por ente en potencia aquel que no tiene ninguna tal actualidad o existencia. Y en este sentido, es falso que el ente *per se* no pueda componerse de actuales entidades parciales, o que se requiera para el ente *per se* la composición precisamente de tal acto y de la potencia a él opuesta, porque esto equivale a decir que el ente *per se* se compone del ente y la nada, o de ente en acto y de ente en potencia objetiva, que son cosas contradictorias en sus mismos términos, como se verá por lo que después diremos.

Por tanto, puede entenderse en otro sentido como ente en acto aquel que consta de algún acto formal y de la potencia que lo recibe. Y de esta manera, no sucede ya que algo se componga de dos entes en acto, de tal manera que uno y otro esté compuesto del modo dicho, si no es o bien por agregación, y en ese caso es de sobra claro que resulta un ente *per accidens*, aunque no hayamos explicado aún suficientemente su concepto; o bien de algún modo artificial, y entonces parece que Aristóteles llama a este ente uno *per se*, de lo cual se sigue que es también un ente *per se* y no *per accidens*. Y en el compuesto físico y heterogéneo piensan muchos que se dan compuestos parciales de diversas razones y formas, de cuya conjunción se integra el uno *per se*.

Queda también por explicar el caso de que si a un ente se le une otro que no esté compuesto de semejante modo, ni tampoco a manera de continuación o de ensamblamiento, sino que sea simple a modo de forma o de acto verdadera y físicamente unido, ¿cómo no resulta entonces de la unión de ambos un ente *per se* uno? O si unas veces resulta y otras no, ¿dónde se ha de buscar el motivo? En esto se insinúan varias cuestiones que dependen de esto, a saber, por qué

tibus in actu; illud vero esse per se quod constat ente in potentia et eius actu: nam ex pluribus entibus in potentia nihil constare potest, et ideo necesse non est illud membrum adiungere. Sed haec etiam doctrina, esto vera sit, expositione indiget; nam male intellecta potest esse occasio errandi in multis. Interrogandum est enim quid per ens in actu et in potentia intelligatur. Intelligi enim potest per ens in actu illud, quod ex se habet actualem entitatem seu existentiam; per ens autem in potentia, illud quod nullam habet talem actualitatem seu existentiam. Et hoc modo falsum est ens per se non posse componi ex actualibus entitatibus partialibus, aut requiri ad ens per se, ut componatur ex huiusmodi actu et potentia illi opposita; nam hoc perinde est, ac si diceretur ens per se componi ex ente et nihilo, seu ex ente in actu et ente in potentia obiectiva, quae est repugnantia in ipsis terminis, ut ex inferius dicendis constabit. Aliter ergo intelligi potest per ens in actu ens constans ex aliquo actu formali et potentia receptiva illius. Et hoc modo non contingit aliquid componi ex duobus entibus in actu, ita ut utrumque sit praedicto modo compositum, nisi aut per aggregationem, et tunc satis clarum est consurgere ens per accidens, quamvis ratio illius nondum satis sit explicata; aut aliquo artificioso modo; et tunc Aristoteles videtur tale ens vocare per se unum, unde consequitur esse etiam ens per se et non per accidens. Et in composito physico et heterogeneo multi putant dari partialia composita diversarum rationum et formarum, ex quorum coniunctione unum per se coalescit. Ac deinde restat explicandum, si huiusmodi enti adiungatur aliud non similiter compositum, nec per modum continuationis aut colligationis, sed simplex per modum formae aut actus vere ac physice uniti, cur non resultet ex utroque ens per se unum. Aut si interdum resultat, interdum non, unde sumenda sit ratio. Ubi variae quaestiones insinuantur, quae hinc pendent, scilicet, cur subsistentia adveniente naturae

al venir la subsistencia a una naturaleza ya íntegra resulta de ambos una unidad *per se*, y no sucede esto cuando viene la cantidad u otra forma semejante. Igualmente, por qué la forma sustancial hace una unidad *per se* con la pura materia y no puede hacerla con una materia ya informada por la forma sustancial, y otras cuestiones parecidas.

Concepto del ente y de la unidad "per se"

6. En esta cuestión, por consiguiente, parece que hay que decir que el concepto de ente *per se* consiste en tener precisamente lo que esencial e intrínsecamente se requiere para la esencia, integridad o complemento de dicho ente en su género. Esto insinuó Aristóteles en el primer lugar citado. Aparece claro, además, por el análisis de sus términos, ya que estas cosas tan generales y simples apenas pueden probarse de otro modo que explicando el contenido de los términos. Y por consiguiente, como el ente se dice de aquello que tiene entidad o esencia, será ente *per se* propia y rigurosamente aquello que tiene una esencia o entidad. Y será una, con toda propiedad, aquella esencia o entidad que tiene en su género cuanto es preciso para su intrínseca razón o consumación; luego aquel ente que es así, bajo aquella razón, será ente propiamente y *per se*, y todo aquel que se aparte de esta unidad, se llamará ente *per accidens*.

7. Y puede esto explicarse todavía más si dividimos al ente *per se* en simple y compuesto, división que puede también aplicarse a la unidad *per se* y que insinuó Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*, c. 6, al decir que algún uno es divisible, y otro, indiviso. Porque, como notó Santo Tomás en la I, q. 6, a. 3, y q. 11, a. 1, en el uno *per se*, hay uno que está dividido actual y potencialmente, y otro, en cambio, sólo actualmente; el primero es el ente simple, y el segundo el compuesto. Por consiguiente, acerca del simple no hay ninguna dificultad, ya que todo ente simple es ente *per se*, y uno *per se*, porque no sólo es indiviso esencialmente, sino que en cuanto tal, no tiene mezcla de ningún elemento extraño por el cual pudiera llamarse ente *per accidens*, y en este sentido, cualquier accidente, tomado en abstracto, según este raciocinio, es ente *per se*, y el alma, den-

iam integrae, ex utraque unum per se resultet, non autem adveniente quantitate aut alia simili forma. Item, cur forma substantialis unum per se faciat cum materia nuda, non possit autem facere per se unum cum materia iam informata substantiali forma, et similes.

Ratio entis et unius per se

6. In hac igitur re dicendum videtur, rationem entis per se in hoc consistere, quod praecise habeat ea quae ad essentiam, integritatem vel complementum talis entis in suo genere per se et intrinsece requiruntur. Hoc insinuavit Aristoteles, priori loco citato. Et ex terminis ipsis videtur clarum; haec enim communissima et simplicissima vix possunt aliter probari quam explicatis terminorum rationibus. Cum ergo ens dicatur illud quod entitatem seu essentiam habet, illud erit ens per se proprie et in rigore quod unam essentiam vel entitatem habet. Illa autem essentia seu entitas una propriissime erit, quae in suo genere habet quidquid ad eius intrinsecam rationem seu consummationem spectat; ergo illud ens, quod huiusmodi est, sub ea ratione erit proprie ac per se ens; omne autem illud, quod ab hac unitate defecerit, dicetur ens per accidens.

7. Potest autem hoc amplius explicari, si ens per se dividamus in simplex et compositum, quae divisio etiam de uno per se dari potest, eamque insinuavit Aristoteles, X Metaph., c. 6, dicens unum quoddam esse divisibile, aliud indivisum. Nam, ut notavit D. Thomas, I, q. 6, a. 3, et q. 11, a. 1, unum per se, aliud est indivisum actu et potentia, aliud vero tantum actu; prius est ens simplex, posterius vero compositum. Igitur de simplici nulla est difficultas; omne enim simplex est ens per se ac per se unum, quia et per se indivisum est, et ut sic non habet admixtionem alicuius extranei, ut possit ens per accidens appellari, et hoc modo quodlibet accidens in abstracto sumptum ea consideratione est ens per se, et anima in ratione substantiae est ens per

tro del concepto de sustancia es ente *per se,* aunque incompleto; pero en cuanto que consta de varias potencias, hábitos o actos, degenera ya en ente *per accidens.*

8. Y sobre el ente compuesto, en primer lugar, es cierto que puede verdadera y propiamente ser un ente *per se* y un uno *per se,* como enseñan todos los filósofos acerca de la naturaleza sustancial en cuanto que consta de materia y forma, y del supuesto en cuanto que se compone a su manera de naturaleza y subsistencia. Porque como ni la materia ni la forma son por sí entes completos e íntegros en su género, sino que por naturaleza están destinados a componer aquél, justamente aquello que próximamente está compuesto de ellas se llama y es esencia y naturaleza *per se* una. Y, por el mismo motivo, porque aquella esencia no tiene un intrínseco complemento en su género si no está ya por sí misma intrínseca y sustancialmente terminada, por eso constituye ella con su subsistencia un ente *per se* uno.

Por consiguiente, esta unidad *per se* consiste en ser resultado de elementos que constituyen un ente completo en algún género mediante la unión de ellos entre sí, acomodada para la constitución de tal ente, que en la composición de una naturaleza es por modo de acto y potencia sustancial, y en la composición de una persona es por modo de la naturaleza íntegra y de su término. Y también puede acomodarse esta explicación a los entes en cuanto compuestos del género y la diferencia que contrae por sí a aquél dentro del predicamento inmediato; porque también el género y la diferencia se comparan entre sí como la potencia y el acto, ordenados por sí a la constitución de una unidad completa e íntegra en su género, aunque esta composición es de razón más que real, y, por ello, tanto menos puede impedir la unidad real y *per se* del ente.

9. Existe, además de éstas, otra manera de composición en los entes, que se llama de partes integrantes, que se advierte primeramente en la cantidad, y por medio de ella se conoce que existe también en las sustancias materiales y en los accidentes; y ésta tampoco destruye la unidad *per se,* cuando se realiza por una verdadera y natural continuación. De este modo, pues, la cantidad continua es en su género propiamente y *per se* una; pero las partes de que consta no se dice que sean absolutamente varias en acto, sino en potencia, como frecuentemente ad-

se, licet incompletum; quatenus vero constat pluribus potentiis, habitibus, vel actibus, iam declinat in ens per accidens.

8. De ente autem composito certum imprimis est posse vere ac proprie esse ens per se ac unum per se, ut omnes philosophi docent de natura substantiali, quatenus materia et forma constat, et de supposito quatenus ex natura et subsistentia suo modo componitur. Cum enim neque materia neque forma per se sint entia completa et integra in suo genere, sed ad illud componendum natura sua institutae sint, merito illud quod ex eis proxime componitur, essentia et natura per se una dicitur et est. Atque eadem ratione, quia illa essentia non habet intrinsecum complementum in suo genere, nisi per se sit intrinsece et substantialiter terminata, ideo illa etiam cum sua subsistentia ens per se unum constituit. Igitur haec unitas per se in hoc consistit, quod resultat ex rebus constituentibus completum ens in aliquo genere, intercedente unione eorum inter se, ad tale ens constituendum accommodata, quae in compositione unius naturae est per modum actus et potentiae substantialis; in compositione vero unius personae, est per modum naturae integrae et termini eius. Atque haec ratio accommodari etiam potest ad entia ut composita ex genere et differentia per se contrahente illud intra proximum praedicamentum; nam etiam genus et differentia comparantur ut potentia et actus per se ordinata ad constituendum unum in suo genere completum et integrum, quamquam haec compositio magis est rationalis quam realis, et ideo minus impedire potest realem ac per se unitatem entis.

9. Est autem praeter hos alius modus compositionis in entibus, qui dicitur ex partibus integrantibus, qui primo cernitur in quantitate, per eam vero intelligitur etiam esse in substantiis materialibus et accidentibus, et haec etiam non tollit unitatem per se, quando est per veram et naturalem continuationem. Sic enim quantitas continua est in suo genere proprie ac per se una; partes autem, quibus constat, non dicuntur esse simpliciter plura in actu, sed in po-

vierte Aristóteles en el libro III de la *Metafísica,* c. 6, y en el libro V de la *Metafísica,* c. 13, donde afirma que no existe propiamente número, sino donde las partes no se abrazan en su término común. Y lo mismo dice Averroes, III *De Anima,* texto 23.

La razón de ello está en que la cantidad por su misma naturaleza pide esta extensión y composición, la cual se ordena enteramente a su propio complemento dentro de su género, y por ello tiene sus propios términos dentro de aquél, en los cuales puedan terminarse y unirse sus partes. Luego toda aquella composición y unión es *per se* y ordenada por su misma naturaleza a componer un ente dentro del mismo género. Pero aunque esto convenga esencial y primariamente a la cantidad tomada en sí misma, con todo conviene también a la sustancia material que yace bajo la cantidad, como se ve principalmente en la sustancia homogénea, porque el fuego, el agua y demás cosas parecidas son una unidad *per se,* en cualquier magnitud en que se tomen, con tal de que sean continuas; de lo contrario, nunca tales sustancias podrían ser unidades *per se,* ya que nunca podrán dejar de estar integradas de dichas partes, aunque se tomen en una cantidad mínima, cosa que va en contra de todos los filósofos y contra el común modo de sentir y hablar y en contra de la explicación expuesta antes, puesto que tales entes piden por su naturaleza este género de unión y composición para su complemento e integridad dentro de su género. Luego tal composición no destruye la unidad *per se* en dichos entes.

10. Sin embargo, es preciso brevemente advertir aquí —aunque de ello se haya de tratar después más ampliamente— qué es lo que tiene la sustancia procedente de la cantidad en este género de composición y qué tiene la misma sustancia por su propia entidad sustancial, aunque bajo la cantidad; pues, del primer modo, simplemente con la sustancia y la cantidad no se hace una unidad *per se,* tal como hablamos ahora, ya que la cantidad no pertenece a la sustancia como complemento dentro del concepto y extensión de su género, y, por ello, la integridad cuantitativa, en cuanto se une a la sustancia y forma con ella una unidad, no constituye un ente, ni un uno *per se.* Pero la misma sustancia material tiene bajo la cantidad su entidad sustancial, en la que tiene también

tentia, ut loquitur saepe Aristoteles III Metaph., c. 6, et V Metaph., c. 13, ubi ait numerum proprie non esse, nisi ubi partes non copulantur termino communi. Et idem dicit Averroes, III de Anima, text. 23. Et ratio est, quia quantitas natura sua postulat hanc extensionem et compositionem, quae tota ordinatur ad complementum eius in suo genere, et ideo intra illud habet proprios terminos, quibus partes eius copulari ac terminari possint. Est ergo tota illa compositio et unio per se et natura sua ordinata ad componendum unum ens intra idem genus. Quamvis autem hoc per se primo conveniat quantitati secundum se sumptae, tamen etiam convenit substantiae materiali, quae quantitati subest, ut cernitur imprimis in substantia homogenea; ignis enim, aqua, et similia, unum per se sunt, etiamsi in quavis magnitudine sumantur, dummodo continua sint; alioqui nunquam huiusmodi substantia posset esse una per se, quia nunquam potest non constare ex his partibus, etiamsi in minima quantitate sumatur, quod est contra omnes philosophos et contra communem modum sentiendi et loquendi, et contra rationem supra factam, quia haec entia natura sua postulant huiusmodi genus unionis et compositionis ad suum complementum et integritatem in suo genere; ergo talis compositio non tollit unitatem per se in huiusmodi entibus.

10. Oportet tamen (quamvis id latius infra tractandum sit) hic breviter animadvertere quid habeat substantia a quantitate in hoc genere compositionis, quid vero habeat ipsa substantia ex propria substantiali entitate, quamvis sub quantitate; nam priori modo ex substantia et quantitate simpliciter non fit unum per se, ut nunc loquimur, quia quantitas non est de complemento substantiae intra rationem et latitudinem sui generis, et ideo integritas quantitativa, ut substantiae adiungitur et facit unum cum illa, non constituit ens, neque unum per se. Habet autem ipsa substantia materialis sub quantitate suam substantialem en-

partes entitativas que componen e integran su misma entidad sustancial, todas las cuales tienen entre sí su unión sustancial; y en este sentido decimos que la sustancia compuesta de este modo es una unidad *per se*.

11. Esto, sin embargo, presenta alguna dificultad en las sustancias heterogéneas, ya que sus partes no parece que se unan y continúen tan intrínsecamente, sino que solamente se hallan ligadas como con ciertos vínculos. Pero, a pesar de todo, esta sustancia compuesta como tal es una unidad *per se*. Porque ¿quién negaría que el hombre es un ente *per se* uno? Y esto se puede probar también *a posteriori*, pues todas las partes de esta clase se sirven mutuamente, y separadas unas de otras se conservan poco tiempo, o absolutamente ninguno; por consiguiente, esto es señal de que todas ellas son entes incompletos en su género que por sí mismos están ordenados a la composición de un ente determinado; luego, aquel compuesto, como tal, es ente *per se* y uno *per se*. Por lo cual es suficiente para esto que aquellas partes tengan naturalmente cierta unión o copulación, de cualquier clase que sea, pues basta así para que todas puedan ser informadas por la misma forma y reunirse para constituir con ella un ente que tenga una existencia simplemente una. Además, aun cuando estos miembros heterogéneos no sean algo continuo inmediatamente entre sí en todos sus aspectos, con todo tienen siempre continuidad en alguna parte, al menos valiéndose de un tercero, como de un nervio u otra parte semejante, de lo cual tratamos en otro lugar.

12. Con todo lo dicho, pues, consta suficientemente como a través de una inducción, de qué manera en todas las sustancias se constituye el ente *per se* uno según la razón explicada por nosotros. Puede también aplicarse casi la misma inducción a los accidentes, pues de la cantidad se habló ya; y las demás cosas, si son enteramente simples como realidades, es evidente que tienen unidad e indivisión, y si son compuestas, para constituir una unidad *per se* deben imitar de alguna manera a la cantidad. Esta composición sólo puede entenderse en un doble sentido. Hay una que es por modo de extensión, como es una blancura que es extensa en la superficie de un cuerpo, y esta composición constituye una unidad *per se* por modo de un todo integral, porque de tal manera se comportan las

titatem, in qua etiam habet partes entitativas componentes et integrantes substantialem ipsam entitatem, habentesque inter se suam unionem substantialem, et hoc modo dicimus substantiam sic compositam esse per se unam.

11. Hoc autem difficultatem nonnullam habet in substantiis heterogeneis, quia earum partes non videntur ita intrinsece uniri et continuari, sed solum veluti quibusdam vinculis colligari. Sed nihilominus haec etiam substantia ut sic composita est unum ens per se. Quis enim neget hominem esse unum per se ens? Et a posteriori id declarari potest, nam omnes huiusmodi partes sibi invicem deserviunt, et per se separatae, aut nullo modo, aut non diu possunt conservari; signum ergo est illas omnes in suo genere esse incompleta entia, et per se ordinari ad componendum ens aliquod; ergo illud ut sic compositum est per se ens et unum per se. Unde ad hoc satis est quod partes illae habeant naturaliter aliquam coniunctionem et copulationem, quaecumque illa sit; nam illa sufficit ut omnes possint eadem forma informari, et convenire ad constituendum cum illa unum ens, habens unum esse simpliciter. Adde quod, licet haec membra heterogenea non sint omni ex parte continua inter se immediate, semper tamen habent aliqua ex parte continuationem, saltem in aliquo tertio, ut in nervo, aut alia parte simili, de quo alias.

12. Ex his ergo veluti inductione facta, satis constat quomodo in omnibus substantiis ens per se unum in ratione a nobis explicata consistat. Potest autem fere eadem inductio applicari ad accidentia; nam de quantitate iam dictum est; alia vero, si omnino simplicia sint secundum rem, constat per se habere unitatem et indivisionem; si autem sint composita, ut faciant per se unum imitari debent aliquo modo quantitatem. Duplex enim tantum potest intelligi haec compositio. Una est per modum extensionis, quomodo est una albedo, quae in superficie unius corporis extensa est, et haec compositio facit per se unum ad mo-

partes de aquella blancura que están ligadas y unidas dentro de su género de un modo conveniente a sí mismas y constituyen un ente completo e íntegro en su especie, y esta composición o unión la tienen aquellas partes bajo la cantidad o en la cantidad, pero no la tienen formal e intrínsecamente por la cantidad misma, sino por sus entidades parciales, unidas entre sí por el propio vínculo y unión *sui generis*. Esto puede explicarse de este modo: porque si en la superficie continua de un mismo cuerpo, por ejemplo, de la pared, la mitad es blanca y la mitad negra, la blancura y la negrura tienen ciertamente una continuidad por parte del sujeto, no sólo porque la superficie en la que están inherentes es continua, sino también porque nada puede señalarse en ella, por muy indivisible que sea, que no esté afectado de blancura o negrura; y, sin embargo, la blancura y negrura entre sí no tienen la unión y compenetración tan intrínseca que tienen dos blancuras parciales entre sí, y por eso no se constituye con ellas propiamente y por sí una unidad, como se haría con las partes de la blancura. Todo lo cual es probable que a su manera pueda suceder en las sustancias si acontece que bajo la misma cantidad continua existen formas sustanciales de diversas especies bajo las diversas partes de la cantidad, como notó Santo Tomás en el V *Metaph.*, text. 7, lec. 7, let. D.

Otra composición en los accidentes puede existir a modo de intensidad, supuesto que los grados de intensidad se distinguen en cierta manera en la realidad, de lo cual trataremos en otra ocasión. Y esta composición, aunque hablando propiamente no se haga en la cantidad o por la cantidad, sin embargo, ha de ser entendida y explicada en proporción a ésta. Porque de tal composición resulta también una unidad *per se*, debido a que todos aquellos grados son como entes parciales e incompletos dentro de su género, y por su naturaleza se ordenan a completar una unidad dentro de su mismo género, y tienen entre sí unión natural y propios términos en los que se unan o terminen. Por consiguiente, también en los accidentes la razón de ente o de unidad *per se* consiste en la razón que ha sido explicada por nosotros. Y si tal vez en los accidentes se encuentra otro modo, además de los dichos, de llevar a cabo la unidad con muchos entes,

dum totius integralis. Nam ita se habent partes illius albedinis, ut intra suum genus sint colligatae et unitae modo sibi proportionato et constituant unum ens completum et integrum in sua specie, quam compositionem et unionem habent partes illae sub quantitate seu in quantitate; non tamen habent eam intrinsece et formaliter per quantitatem ipsam, sed per suas entitates partiales inter se unitas proprio vinculo et unione sui generis. Quod hac ratione explicari potest; nam, si in superficie continua eiusdem corporis, verbi gratia, parietis, dimidia pars sit alba, et dimidia nigra, habent quidem albedo et nigredo continuitatem quamdam ex parte subiecti, quia et superficies, qua inhaerent, continua est, et nihil potest in ea signari, quantumvis indivisibile, quod albedine vel nigredine affectum non sit; et nihilominus albedo et nigredo inter se non habent intrinsecam unionem et coniunctionem, quam habent duae partiales albedines inter se; et ideo ex illis non fit per se ac proprie unum, sicut fieret ex partibus albedinis; quod idem suo modo probabile est posse accidere in substantiis, si contingat sub eadem quantitate continua esse formas substantiales diversarum specierum, sub diversis partibus quantitatis, ut notavit D. Thomas, V Metaph., text. 7, lect. 7, litt. D. Alia compositio in accidentibus esse potest per modum intensionis, supposito quod gradus intensionis aliquo modo in re distinguantur; de quo alias. Et haec compositio, quamvis non fiat per se loquendo in quantitate aut per quantitatem, tamen per proportionem ad illam intelligenda et explicanda est. Unde ex tali compositione etiam resultat per se unum, quia omnes illi gradus sunt veluti entia partialia et incompleta intra suum genus, et natura sua ordinantur ad complendum unum intra idem genus, et habent inter se naturalem unionem et proprios terminos quibus copulentur seu terminentur. Igitur etiam in accidentibus ratio entis seu unius per se in praedicta ratione a nobis explicata consistit. Quod si fortasse in accidentibus invenitur alius modus conficiendi unum ex multis

como, por ejemplo, en el número cuantitativo, o según la opinión de algunos en el hábito de la ciencia que surge de la reunión de muchas especies o hábitos, aquéllos no han de ser tenidos por entes *per se,* sino *per accidens* en la verdadera y propia razón de ente, como bien enseñó Fonseca en el libro V *Metaph.,* c. 7, q. 5, sec. 2, porque aquéllos no tienen entre sí una verdadera y real unión por la que constituyan una unidad *per se,* cualquiera que sea la opinión que se tenga acerca de si pueden juzgarse como sustanciales bajo alguna razón predicamental, de lo cual trataremos después, al explicar cada uno de los predicamentos.

Concepto del ente y de la unidad per accidens

13. De todo cuanto se ha dicho del ente y la unidad *per se* puede colegirse qué se ha de decir del ente y el uno *per acidens,* que es distinto de aquél. Porque, en primer lugar, todo aquello que consta de cosas distintas, sin una unión física y real de las mismas entre sí, es en rigor ente *per accidens* y no *per se.* Se prueba no sólo por lo que se dijo ya de que en tales entes no puede hallarse la razón de ente *per se* que nosotros explicamos, sino también porque aquel ser uno no puede tener esencia real que sea una, pues no puede concebirse la esencia como una más que o bien porque es simple, o porque surge de la unión real de varios elementos; y en el caso referido no se encuentra ninguna de estas dos cosas.

Además, todo ente que es uno de modo que conste de elementos distintos, alguno de los cuales sea ente completo en un género y por la adición de otro elemento se vea modificado con una perfección de orden diverso, tal ente, con todo rigor, es un uno *per accidens,* porque no le conviene la razón de ente *per se* explicada por nosotros, ni puede hallarse en tal ente una esencia verdaderamente una.

También debido a que por la misma razón que el ente uno es completo e íntegro en su género, lo que se le añade, le sobreviene accidentalmente, y por esto se dice que compone con aquél una unidad *per accidens;* y según esto, se dice con verdad que aquello que consta de elementos de diversos predicamentos realmente distintos, constituye una unidad *per accidens.* Más aún: incluso

tratándose de cosas pertenecientes a un mismo predicamento, es esto verdadero, si son de diverso género o especie y una sobreviene a otra cuando está ya completa en su género o especie, y de este modo con la potencia y el hábito o el acto se hace una unidad *per accidens,* y de modo parecido un vaso de plata dorado es un ente *per accidens,* y así en las demás cosas.

14. En segundo lugar se deduce de lo dicho que en el ente con unidad *per accidens* hay variedad, y en ella cabe un más y un menos. Pues hay cosas que son entes totalmente por agregación, y en ellas hay muchos entes *per se* íntegros y perfectos que se acumulan sin ninguna unión ni orden, y esto parece que es el grado máximo de accidentalidad, ya que se opone absolutamente al ente *per se* propiamente dicho; de esta clase sería un montón de trigo o de piedras.

Otra clase de ente *per accidens* es el que consta ciertamente de entes *per se* íntegros, que no tienen entre sí una unión física, pero que guardan entre sí un cierto orden, como ocurre en el ejército, una república, una casa y otros objetos artificiales parecidos, en los cuales puede haber tanta variedad y diferencia de intensidad cuanto mayor o menor pueda ser la unión de los entes *per se* de que constan; y de este modo parece más uno un al árbol al que ha sido injertada una rama de otra especie, que una casa, y la casa más que el ejército, y así en lo demás. Y en este orden hay que colocar las mezclas de licores compuestos de otros simples alterados imperfectamente, como el vino aguado, el ojimiel, etc. Por lo cual, resulta que aunque éstos, simple y absolutamente, sean entes *per accidens,* sin embargo, relativamente, es decir, en comparación con el ente que es uno por mera agregación, suelen a veces llamarse entes *per se.* Pues porque los medios participan en algo de los extremos, suelen recibir diversos nombres por la comparación con aquéllos; y los entes de esta clase, al convenir de algún modo con los entes *per se,* en cuanto que quedan unidos por alguna forma o relación común, a veces se denominan, por ello, de este modo. En este sentido parece que habló Aristóteles en el citado pasaje del libro V de la *Metafísica.*

Sin embargo, por este raciocinio y comparación parece que el ente compuesto de sustancia y accidente inherente en ella puede ser llamado con mucho mayor motivo ente *per se,* pues éste es el tercer grupo de entes *per accidens* que

---

entibus praeter dictos, ut in numero quantitativo, aut iuxta aliquorum opinionem in habitu scientiae, qui ex collectione multarum specierum vel habituum consurgit, illa non sunt censenda entia per se, sed per accidens, in propria et vera ratione entis, ut bene docuit Fonsec., lib. V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 2, quia illa non habent inter se veram aliquam et realem unionem, per quam unum per se efficiant, quidquid sit an sub aliqua ratione praedicamentali possint censeri per se, de quo infra, explicando singula praedicamenta.

Ratio entis et unius per accidens

13. Ex his quae dicta sunt de ente et uno per se, colligere licet quid sit dicendum de ente et uno per accidens, quod ab illo distinguitur; nam imprimis omne id, quod ex rebus distinctis constat absque physica et reali unione earum inter se, est in rigore ens per accidens et non per se. Probatur, tum ex dictis, quia in tali ente non potest reperiri ratio entis per se a nobis explicata; tum etiam quia illud unum non potest habere unam realem essentiam; non enim potest intelligi una essentia, nisi vel quia simplex sit, vel quia per realem unionem plurium consurgat; in praedicto autem casu neutrum horum reperitur. Deinde omne ens quod ita est unum ut constet ex rebus distinctis, quarum altera in aliquo genere completum ens sit et per adiunctionem alterius perfectione diversi generis efficiatur, tale etiam ens in rigore est unum per accidens, quia non convenit illi ratio entis per se a nobis explicata, nec potest in tali ente una vera essentia reperiri. Item quia, hoc ipso quod unum ens in suo genere est completum et integrum, quod ei adiungitur, accidentaliter advenit, et ideo unum per accidens cum illo componere dicitur; atque hac ratione vere dicitur id quod constat ex rebus diversorum praedicamentorum et ex natura rei diversis, unum per accidens esse. Quin potius, etiam in rebus eiusdem praedicamenti id verum habet, si sint diversi generis vel speciei, et una accidat alteri in sua ratione et specie iam completa, et hoc modo ex potentia et habitu, vel actu, fit unum per accidens, et similiter vas argenteum deauratum est ens per accidens, et sic de caeteris.

14. Secundo ex dictis colligitur in ente uno per accidens esse varietatem, et in ea esse magis vel minus. Quoddam enim est ens omnino per aggregationem, in quo multa entia per se integra et perfecta, sine ulla unione et sine ullo ordine congeruntur, et hoc videtur esse maxime per accidens, quia omni ex parte opponitur enti per se proprie sumpto, et huiusmodi est acervus tritici aut lapidum. Aliud vero est ens per accidens, constans quidem ex integris entibus per se, non habentibus inter se physicam unionem, habentibus autem inter se aliquem ordinem, ut est exercitus, respublica, domus, et alia similia artificialia, in quibus tanta potest esse varietas tantaque differentia secundum magis et minus, quanta potest esse maior vel minor unio inter entia per se, ex quibus constat; et hoc modo videtur magis una arbor, cui ramus alterius speciei est insitus, quam domus, et domus magis quam exercitus; et sic de aliis. Et in hoc ordine collocandi sunt liquores mixti, ex simplicibus imperfecte alteratis compositi, ut vinum lymphatum, oximel, etc. Quo etiam fit ut, licet haec simpliciter et absolute sint entia per accidens, tamen respective, id est, comparatione illius entis quod est unum per meram aggregationem, soleant haec interdum vocari entia per se. Nam, quia media participant aliquid de extremis, comparatione illorum solent diversis nominibus appellari; huiusmodi autem entia conveniunt aliquo modo cum entibus per se, quatenus in aliqua forma vel habitudine uniuntur, et ideo ita aliquando nominantur. Quomodo videtur locutus Aristoteles in citato loco V Metaph. Tamen hac consideratione et comparatione ens compositum ex substantia et accidente sibi inhaerente, multo magis videtur posse vocari ens per se; hoc enim est tertium genus entium per accidens quod magis vi-

más parece que se aparta de aquel grupo primero e ínfimo de los entes por agregación y el que más se acerca a la unidad *per se*, no sólo porque los elementos de que consta no se distinguen del supuesto como en los otros y tienen entre sí una mayor unión física, sino también porque uno está verdaderamente en potencia respecto al otro, aunque sea accidental, y el otro naturalmente está ordenado al primero, y en la unión con él tiene su perfección connatural, en todas las cuales cosas este ente imita a aquel otro que es uno propiamente y *per se*, aunque simple y absolutamente sea un uno *per accidens*.

Sobre la unidad absoluta y relativa

15. En tercer lugar, por todo lo dicho se explican fácilmente las otras divisiones de la unidad. Porque hay cosas que pueden llamarse uno absoluto, y otras, uno relativo. Se llama uno absoluto, con toda propiedad y rigor, aquello que es uno *per se;* todas las demás cosas, en cambio, pueden llamarse uno relativo, cosa que parece clara por los mismos términos, ya que el ente *per se* uno se llama así porque tiene la unidad simple y absolutamente; en cambio, las restantes cosas, porque se apartan de esta unidad, se llaman *per accidens*. También es evidente esto mismo por la definición de uno, que es el ente indiviso en sí mismo; por consiguiente, aquello que es absolutamente indiviso, será absolutamente uno, y lo que, hablando en absoluto, está en sí mismo dividido y sólo conserva una cierta indivisión en orden a algún fin, o a alguna forma, será uno sólo parcialmente, y así es como sucede en aquellas cosas que sólo *per accidens* tienen unidad, como se ve claramente por lo dicho.

Por el contrario, Gregorio, en *In I*, dist. 24, q. 1, y en el mismo pasaje otros nominalistas, afirman que sólo el ente simple es absolutamente uno, porque para ser uno absolutamente es preciso que no haya nada en él que no sea él mismo; ahora bien: esta definición ha sido elaborada por ellos gratuitamente, y de acuerdo con ella sólo Dios sería absolutamente uno. Igualmente está en contra de lo que afirma Aristóteles en el libro X de la *Metafísica* —pasaje citado— que distingue en la unidad la indivisible y la que es solamente indivisa. Porque está en contradicción con el modo corriente de pensar y hablar, pues el ente, aunque

detur recedere ab illo primo et infimo ente per aggregationem, magisque accedere ad unum per se, quia, et ea quibus constat, non distinguuntur supposito, sicut in aliis, et habent inter se maiorem physicam unionem, et unum revera est in potentia ad aliud, quamvis accidentali, et alterum natura sua est ordinatum ad aliud, et in unione ad illud habet suam perfectionem connaturalem, in quibus omnibus huiusmodi ens imitatur illud quod est proprie ac per se unum; quamvis simpliciter absolute unum per accidens sit.

De uno simpliciter et secundum quid

15. Tertio ex dictis explicantur facile aliae divisiones unius. Quoddam enim dici potest unum simpliciter, aliud secundum quid. Unum simpliciter proprie et in rigore dicitur, id quod est unum per se; reliqua vero omnia possunt dici unum secundum quid, quod ex ipsis terminis videtur manifestum; ideo enim ens per se unum ita appellatur, quia habet unitatem simpliciter et absolute; reliqua vero quia ab hac unitate recedunt dicuntur per accidens. Patet etiam hoc ex definitione unius; est enim ens indivisum in se; illud ergo quod est indivisum simpliciter, erit unum simpliciter; quod vero est simpliciter divisum in se, et solum habet aliquam indivisionem in ordine ad aliquem finem vel ad aliquam formam, erit tantum unum secundum quid, et ita contingit in his quae solum per accidens sunt unum, ut ex dictis patet. Aliter Greg., In I, dist. 24, q. 1, et ibi alii nominales, dicunt solum ens simplex esse unum simpliciter, quia, ut sit unum simpliciter, necesse est ut nihil sit in ipso quod non sit ipsum; sed haec definitio gratis est ab ipsis conficta, et iuxta illam solus Deus esset unum simpliciter. Item repugnat Aristoteli, X Metaph., loc. cit., distinguenti unum in indivisibile et indivisum tantum. Pugnat enim cum communi modo concipiendi et loquendi; nam ens quamvis compositum,

sea compuesto, se llama ente *per se* y absolutamente; ¿por qué, pues, no habría de llamarse también absolutamente uno? Igualmente tal ente no es muchos absolutamente; luego será uno absolutamente, ya que estas dos cosas se oponen inmediatamente y casi contradictoriamente. Finalmente, en este sentido enseñan los teólogos que Cristo, en cuanto que es compuesto de Dios y la humanidad, es uno absolutamente.

16. Sin embargo, aquí parece que hay que notar dos cosas: primero, que una cosa es decir que algo es uno absoluta o relativamente, y otra que dos cosas son una unidad, del modo que el alma y el cuerpo se dice que son una humanidad o que varios hombres son uno. Nosotros hablamos aquí del primer modo, pues aquél es el propio y absoluto, es decir, de acuerdo con la consideración absoluta del ente y la unidad, según la cual razón la unidad es un atributo del ente, y no de acuerdo con la comparación o relación de una cosa a otra; más todavía: ni siquiera de acuerdo con la comparación mental de la cosa consigo misma, porque, como decía antes, esta relación de razón de la identidad no pertenece al concepto de la unidad, que es algo absoluto. En cambio, el segundo modo de hablar, para ser verdadero, no tanto debe ser formal, cuanto causal, como se ve en los referidos ejemplos, porque la materia y la forma propia y formalmente no son uno, sino que componen una unidad, y de modo semejante, varios hombres no tanto son un pueblo cuanto componen un pueblo, y así en otros casos; y de este modo, la unidad que se halla en muchos —sea de la clase que sea— supone previamente, con prioridad de razón, un ente con ellos constituído, que próxima e inmediatamente se denomine uno, y así hay que entender lo que suele decirse, que varias cosas con pluralidad absoluta forman una unidad relativa, cosa que de nuevo trataremos en la sección siguiente.

17. En segundo lugar hay que observar que aquí se trata de la unidad real y no de la unidad de razón, pues la unidad de razón —por no estar en las cosas, sino por venir del entendimiento— propiamente no queda comprendida en la división propuesta; sin embargo, si alguien quisiera reducir esta unidad a la división dicha, ésta vendría a ser una unidad relativa en sumo grado, y tal es la unidad del género, de la especie, etc., en cuanto que se realiza por una comparación

ens per se et simpliciter dicitur; cur ergo non diceretur etiam simpliciter unum? Item tale ens non est multa simpliciter; ergo erit unum simpliciter, quia haec duo immediate opponuntur et quasi contradictorie. Denique hac ratione docent theologi Christum, ut compositum ex Deo et humanitate, esse unum simpliciter.

16. Hic tamen duo videntur observanda: primum, aliud esse dicere rem aliquam esse unam simpliciter vel secundum quid, aliud vero duas res esse unum, ad eum modum quo anima et corpus dicuntur esse una humanitas, vel plures homines unus. Nos hic priori modo loquimur; nam ille est proprius et absolutus, id est, secundum absolutam considerationem entis et unius secundum quam rationem unum est passio entis, et non secundum comparationem vel respectum unius rei ad aliam; immo nec secundum comparationem rationis eiusdem rei ad seipsam, quia, ut supra dicebam, haec relatio rationis identitatis non est de ratione unius, quae absoluta est. Posterior autem loquendi modus, ut sit verus, non tam formalis quam causalis esse debet, ut patet in dictis exemplis; nam materia et forma proprie ac formaliter revera non sunt unum, sed componunt unum; et similiter plures homines non tam sunt populus, quam componunt unum populum, et sic de aliis; atque ita illa unitas quae in multis reperitur, qualiscumque illa sit, supponit prius secundum rationem ens aliquod ex illis constitutum, quod proxime et immediate unum denominetur, et hoc sensu intelligendum est quod dici solet, plura simpliciter esse unum secundum quid, ut iterum attingemus sectione sequenti.

17. Secundo observandum est hic esse sermonem de unitate rei et non de unitate rationis; nam unitas rationis (cum non sit in rebus, sed ab intellectu) proprie non comprehenditur divisione posita; si tamen quis velit hanc unitatem ad dictam divisionem revocare, haec erit unitas maxime secundum quid, et huiusmodi est unitas generis, speciei, etc., quatenus per mentis comparationem et denominationem efficitur,

y denominación de la mente, la cual también puede ser mayor o menor en su orden en cuanto que incluye según la razón una mayor o menor indivisión, o en cuanto que se funda en la mayor o menor conveniencia hallada en tales cosas. Después diremos si este fundamento que se encuentra con anterioridad en las cosas, merece el nombre de unidad.

18. Y con esto mismo quedan además explicados otros términos que usan algunos, como puede verse en Fonseca, en la referida q. 5, s. 6, a saber, que la unidad se dice de algo a veces absolutamente, a veces comparativamente, como, por ejemplo, lo que es uno consigo mismo, o uno con Pedro en la razón de hombre o de animal, etc. Igualmente, que a veces una cosa se dice una en sí y según su propio concepto, como Pedro se dice numéricamente uno; en cambio, otras veces se dice uno según un concepto superior o inferior, como el animal en la razón de viviente o en el hombre. Pero esta manera de hablar realmente es impropia, pues propiamente la unidad se ha de decir sólo absolutamente, y aquella unidad comparativa no es una unidad real, sino una identidad conceptual o una semejanza fundada en alguna unidad, o ciertamente es una unidad conceptual. Y de modo semejante, ningún ente se dice propiamente uno más que según su propia razón, pues según una razón superior o inferior, una cosa no se llama una más que quizás en un sentido secundario y por razón de otra.

19. Finalmente, conviene señalar que puede considerarse en las cosas una unidad que conviene al ente por razón de su entidad, o sea, en ella considerada precisivamente; pero que puede entenderse otra unidad que conviene a un ente por otro ente que está unido a él, como, por ejemplo, en la materia —como antes decíamos— entendemos la unidad entitativa que conviene a aquélla en su entidad y por virtud de ella, aunque se la considere en abstracto y se separe mentalmente de ella la cantidad y cualquier otro accidente; pero puede concebirse otra unidad en la materia por razón de la cantidad, por la cual se llama una cuantitativamente o numeralmente, y lo mismo puede considerarse en la blancura y en los demás entes corpóreos, ya que en los seres inmateriales sólo se halla el primer género de unidad.

quae etiam potest esse maior vel minor in suo ordine, prout maiorem vel minorem indivisionem secundum rationem includit, seu prout fundatur in maiori vel minori convenientia in rebus illis inventa. An vero hoc fundamentum quod in rebus antecedit, nomen unitatis mereatur, dicemus postea.

18. Et hinc ulterius explicati manent alii termini quibus aliqui utuntur, ut videre est in Fonseca, dicta q. 5, sect. 6, scilicet, quod unum interdum dicitur de aliquo absolute, interdum comparate, ut quod est unum secum, vel unum cum Petro in ratione hominis vel animalis, etc. Item, quod interdum aliquid dicitur unum in se et secundum propriam rationem, ut Petrus dicitur unus numero; interdum vero dicitur aliquid unum in superiori vel inferiori ratione, ut animal in ratione viventis, vel in homine. Sed haec revera impropria sunt, nam unum proprie, absolute tantum dicitur; illa vero comparata unitas non est unitas secundum rem, sed vel identitas secundum rationem, vel similitudo fundata in aliqua unitate, vel certe est unitas secundum rationem. Et similiter, nullum ens dicitur unum proprie, nisi secundum propriam rationem suam; nam secundum superiorem aut inferiorem rationem non dicitur aliquid unum, nisi fortasse secundario et ratione alterius.

19. Ultimo vero annotare oportet aliquam unitatem posse considerari in rebus, quae conveniat enti ratione suae entitatis, seu in illa praecise considerata; aliam vero unitas intelligi potest conveniens uni enti per aliud ens sibi adiunctum; ut, verbi gratia, in materia (ut supra dicebamus), intelligamus unitatem entitativam, convenientem illi in sua entitate et ex vi eius, etiamsi praecise consideretur et mente separetur a quantitate et quolibet alio accidente; alia vero unitas intelligitur in materia ratione quantitatis, a qua dicitur una quantitative seu numeraliter; et idem considerari potest in albedine et in aliis entibus corporeis; nam in immaterialibus tantum prior modus uni-

Por consiguiente, la unidad que conviene inmediatamente a la entidad por sí misma puede llamarse unidad *per se*, no en el sentido en que antes hemos hablado acerca del ente y de la unidad *per se*, sino en cuanto que al decir *per se*, lo distinguimos y contraponemos a "por otro"; y esta forma de unidad se halla en todo ente en el mismo grado en que es ente, de tal manera que incluso el ente *per accidens*, en el mismo modo que es uno *per se* y no por otro, tiene dicha unidad, y por ello esta unidad es la que conviene al ente por sí mismo, en cuanto es tal; y para quitar toda equivocidad podría llamarse unidad intrínseca o entitativa, ya que la otra unidad que conviene por razón de otro es accidental y como extrínseca o denominativa, y de ésta ya trataremos más ampliamente en la sección quinta.

SECCION IV

Si la unidad es un atributo adecuado del ente; división de éste en uno y múltiple

1. Hasta aquí sólo hemos declarado el concepto de unidad y sus diversos modos; pero como toda esta disputación va encaminada a mostrar que este atributo conviene al ente, quedan todavía por hacer dos cosas. Primero, explicar cómo esta propiedad se convierte con el ente y es adecuada pasión suya. Segundo, declarar a qué unidad le conviene esto, cosa que haremos en la sección siguiente.

2. Acerca de lo primero, la razón de la duda está en que el ente se divide en uno y múltiple, como consta por Aristóteles, libro X de la *Metafísica*, c. 1, y por Santo Tomás, I, q. 11; incluso algunos pretenden que ésta es la primera división del ente, como trata extensamente Soncinas, libro X de la *Metaph.*, q. 1; sin embargo, el miembro que divide no puede convertirse con el dividido, luego, tampoco la unidad con el ente; por consiguiente, no es atributo suyo. Y esto se confirma porque la unidad y la multitud están en oposición, como atestiguó Aristóteles más arriba; por consiguiente, no pueden convenirle a una misma cosa; luego el ente que es múltiple no es uno. Por consiguiente, la unidad no es un atributo adecuado del ente.

tatis reperitur. Unitas ergo immediate conveniens entitati per seipsam dici potest unitas per se, non in sensu quo supra locuti sumus de ente et uno per se, sed ut per se distinguitur contra per aliud, qui modus unitatis in omni ente, eo modo quo ens est, reperitur, ita ut etiam ens per accidens, eo modo quo unum est per se, et non per aliud, habeat eam unitatem, et ideo haec unitas est quae per se convenit enti ut ens est; et ad tollendam aequivocationem posset dici unitas intrinseca seu entitativa; alia enim unitas, quae per aliud convenit, accidentaria est et quasi extrinseca, seu denominativa, de qua plura in sectione quinta.

SECTIO IV

Utrum unitas sit adaequata passio entis, et de divisione entis in unum et multa

1. Hactenus solum declaravimus rationem unius et varios modos eius; quia vero tota haec disputatio eo tendit, ut ostendamus hanc passionem enti convenire, duo agenda supersunt. Primo, ut declaremus quomodo haec proprietas convertatur cum ente et sit adaequata passio eius. Secundo, ut declaremus cuinam unitati hoc conveniat, quod praestabimus sectione sequenti.

2. Circa primum, ratio dubitandi est, quia ens dividitur per unum et multa, ut constat ex Aristotele, X Metaph., c. 1, et ex D. Thom., I, q. 11; immo multi contendunt hanc esse primam divisionem entis, ut late Soncin., X Metaph., q. 1; sed membrum dividens non potest converti cum diviso; ergo neque unum cum ente; ergo non est passio eius. Et confirmatur; nam unum et multa opponuntur, teste Aristotele supra; ergo non possunt eidem convenire; ergo ens quod est multa, non est unum; ergo unum non est adaequata passio entis.

3. En esta duda hay que decir brevemente que la unidad o el *uno* es atributo adecuado del ente. Así puede verse en Aristóteles, libro IV de la *Metafísica*, c. 2, texto 3, donde dice que el ente y la unidad se siguen el uno al otro. Lo mismo enseñó Platón en el *Parménides*, diciendo: *Ni el ente falta a la unidad, ni ésta a aquél, sino que más bien estas dos cosas se equiparan en todo.* E igualmente Santo Tomás, I, q. 11, a. 1 y 2, y todos los filósofos.

Y además, se ve claramente con el raciocinio, en primer lugar porque entre los atributos del ente se coloca el primero la unidad, como vimos arriba; luego, es preciso que se convierta con el ente, ya que pertenece al concepto de atributo propiamente dicho que sea adecuado a su sujeto, y, por ello, se pone la unidad entre los trascendentales, igual que el ente mismo. En segundo lugar, se explica por la misma realidad, pues la unidad verdadera y real supone o incluye la entidad, como antes se vió, puesto que lo que no es nada, tampoco puede llamarse uno más que equívocamente y por denominación extrínseca; sin embargo, a toda entidad, en cuanto tal, le sigue o necesariamente se le une la indivisión en sí, porque si está actualmente dividida, en cuanto es tal no sería ya entidad, sino entidades; luego, la razón de unidad corre parejamente con la del ente. En tercer lugar, porque todo ente o es simple o compuesto; el simple no sólo está indiviso, sino que es indivisible, en cuanto que es simple; el compuesto, en cambio, en cuanto es tal, también está indiviso, ya que si estuviera actualmente dividido no sería compuesto. Luego todo ente, tanto simple como compuesto, es uno, y lo que no es ni simple ni compuesto no es ente, sino que o no será nada o serán muchos entes.

Se explica la división del ente en uno y múltiple

4. Por consiguiente, al motivo de duda propuesto responde Santo Tomás en I, q. 11, a. 1, ad 2, que lo que está indiviso de un modo puede estar dividido de otro, y lo que es muchos en un aspecto puede ser uno en otro: *Y de este modo* —dice— *se divide el ente en uno y muchos, que viene a querer decir uno absolutamente y muchos relativamente, pues la misma multitud no estaría contenida bajo el ente si no lo estuviera de alguna forma bajo el uno.* Y aduce a

3. In hoc dubio breviter dicendum est, unitatem seu *unum* esse adaequatam passionem entis. Ita sumitur ex Aristotele, IV Metaph., c. 2, text. 3, dicente ens et unum se invicem sequi. Idem docuit Plato in Parmenide, dicens: *Neque ens uni, neque unum enti deest, sed duo haec potius per omnia coaequantur.* Idem D. Thomas, I, q. 11, a. 1 et 2, et omnes philosophi. Et ratione patet primo, quia inter passiones entis primo loco ponitur unum, ut supra vidimus; ergo oportet ut convertatur cum ente, quia de ratione passionis proprie dictae est ut sit adaequata subiecto suo, et ideo unum inter transcendentia ponitur, sicut ipsum ens. Secundo ex re ipsa declaratur, quia unitas vera et realis supponit vel includit entitatem, ut supra visum est; nam quod nihil est, neque unum dici potest, nisi aequivoce et per denominationem extrinsecam; sed ad omnem entitatem, ut entitas est, consequitur seu necessario coniungitur indivisio in se; nam si sit actu divisa, quatenus talis est, non est entitas, sed entitates; ergo ratio unius adaequate currit cum ente. Tertio, quia omne ens est simplex aut compositum; simplex non solum indivisum est, sed indivisibile, quatenus simplex est; compositum vero, ut tale est, etiam est indivisum; nam si actu divisum sit, non erit compositum. Ergo omne ens, tam simplex quam compositum, unum est; quod autem nec simplex nec compositum est, ens non est; sed vel nihil erit, vel plura entia.

Explicatur divisio entis in unum et multa

4. Ad rationem ergo dubitandi positam respondet Div. Thomas, I, q. 11, a. 1, ad 2, id, quod est uno modo indivisum, alio modo posse esse divisum, et quod sub una ratione est multa, sub alia esse posse unum: *Et hac ratione* (inquit) *ens dividitur per unum et multa, tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid; nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno.* Affertque Dionysium, ult. c. de Divinis nominibus,

Dionisio, en el último capítulo *De Divinis Nominibus*, que dice: *No hay multitud que no participe de algún modo de la unidad, porque las cosas que son multitud en cuanto partes, son una unidad en cuanto todo, y las que son multitud por los accidentes, son una unidad por el sujeto*, etc. Con esta respuesta se ve claro, en primer lugar, que, hablando propia y formalmente, el ente no se divide en muchos, en cuanto son muchos actual y formalmente, porque estos "muchos", en cuanto son tales, en realidad no son un ente, sino varios entes.

5. Por tanto, la multitud puede entrar en la división del ente de un doble modo: primeramente, cuando por ésta se entiende no una multitud actual, es decir, actualmente dividida —que es propiamente la única multitud, como consta por el libro V de la *Metafísica*, c. 13, texto 18—, sino sólo una multitud en potencia, del mismo modo que se dice que en el continuo hay una multitud de partes integrantes o de puntos, y en la naturaleza humana multitud de partes esenciales. Y de este modo parece que entendió Santo Tomás la división cuando dice que el ente se divide en uno y muchos, o lo que es igual, uno absolutamente, y muchos relativamente porque es absolutamente uno aquello en lo que no hay una multitud de elementos actualmente divididos; y, por el contrario, se llama muchos relativamente, a aquellas cosas que en la realidad no están divididas o separadas actualmente, sino sólo en potencia. Por lo cual, en este sentido no es menester que los miembros, hablando propiamente, se distingan en la realidad, sino que basta que lo hagan conceptualmente, pues aquel mismo ente que absolutamente es uno, puede ser muchos relativamente, o en potencia, como consta por los ejemplos que se han puesto, a no ser que queramos entender dichos miembros en sentido precisivo o exclusivo, de esta forma, que un ente de tal manera es uno que en ningún sentido es muchos, ni en acto ni en potencia; y otro, en cambio, de tal manera es uno que es muchos relativamente, o sea, en potencia o accidentalmente, en el cual sentido coincidirá aquella división con la del ente o de la unidad en simple y compuesto.

Y según esta interpretación, fácilmente se ve que tal división no se opone en nada a la adecuación del ente y la unidad, ya que semejante multitud no excluye la unidad absoluta. Finalmente, puede entenderse en este sentido que con aquella división se divide al ente no en cuanto es común al ente *per se* y *per accidens*,

dicentem, *non esse multitudinem quae non participet aliquo modo unitatem; nam, quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto*, etc. Ex qua responsione intelligitur primo, formaliter et proprie loquendo, ens non dividi in multa ut multa sunt actu et formaliter, quia huiusmodi multa quatenus talia sunt, revera non sunt ens, sed entia.

5. Duplici ergo modo potest multitudo poni in divisione entis: primo si non intelligatur de multitudine actuali, id est, actu divisa, quae sola proprie est multitudo, ut constat ex V Metaph., c. 13, text. 18, sed de multitudine in potentia tantum, quomodo in continuo dicitur esse multitudo partium integrantium aut punctorum, et in natura humana multitudo partium essentialium. Et hoc modo videtur intellexisse Div. Thom. divisionem, cum dicit ens dividi per unum et multa tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid; nam illud est unum simpliciter, in quo non sunt multa actu divisa, et e converso, illa dicuntur multa secundum quid, quae in re non sunt actu divisa seu disiuncta, sed potentia tantum. Unde in hoc sensu membra haec, per se loquendo, non est necesse re distingui, sed ratione tantum; idem namque ens, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid seu in potentia, ut in exemplis positis constat; nisi velimus ea membra cum praecisione seu exclusione intelligere, hoc modo, aliquod ens ita esse unum ut nullo modo sit multa, neque actu, neque potentia; alíud vero ita esse unum ut sit etiam multa secundum quid seu potentia aut accidentaliter, quo sensu coincidet illa divisio cum divisione entis seu unius in simplex et compositum. Et iuxta hanc interpretandi rationem facile constat divisionem hanc nihil obstare adaequationi entis et unius; nam illa multitudo non excludit unitatem simpliciter. Denique in hoc sensu potest intelligi in ea divisione dividi ens, non ut commune est ad ens per se et per acci-

sino el mismo ente *per se*, puesto que entre los entes *per se* se dan algunos que, aunque sean uno en acto, pueden, sin embargo, ser muchos en potencia.

6. Hay un segundo sentido para exponer aquella división de la multitud absoluta y propiamente, en el que parece que la interpretó Cayetano, cuando dijo que las palabras de Santo Tomás, en la solución "ad 2": *El ente se divide en uno y muchos, como entendiendo uno absolutamente y muchos relativamente*, han de ser entendidas de tal modo que *absolutamente* y *relativamente* no afecten a *uno* y *muchos*, sino al verbo *se divide;* es decir, el ente se divide de tal manera por lo uno y lo múltiple, que lo uno es el ente simplemente y lo múltiple, en cambio, lo es relativamente. Y por el contrario, de este modo, hay que decir que lo múltiple se pone en la división del ente en cuanto resulta que las cosas que son en absoluto muchas, son una unidad relativamente. Por lo cual, un miembro se entiende referido a la unidad simple y absoluta, y en tal sentido, aquellos miembros no se distinguen sólo conceptualmente, sino también realmente siempre, ya que incluyen una oposición contradictoria o privativa por parte de la división, porque muchos absolutamente son aquellas cosas que en sí mismas están actualmente divididas y, en cambio, unidad, lo que no está en sí actualmente dividido. Y también de acuerdo con este sentido coincide la presente división con aquella por la que se divide el ente en uno absolutamente y uno relativamente, pues la multiplicidad absoluta no divide al ente más que en cuanto que es una unidad relativa. De lo cual resulta también que lo dividido en dicha división así explicada no es el ente *per se*, sino aquello que a su vez se divide en *per se* y *per accidens*, ya que todo ente *per se* es uno absolutamente; y la multiplicidad no se dice una relativamente más que en cuanto constituye un ente *per accidens*, y así no puede ponerse en la división del ente, si no es a lo sumo bajo la razón de ente *per accidens;* luego lo dividido en tal división no puede ser el ente *per se*, porque repugnaría a un miembro convertirse con el otro; debe ser, por tanto, el ente en cuanto que prescinde de la razón de *per se* y *per accidens*. Y así, por último, se entiende cómo la anterior división no repugna a la adecuación de la unidad y el ente, puesto que ella supone que de tal manera tenga cada cosa la unidad como tiene la entidad, de modo que si es un ente *per se*, será también

dens, sed ipsum ens per se, quia inter entia per se dantur aliqua quae licet sint unum actu, possunt tamen esse multa potestate.

6. Alio vero modo potest illa divisio exponi de multitudine simpliciter ac proprie, quomodo videtur intellexisse Caietanus, cum ait illa verba D. Thomae, dict. solut. ad 2, *ens dividi per unum et multa, tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid*, ita esse intelligenda ut *simpliciter* et *secundum quid* non cadant super *unum* et *multa*, sed super verbum *dividitur*, id est, ita dividitur ens per unum et multa, ut unum simpliciter sit ens, multa vero secundum quid. Atque hoc modo e contrario dicendum est multitudinem poni in divisione entis, quatenus contingit ea quae sunt multa simpliciter esse unum secundum quid. Unde aliud membrum intelligitur de uno simpliciter et absolute; atque hoc sensu membra illa non ratione tantum, sed re ipsa semper distinguuntur, quia includunt oppositionem contradictoriam seu privativam ex parte divisionis; nam multa simpliciter sunt quae in se sunt actu divisa; unum vero, quod non est in se actu divisum. Et iuxta hunc etiam sensum coincidit haec divisio cum illa qua dividitur ens in unum simpliciter et unum secundum quid; nam multa simpliciter non dividunt ens, nisi quatenus sunt unum secundum quid. Quo etiam fit ut divisum in hac divisione sic explicata non sit ens per se, sed quod dividitur in ens per se, et per accidens, nam omne ens per se est unum simpliciter; multa autem non dicuntur unum secundum quid, nisi quatenus ens aliquod per accidens constituunt, et ita non possunt in divisione entis poni, nisi saltem sub ratione entis per accidens; ergo divisum in ea divisione non potest esse ens per se; nam repugnaret uni membro ut converteretur cum alio; debet ergo esse ens abstrahens a per se et per accidens. Atque ita tandem intelligitur, quomodo praedicta divisio non repugnet adaequationi unius et entis; nam ad eam spectat ut ita unumquodque sit unum sicut est ens, ita ut, si fuerit ens per se, sit etiam

un uno *per se*, y si es un ente *per accidens*, será también un uno *per accidens*, y así como el ente puede significarse también en abstracto, también podrá hacerse así con el uno y, por consiguiente, como el ente se divide en este sentido en uno y múltiple, igualmente puede dividirse así la unidad misma, pues, como dije, es lo mismo que si se dividiera en unidad absoluta y unidad relativa.

SECCION V

¿Es análoga la división del ente en uno y múltiple?

1. Con todo lo que llevamos dicho, fácilmente pueden solucionarse algunas dudas que proponen los autores acerca de esta división. Y la primera es si esta división es análoga o unívoca.

2. Hay que responder que si se entiende en el segundo sentido, es análoga y casi equívoca, porque la división del ente en *per se* y *per accidens* —a la cual equivale dicha división en ese sentido, como quedó dicho— es análoga, con una cierta analogía de proporcionalidad, de tal manera que al ente tomado en este sentido no responde un concepto común, puesto que el ente *per accidens*, como tal, no es ente en realidad, sino entes, y recibe el nombre de ente sólo por una cierta proporción o imitación del ente *per se*.

Se prueba esta afirmación, en primer lugar con Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, c. 2, al fin, donde abiertamente enseña que aquí interviene la analogía. Además, por la razón, porque las cosas que son absolutamente muchas, no son absolutamente una, ya que estos dos términos son diametralmente opuestos; luego tampoco son absolutamente ente, ya que el ente y el uno, si se toman en la misma proporción, se convierten. Luego el ente no se divide unívocamente en uno y múltiple, sino analógicamente. Y esto indicó Santo Tomás en I, q. 11, ad 2, según la explicación de Cayetano aducida arriba y ya explicada.

Además, el que esta analogía sea tan grande como dijimos, se explica de este modo: porque estar indiviso pertenece al concepto de la unidad; ahora bien: esta indivisión no se encuentra en tal unidad accidental más que de modo muy

unum per se; si vero ens sit per accidens, sit etiam unum per accidens, et sicut ens abstracte potest significari, ita et unum, et ideo, sicut ens in hoc sensu dividitur in unum et multa, ita et ipsum unum posset eodem modo dividi; nam, ut dixi, perinde est ac si dividatur in unum simpliciter et unum secundum quid.

SECTIO V

An divisio entis in unum et multa sit analoga

1. Ex his quae dicta sunt, facile possunt definiri nonnulla dubia quae de hac divisione tractari solent ab auctoribus. Primum est an haec divisio sit analoga vel univoca.

2. Respondetur, si intelligatur in posteriori sensu, esse analogam et fere aequivocam, quia divisio entis in ens per se et ens per accidens, cui praedicta divisio aequivalet in illo sensu, ut dictum est, analoga est, analogia quadam proportionalitatis, ita ut enti sic sumpto non respondeat unus communis conceptus, quia ens per accidens, ut sic, revera non est ens, sed entia, solumque appellatur ens propter quamdam proportionem, vel imitationem entis per se. Probatur haec sententia imprimis ex Aristotele, lib. IV Metaph., c. 2, in fine, ubi aperte docet hic intervenire analogiam. Deinde ratione, quia quae sunt multa simpliciter non sunt unum simpliciter; nam haec duo prorsus opponuntur; ergo neque sunt ens simpliciter; nam ens et unum, si eadem proportione sumantur, convertuntur; ergo ens non dividitur univoce in unum et multa, sed analogice. Et hoc significavit D. Thomas, I, q. 11, a. 1, ad 2, iuxta expositionem Caietani supra adductam et declaratam. Deinde, quod haec analogia tanta sit, ut diximus, declaratur in hunc modum: quia esse indivisum est de ratione unius; sed haec indivisio non reperitur in huiusmodi uno per accidens, nisi valde analogice,

análogo y casi equívoco, ya que en ella hay muchas cosas actualmente divididas, y la indivisión que tienen es sólo según una aprehensión o relación; luego la razón de unidad no conviene a tal multitud más que por una cierta proporcionalidad o imitación; luego del mismo modo le conviene la razón de ente, porque como quedó dicho, el ente y la unidad se corresponden el uno al otro guardada la debida proporción. E igualmente, por la razón de que ente se dice tomándolo de esencia o de existencia, y en aquella multitud no hay esencia ni existencia, sino más bien esencias o existencias.

3. Se podrá decir que esto vale, a lo más, de aquellas cosas que de tal forma son absolutamente una multitud que no forman una unidad en ningún sentido más que por agregación, como un montón de piedras, etc., puesto que allí verdaderamente no hay unidad, sino alguna proximidad, que sólo puede ser llamada unidad acudiendo a una cierta proporcionalidad, tal como ha sido ya debidamente explicado. Sin embargo, en los demás entes *per accidens* que tienen alguna unión o coordinación de las partes, por razón de la cual pueden llamarse en algún sentido *per se* uno, como dijimos arriba, no parece que valga la razón propuesta ni que intervenga una analogía tan grande, pues estas cosas parecen estar comprendidas bajo el solo concepto de la unidad tomada trascendentalmente, ya que tienen una cierta unidad real e indivisión que se funda en las cosas mismas.

4. A esta cuestión hay que responder que ello es ciertamente probable, principalmente cuando interviene la unión física y real, como se da entre la sustancia y el accidente, que está intrínsecamente inherente en ella; porque en tal compuesto, como hay unión física y verdadera, así hay también una cierta unidad real, que aunque no sea tan grande como la que interviene en el compuesto sustancial, tiene, a pesar de todo, una conveniencia real con ella, semejante a la que se da también entre aquellas uniones; bastará, por tanto, aquélla al menos para la unidad del concepto, aunque se encuentre allí con alguna analogía, lo cual queda pendiente de cuanto se diga después acerca de la analogía del ente. En cambio, tratándose de otros entes artificiales, la cosa es más dudosa, porque no interviene allí una unión real y física y, por consiguiente, tampoco indivisión real; luego, tampoco

et fere aequivoce, quia in eo reperiuntur multa actu divisa, et indivisio solum est secundum quamdam apprehensionem vel habitudinem; ergo ratio unius non convenit tali multitudini, nisi per quamdam proportionalitatem seu imitationem; ergo ratio entis eodem modo illi convenit, quia, ut dictum est, ens et unum sibi invicem cum proportione respondent. Item, quia ens dicitur ab essentia vel ab existentia; in illa autem multitudine non est essentia neque existentia, sed potius essentiae et existentiae.

3. Dices hoc ad summum procedere de his quae ita sunt multa simpliciter ut nullo modo sint unum nisi per aggregationem, ut in acervo lapidum, etc., quia ibi revera non est unitas, sed propinquitas quaedam, quae non nisi per quamdam proportionalitatem potest vocari unitas, ut recte declaratum est. Tamen in aliis entibus per accidens, quae habent aliquam unionem vel coordinationem partium, ratione cuius possunt aliquo modo dici unum per se, ut supra diximus, non videtur procedere ratio facta, nec intercedere tanta analogia; nam haec videntur comprehendi sub uno conceptu unius transcendentaliter sumpti; nam habent unitatem aliquam realem et indivisionem quae in ipsis rebus fundatur.

4. Respondetur hoc quidem esse probabile, praesertim quando intercedit physica et realis unio, ut est inter substantiam et accidens, ipsi intrinsece inhaerens; nam in tali composito, sicut est vera et physica unio, ita est aliqualis unitas realis, quae licet non sit tanta quanta est in substantiali composito, habet tamen cum illa realem convenientiam, qualis est etiam inter illas uniones; illa ergo sufficiet, saltem ad unitatem conceptus, esto illa sit cum aliqua analogia, quod pendet ex infra dicendis de analogia entis. De aliis vero entibus artificialibus res est magis dubia, quia non intercedit ibi unio realis et physica, et consequenter nec indivisio realis; ergo nec convenien-

conveniencia real en la unidad que baste para la unidad del concepto en la razón de ente o de uno.

Sin embargo, a pesar de todo, la afirmación opuesta puede fácilmente defenderse, porque aquella misma composición con alguna unión y coordinación es ya cierta unión que basta para que estos entes se conciban como de alguna manera *per se* unos, y por ello dijimos arriba que es probable que por tal motivo queden directamente contenidos en el objeto de la metafísica, y que acerca de ellos en cuanto tales pueda haber ciencia; por consiguiente, esto sería bastante para que puedan concebirse bajo el solo concepto de la unidad trascendental.

5. Y de aquí se sigue forzosamente que si aquella división se entiende en el primer sentido antes explicado, de tal forma que se divida el ente *per se* —rigurosamente tomado— en uno que de ningún modo es multitud, y uno que es multitud en potencia, mucho más se divide así la unidad tomada según un cierto concepto común de unidad *per se* o absoluta, puesto que ser muchos de ese modo, a saber, en potencia, no excluye la unidad absoluta, como se dijo; pero no parece que haya de ser excluída toda analogía de aquel concepto, porque Dios, que está contenido en él, como no es ente unívocamente, así tampoco parece tener unívocamente unidad con las demás criaturas.

6. Podría, sin embargo, decirse con probabilidad que aunque la unidad, en cuanto a lo positivo que incluye o connota no se dice unívocamente de Dios y las criaturas, sin embargo, en cuanto a la negación incluída, no repugna que se diga unívocamente, puesto que otros predicados negativos pueden decirse unívocamente de Dios y las criaturas. Así, por ejemplo, ser inmaterial en cuanto que dice exclusivamente negación y carencia de materia prima conviene igualmente a los ángeles y a Dios, aunque el fundamento positivo de aquella carencia no sea en ellos algo unívoco; así, por consiguiente, parece que puede igualmente decirse de la negación de división expresada por la unidad. Podrá decirse que esto, a lo sumo, vale de las cosas indivisibles en cuanto tales, por ejemplo, del ángel. Sin embargo, hay que mantener lo contrario, primero porque si se concede una sola vez que la unidad trascendental se dice unívocamente del ángel y de Dios, puede tomarse de allí el argumento de que se dice también unívocamente del hombre, por ejemplo, afirmando que aunque el hombre no es tan perfectamente

tia realis in unitate, quae sufficiat ad unitatem conceptus in ratione entis vel unius. Nihilominus tamen oppositum potest facile defendi, quia illamet compositio cum aliqua coniunctione vel coordinatione, est aliqualis unio, quae sufficit ut haec entia concipiantur ut aliquo modo per se una, propter quod supra diximus probabile esse sub ea ratione directe contineri sub obiecto metaphysicae, et de illis ut sic posse esse scientiam: hoc ergo etiam satis erit ut sub uno conceptu transcendentali unius concipi possint.

5. Atque hinc a fortiori sequitur, si divisio illa intelligatur in priori sensu supra explicato, ita ut divisum sit ens per se rigorose dictum in unum quod nullo modo est multa, et unum quod est multa in potentia, sic multo magis dividi unum secundum communem quemdam conceptum unius per se seu simpliciter, quia esse multa illo modo, scilicet, in potentia, non excludit unitatem simpliciter, ut dictum est; non tamen videtur excludenda omnis analogia ab illo conceptu, quia Deus, qui in illo continetur, sicut non est univoce ens, ita nec videtur univoce unus cum caeteris creaturis.

6. Posset autem probabiliter dici, quamvis unum, quoad positivum quod includit vel connotat, non dicatur univoce de Deo et creaturis, tamen quantum ad negationem inclusam non repugnare quod dicatur univoce, quia alia praedicata negativa possunt univoce dici de Deo et creaturis. Ut, verbi gratia, esse immateriale, ut praecise dicit negationem et carentiam materiae primae, aeque convenit angelis et Deo, quamvis positivum fundamentum illius carentiae non sit in eis univocum; sic ergo videtur dici posse de negatione divisionis quam dicit unum. Dices hoc ad summum procedere de rebus indivisibilibus ut sic, verbi gratia, de angelo. Sed contra primo, quia si semel conceditur unum transcendens dici univoce de angelo et Deo, inde sumitur argumentum dici etiam univoce de homine, verbi gratia, quia licet homo non sit tam perfecte

uno como el ángel, con todo es unívocamente uno; luego, si el ángel es uno unívocamente con Dios, también el hombre será uno unívocamente con ambos.

En segundo lugar resulta claro por una razón *a priori,* porque la unidad dice precisamente negación de actual división; pero esta negación íntegra y perfectamente se encuentra en el ente uno *per se* y con toda propiedad, aunque sea compuesto. El hecho de que en la sustancia indivisible se encuentre algo más además de aquella negación es cosa que pertenece claramente a una cierta mayor perfección de la entidad o de la unidad, pero que, sin embargo, no basta para la analogía en el concepto de unidad, y como, por otra parte, respecto de esta negación, no hay propia dependencia o causalidad por ningún motivo más que por razón del fundamento, no parece que haya en ella ninguna razón suficiente de analogía. En tercer lugar, se confirma lo mismo porque, de lo contrario, la materia prima, por ejemplo, sería más perfectamente una unidad que la sustancia compuesta, y el mismo argumento puede darse acerca del alma; y más todavía, incluso, de cualquier accidente simple respecto de la sustancia compuesta y del punto respecto de la cantidad, pues con relación a todo esto se sigue que la unidad es análoga, y se dice con prioridad del ente simple, aunque sea imperfectísimo.

7. Pero, aunque todo esto haya sido afirmado con probabilidad, sin embargo, hay que mantener simplemente que la unidad trascendental se dice analógicamente de Dios y de las criaturas y de todas aquellas cosas de las cuales se predica el ente analógicamente, puesto que —sea lo que sea de la negación— la unidad no dice formalmente sólo negación, como arriba se vió, sino entidad o esencia indivisa, y, por ello, donde la esencia no se encuentra unívocamente, tampoco la unidad real puede ser unívoca. Asimismo, porque, como Aristóteles dijo —libro IV de la *Metafísica,* texto 2—, en realidad es lo mismo decir uno y ente uno; luego lo que no es absolutamente ente, no puede ser absolutamente uno; luego lo que fuere analógicamente ente, será también analógicamente uno. Y esto es verdad principalmente en Dios, en el cual no sólo la esencia, como tal, es de otro orden, sino que también en cuanto que es fundamento de la negación de la unidad, tiene una cierta perfección de otra clase y orden. Pero en

unus sicut angelus, tamen est univoce unus; ergo si angelus est unus univoce cum Deo, etiam homo erit univoce unus cum utroque. Secundo ratione a priori id patet, quia unum praecise dicit negationem actualis divisionis; sed haec negatio integre et perfecte reperitur in ente propriissime et per se uno, etiamsi compositum sit. Quod autem in substantia indivisibili aliquid amplius praeter illam negationem reperiatur, pertinet quidem ad maiorem quamdam perfectionem entitatis vel unitatis, non tamen sufficit ad analogiam in ratione unius. Unde, cum alias respectu huius negationis non sit propria dependentia vel causalitas nisi ratione fundamenti, nulla videtur esse in ea sufficiens ratio analogiae. Tertio idem confirmatur, quia alias materia prima, verbi gratia, esset perfectius unum quam substantia composita; et idem argumentum fieri potest de anima, immo et de quolibet accidente simplici respectu substantiae compositae, et de puncto respectu quantitatis, nam respectu omnium sequitur unum esse analogum et per prius dici de simplici, quamvis imperfectissimo ente.

7. Sed, licet haec probabiliter dicta sint, nihilominus simpliciter dicendum est unum trascendens analogice dici de Deo et creaturis et de his omnibus de quibus ens analogice dicitur, quia (quidquid sit de negatione) unum non dicit de formali solam negationem, ut supra visum est, sed entitatem seu essentiam indivisam, et ideo ubi essentia univoce non est, nec realis unitas potest esse univoca. Item, quia, ut Aristoteles dixit., IV Metaph., text. 2, quod ad rem attinet, idem est dicere unum et ens unum; ergo quod non est simpliciter ens, non potest esse simpliciter unum; ergo, quod fuerit analogice ens, erit etiam analogice unum. Hoc autem maxime habet verum in Deo, in quo non solum essentia ut sic est alterius ordinis, sed etiam ut fundat negationem unius, habet perfectionem quamdam alterius rationis et ordinis. In illis

aquellos entes en los que, a pesar de que la esencia es más imperfecta, sin embargo, en cuanto funda la negación de la división tiene un cierto exceso de simplicidad o indivisibilidad, se puede decir en cierto modo que es más perfecta la razón de uno en cuanto a la negación, pero no absolutamente, a causa de la razón ya apuntada. Y con esto se confirma nuevamente lo que arriba se dijo, que la unidad no dice formalmente sola negación, sino entidad bajo la negación.

SECCION VI

CÓMO SE OPONEN LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD

1. En esta cuestión señaló Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica,* c. 2, que la unidad y la multiplicidad se oponen privativamente. Sin embargo, en el libro X, c. 1, afirma que no se oponen ni relativamente, porque la unidad no se dice con relación a otro; ni contradictoriamente, porque ninguno de los dos es mera negación, pues ninguno de los dos puede decirse con verdad tanto de las cosas que no son como las que son; ni de forma meramente privativa, ya que ni uno ni otro consiste en sola privación, sino que dicen algo positivo; ni, por fin, se oponen con mera contrariedad, ya que incluyen formalmente una negación, con lo cual termina diciendo que se oponen de algún modo como contrarios y de algún modo como privativos. Santo Tomás, en I, q. 11, a. 2, piensa que esta oposición se acerca más a la privativa, porque —dice— la unidad se opone a la multiplicidad, como lo indiviso a lo dividido.

2. Sin embargo, para explicar más esto hay que considerar que la multitud puede referirse a la unidad de dos formas: primero, en cuanto que es multitud de cosas; segundo, en cuanto que de algún modo es uno; de acuerdo con lo que dejamos dicho de que la multitud es el miembro que divide al ente en esa clasificación en la que se le divide en uno y múltiple. Por lo cual, hablando formalmente de la multitud como miembro que es de aquella división, difiere de la unidad simplemente dicha como lo imperfecto de lo perfecto, y así vienen a ser como dos razones desiguales y diversas. Igual que si consideramos al núme-

autem entibus, in quibus licet essentia sit imperfectior, tamen, ut fundat negationem divisionis, habet quemdam excessum simplicitatis seu indivisibilitatis, aliquo modo dici potest esse perfectior ratio unius quoad negationem, non vero simpliciter, propter rationem dictam. Et hinc rursus confirmatur quod supra dictum est, unum non dicere de formali solam negationem, sed entitatem sub negatione.

SECTIO VI

QUOMODO UNUM ET MULTA OPPONANTUR

1. In hac re Aristoteles, lib. IV Metaph., c. 2, unum et multa significat privative opponi. At vero, lib. X, c. 1, sentit neque opponi relative, quia unum non dicitur ad aliud, nec contradictorie, quia neutrum est mera negatio, neutrum enim vere dici potest, tam de his quae non sunt, quam de his quae sunt; nec mere privative, quia neutrum consistit in sola privatione, sed aliquid dicit positivum, nec denique mere contrarie, quia includunt formaliter aliquam negationem; unde concludit opponi quodammodo contrarie et quodammodo privative. D. Thomas autem, I, q. 11, a. 2, sentit hanc oppositionem magis accedere ad privativam, quia unum (inquit) opponitur multis, sicut indivisum diviso.

2. Ut hoc tamen amplius explicetur, considerandum est multa dupliciter posse comparari ad unum: primo, ut multa sunt; secundo, ut sunt aliquo modo unum; quomodo diximus multitudinem esse membrum dividens ens in ea partitione qua dividitur in unum et multa. Quapropter, formaliter loquendo de multitudine, ut est membrum illius divisionis, differt ab uno simpliciter dicto tamquam imperfectum a perfecto, et ita sunt tamquam duae rationes disparatae et distinctae. Sicut, si consideremus nume-

ro bajo la razón de una cantidad discreta o suponemos que él tiene una razón formal como tal, se distinguiría de la unidad como una cierta razón formal distinta de la razón formal de la unidad, como suelen distinguirse dos naturalezas o especies desiguales, o como se distingue la línea del punto. Pero, sin embargo, considerando la multitud en cuanto que es multitud y mera agregación de varios, así podemos fijarnos o bien sólo en aquello que hay de positivo en la unidad y multitud, y en este sentido se comportan a la manera del todo y la parte, ya que la multitud se origina así a partir de las unidades; o bien podemos considerar la negación incluída, y de esta forma, uno y otro incluye alguna negación, porque la multitud, al decir muchos entes positivos, incluye esta negación de que uno no sea el otro, que puede llamarse negación de identidad; la unidad, en cambio, dice negación de división. Y así parecen oponerse mutuamente en sentido privativo según los diversos conceptos, pues la unidad incluye la negación de división, que pertenece al concepto de la multitud; y la multitud, en cambio, incluye la negación de identidad, o de real conjunción, que pertenece al concepto de la unidad. Con todo, por incluir la multitud a la unidad y requerir la indivisión en cada uno de los singulares de que consta la misma multitud, y contrariamente por no incluir la unidad a la multitud, ni la división que pertenece al concepto de la multitud, sino que positivamente la rechaza, por ello, se dice absolutamente que la unidad se opone a la multitud por modo de privación, más bien que al revés.

3. Por lo cual, aunque antes Santo Tomás —ad 2— diga que las unidades componen la multitud según lo que tienen de entidad y no según lo que tienen de indivisión —cosa que repite en otros lugares, como en la cuestión 9 *De Potentia*, a. 7, ad 10 et 14—, esto, sin embargo, parece que ha de entenderse proporcionalmente, es decir, de la multitud en cuanto que es algo positivo. Pero si se consideran todas las cosas que incluye la multitud, parece que se ha de decir otra cosa, pues, como afirma el mismo Santo Tomás en I, q. 11, a. 2, ad 4, y en dicha cuestión disputada *De Potentia*, a. 7, ad 15, *en la inteligencia de la multitud se incluye el ente dividido respecto de otro*, y que cada uno de éstos es uno en sí mismo, *porque por muy divididas que se conciban unas cosas, no*

se llegará a comprenderlas como multitud más que en el caso de que cada una de ellas se entienda que es una unidad, y, por consiguiente, algo indiviso; se sigue, por consiguiente, que la unidad compone la multitud en cuanto a todo lo que pertenece a su concepto, no sólo por razón de lo positivo, sino también de la negación que dice la unidad, ya que no sólo pertenece al concepto de multitud el que una cosa no sea otra, sino también que cada una de ellas en sí misma sea indivisa, pues, de lo contrario, no formaría cierta y determinada multitud. Ni llego a comprender qué es lo que pretende Cayetano con la referida solución ad 2 de Santo Tomás, diciendo que la multitud formalmente surge de las unidades formalmente, y, por consiguiente, de las negaciones, y que, sin embargo, la indivisión de la unidad no concurre a la composición de la multitud en cuanto ejerce una privación de división, sino en cuanto tiene razón de ente. ¿Qué significa, pues, que la privación tenga razón de ente? Porque si esto se dice solamente en razón de la entidad en que se funda, está en contra de su primera afirmación y de la razón aducida por nosotros; pero si se dice que la negación tiene razón de ente en cuanto que puede ser concebida a manera de ente, en este sentido tal división es improcedente, porque esto lo tiene únicamente por denominación extrínseca, y así la negación, más que tener la razón de ente real, de que habla Cayetano, es sólo un ente de razón.

4. Finalmente, pueden compararse la unidad y la multitud en la razón de medida y mensurable, y en este sentido pueden tener una oposición relativa, ya se trate de una relación real o de razón —que parece más verosímil—, ya que esta razón de medida sólo parece consistir en una cierta denominación extrínseca, fundada más en nuestra aprehensión y en la costumbre y modo de conocer que en una relación o referencia que exista realmente. Por lo cual, Santo Tomás en el citado artículo 2 atribuye esta oposición de medida y mensurable a la unidad cuantitativa respecto del número que se halla en la cantidad, pero no a la unidad y multitud trascendental, cosa que no veo por qué puede decirse si no es sólo en orden al uso humano o según una cierta denominación que resulta de allí; porque si las cosas se consideraran en sí mismas, la misma proporción conserva la unidad trascendental respecto a su multitud, que la unidad numé-

rum sub ratione unius quantitatis discretae, vel ponamus illum habere unam rationem formalem ut sic, distinguetur ab unitate tamquam quaedam ratio formalis distincta a ratione formali unius, sicut solent distingui duae naturae vel species disparatae, vel sicut distinguitur linea a puncto. At vero considerando multitudinem ut multitudo est et mera aggregatio plurium, sic considerare possumus, vel illud tantum quod positivum est in unitate et multitudine, et ita se habent ad modum totius et partis, quia multitudo ex unitatibus hoc modo resultat; vel considerare possumus negationem inclusam, et sic utrumque includit negationem aliquam; multitudo enim, multa positiva entia dicendo, includit hanc negationem, quod unum non sit aliud, quae dici potest negatio identitatis; unum vero dicit negationem divisionis. Et ita videntur mutuo opponi privative secundum diversas rationes; nam unum includit negationem divisionis, quae est de ratione multitudinis; multitudo vero includit negationem identitatis seu realis conjunctionis, quae est de ratione unitatis. Tamen, quia multitudo includit unitatem et requirit indivisionem in singulis unitatibus, quibus ipsa multitudo constat, unum vero e contrario non includit multitudinem, nec divisionem, quae est de ratione multitudinis, sed potius removet illam, ideo simpliciter dicitur unum opponi multitudini per modum privationis, potius quam e converso.

3. Unde, licet D. Thomas supra, ad 2, dicat unitates componere multitudinem, secundum id quod habent de entitate, non secundum id quod habent de indivisione, quod aliis locis repetit, ut q. 9 de Potent., a. 7, ad 10 et 14, hoc tamen intelligendum videtur cum proportione, scilicet, de multitudine quatenus positivum quid est. At si considerentur omnia quae includit multitudo, aliter dicendum videtur; nam, ut idem D. Thomas ait, I, q. 11, a. 2, ad 4, et dicta q. de Potent., a. 7, ad 15, *in intellectu multitudinis includitur ens divisum ab alio*, et quod utrumque ipsorum in se sit unum: *quantumcumque enim* (ait) *aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum*, et consequenter indivisum; sequitur ergo unum componere multitudinem quoad omnia quae sunt de ratione eius non solum ratione positivi, sed etiam ratione negationis, quam dicit unum, quia non solum est de ratione multitudinis quod una res non sit alia, sed etiam quod singulae in se indivisae sint, quia alioqui non componerent certam et determinatam multitudinem. Neque satis intelligo quid sibi velit Caietanus circa praedictam solutionem ad 2 Div. Thom., dicens multitudinem formaliter ex unitatibus formaliter consurgere, et consequenter ex negationibus, et nihilominus indivisionem unitatis non concurrere ad componendam multitudinem, in quantum exercet privationem divisionis, sed in quantum habet entis rationem. Quid est enim privationem habere entis rationem? Si enim hoc dicatur solum ratione entitatis, in qua fundatur, repugnat priori dicto eius et rationi a nobis factae; si autem negatio dicatur habere rationem entis, quatenus potest per modum entis concipi, sic est impertinens divisio, quia hoc solum habet per denominationem extrinsecam, et sic negatio potius est ens rationis tantum quam habeat rationem entis realis, de quo Caietanus loquitur.

4. Denique comparari possunt unum et multa in ratione mensurae et mensurati, et hoc modo habere possunt oppositionem relativam, sive illa sit relatio realis sive rationis, quod magis videtur, quia haec ratio mensurae solum videtur consistere in quadam extrinseca denominatione, magisque fundari in nostra apprehensione et usu ac modo cognoscendi quam in aliqua relatione vel habitudine quae in re sit. Unde D. Thomas dict. a. 2, hanc oppositionem mensurae et mensurati tribuit unitati quantitativae respectu numeri, qui est in quantitate, non vero unitati et multitudini transcendentali, quod non video cur dici potuerit, nisi in ordine ad usum humanum seu secundum quamdam denominationem inde resultantem; nam, si res ipsae secundum se considerentur, eamdem proportionem servat unum transcendens ad suam multitudinem, quam

rica o de la cantidad respecto a su número, puesto que es su principio y la compone, por lo cual puede también ser medida por él.

SECCION VII

Si la unidad es anterior a la multiplicidad y la indivisión anterior a la división

1. Los tomistas en esta cuestión tienen diversas opiniones acerca de la unidad y la multitud, de la división y la indivisión. Dicen que la unidad, por su naturaleza, es anterior a la multitud, cosa que es cierta y evidente por sí, ya que hablando absolutamente, la unidad es independiente de la multitud en todo género, pues no depende lo uno de lo múltiple, sino esto de aquello, ni se define la unidad por la multitud, sino la multitud por la unidad; además, porque la unidad es principio y compone la multitud, por lo cual tampoco admiten conversión en el orden de la subsistencia, porque si hay multitud es preciso que haya unidad, pero no al revés.

2. Acerca de la división e indivisión dicen algunos que la división es, por su naturaleza, anterior a la indivisión y a la unidad. Así lo enseña Soncinas en el libro IV de la *Metaph.*, q. 23, ad 6, y en el libro X de la *Metaph.*, q. 4; y Iavello en el mismo sitio, q. 6; y Cayetano en I, q. 11, a. 2, en la respuesta ad 4 se vale de una distinción apenas inteligible, pues dice que la división es anterior a la unidad absolutamente por sí misma —entendiendo en el ser inteligible— y que es posterior a la unidad absoluta, es decir, según su entidad absoluta, que es el ser en la naturaleza de las cosas. Prueba la primera parte porque la afirmación es antes que la negación; pero ser uno es ser esto, y no ser no esto; luego la división entre aquellos extremos contradictorios precede naturalmente a la unidad; y prueba lo segundo porque la negación de un ente con respecto a otro, que es la negación real, es posterior a la unidad. Con las cuales razones se entiende el sentido de la primera distinción propuesta por Cayetano, pues por negación en el ser inteligible parece entender la división del ente con

unum numerale seu quantitatis ad suum numerum, quia est principium eius et illam componit, unde et per illud etiam mensurari potest.

SECTIO VII

An unum sit prius quam multa, et indivisio quam divisio

1. Thomistae in hac re diverso modo loquuntur de unitate et multitudine, divisione et indivisione. Aiunt enim unitatem natura sua esse priorem multitudine, quod est certum et per se manifestum, tum quia, per se loquendo, unum est independens a multitudine in omni genere; non enim unum pendet a multis, sed multa ab uno, neque unum definitur per multa, multitudo autem definitur per unitatem; tum etiam quia unum est principium et componit multitudinem; unde etiam quoad subsistendi consequentiam non convertuntur; nam, si est multitudo, necesse est ut sit unitas, non vero e converso.

2. De divisione autem et indivisione aliqui dicunt divisionem esse natura sua priorem indivisione et unitate. Ita docet Soncin., lib. IV Metaph., q. 23, ad 6, et X Metaph., q. 4; et Iavel., ibi, q. 6; Caietan. autem, I, q. 11, a. 2, circa ad 4, utitur distinctione vix intelligibili; ait enim quod divisio est prior unitate simpliciter secundum se, in esse tamen intelligibili, et quod est posterior unitate simpliciter, id est, secundum esse simpliciter, quod est esse in rerum natura. Priorem partem probat, quia affirmatio est prior negatione; sed esse unum est esse hoc, et non esse non hoc; ergo divisio inter illa extrema contradictoria praecedit naturaliter unitatem; secundum autem probat, quia negatio unius entis ab alio, quae est negatio realis, est posterior unitate; ex quibus rationibus intelligitur sensus prioris distinctionis a Caietano propositae; nam per negationem in esse intel-

respecto al no ente y de cada uno de los entes con respecto a dicho no ente, que otros llaman negación de razón solamente; y por negación según el ser de la cosa entiende la división de un ente respecto de otro, que suele llamarse negación real. Pero, por lo dicho arriba, consta que la división negada por la unidad inmediatamente no es ninguna de éstas, sino la negación de división real del mismo ente en sí mismo, y de esta división es de la que se pregunta si es anterior o posterior a la indivisión.

3. A mí ciertamente me parece que tal división no es en modo alguno anterior realmente a la unidad o a la indivisión incluída en ella, porque si comparamos estas dos cosas en general y en toda su extensión, antes es que un ente esté indiviso en sí mismo que no que exista una división tal de un ente con respecto a otro, o de un ente en sí mismo; pero si comparamos aquéllas en cada uno de los entes, cada uno por su propia naturaleza tiene en sí antes la indivisión que la división. Por tanto, ¿qué división o en qué sujeto se dice o es por sí misma anterior a la indivisión o unidad? Además, no hay ninguna razón que incline a la parte contraria, porque aunque la indivisión se oponga a la división por modo de privación, no por esto es necesario que la división sea anterior; primero, ciertamente, porque aunque en las cosas que se oponen propia y rigurosamente en sentido privativo el hábito es anterior, por su naturaleza, a la negación, puesto que tal privación sólo puede existir en un sujeto dotado de aptitud natural y que, por su naturaleza, dice relación al hábito antes que a la privación, sin embargo, en la privación tomada de modo general e impropio, como es la indivisión de la unidad tal como se ha explicado, no es preciso que el hábito sea anterior a la negación, porque aunque lo inmaterial tomado privativamente diga negación, absolutamente hablando es anterior el ser inmaterial en las cosas que el ser material, ya que aquél no dice privación en sentido propio y en un sujeto que por su natural aptitud pida en sí antes el ser material que el inmaterial; y en el hombre, por ejemplo, es anterior en el orden de la generación el carecer de dientes que el tenerlos, la cual carencia, aunque en el tiempo de la infancia no pueda considerarse con todo el carácter propio de una privación,

ligibili videtur intelligere divisionem entis a non ente, et uniuscuiusque entis a tali non ente, quam alii vocant negationem rationis tantum; per negationem autem secundum esse rei intelligit divisionem unius entis ab alio, quae vocari solet negatio realis. Sed, ut ex supra dictis constat, divisio, quam negat unitas per se primo, neutra ex his est, sed est negatio divisionis realis ipsius entis in se ipso, et de hac divisione inquiritur an sit prior vel posterior indivisione.

3. Et mihi quidem videtur huiusmodi divisionem nullo modo esse priorem secundum rem quam unum vel indivisionem in illo inclusam; nam, si haec duo generatim et in tota sua latitudine comparemus, prius est ens aliquod esse in se indivisum, quam quod sit aliqua divisio unius entis ab alio vel alicuius entis in seipso; si vero illas comparemus in singulis entibus, unumquodque ex natura sua prius habet in se indivisionem quam divisionem. Quae ergo divisio, aut in quo subiecto dicitur aut est secundum se prior indivisione seu unitate? Deinde, nulla est ratio quae contrarium suadeat, quia, quamvis indivisio opponatur divisioni per modum privationis, non propterea necesse est divisionem esse priorem: primo quidem, quia, licet in his quae proprie et in rigore privative opponuntur, habitus natura sua sit prior negatione, quia talis privatio solum est in subiecto apto nato, quod natura sua prius respicit habitum quam privationem, in privatione autem late sumpta et impropria, qualis est indivisio unius, ut explicatum est, non est necesse ut habitus sit prior negatione; ut, licet immateriale privative sumptum negationem dicat, simpliciter prius est esse immateriale in rebus quam esse materiale, quia non dicit privationem proprie dictam et in subiecto apto nato, quod ex se prius postulet esse materiale quam immateriale; et in homine, verbi gratia, prius est generationis ordine ut dentibus careat quam quod illos habeat, quae carentia, licet pro tempore infantiae non habeat propriissimam priva-

a pesar de todo se acerca más a ella que la negación de división incluída en la indivisión de la unidad; luego mucho menos es menester que en el caso presente la división sea, por su naturaleza, anterior a la indivisión. Y por esto Santo Tomás, en I, q. 11, a. 2, ad 4, acertadamente enseñó que la división es anterior a la unidad, no absolutamente, sino según el modo de nuestra aprehensión.

4. Comparando, por tanto, estas dos cosas, se ve que en sí mismas y según su naturaleza, como la unidad es anterior a la multitud, así lo es la indivisión a la división; sin embargo, en relación con nosotros, la división se dice anterior a la indivisión porque al ser conocida la indivisión como negación, es necesario que se aprehenda primero aquello de que es negación, porque siempre, en nuestro modo de concebir, la afirmación precede a la negación; y esto se habría de entender de la indivisión tomada formalmente como negación o como fundamento de la negación, según los diversos modos de explicar la indivisión de la unidad que antes tratamos. Y del mismo modo habla Aristóteles en el libro X, texto 6, acerca de la unidad o de su indivisión con respecto a la multitud, porque dice que la multitud tiene prioridad según la razón *a causa del sentido;* con esta última palabra declara suficientemente que habla de una prioridad en cuanto a nosotros; y así lo expuso Santo Tomás en la lec. 4. Y declara que esto se ha de entender referido a la multitud solamente por razón de la división, pues si se toma la multitud según todo aquello que forma su concepto, así incluso para nosotros es también posterior, ya que *no es otra cosa* —dice— *que una agregación de unidades. Por lo cual, aunque las cosas que están divididas sean multitud, con todo no tienen razón de tal, sino después que a cada una de las cosas se le atribuye el ser una unidad.*

SECCION VIII

Si la división del ente en uno y múltiple es absolutamente primera

1. Escoto, en *In I,* dist. 8, q. 3, y en *Quodl.,* q. 5, a. 1, niega que ésta sea la primera división del ente, y afirma que es aquella otra por la que el ente se divide en finito e infinito, porque estos dos miembros contraen formalmente

tionis rationem, magis tamen ad illam accedit quam negatio divisionis quam dicit indivisio unius; ergo multo minus necesse est ut in praesenti divisio sit prior natura sua indivisione. Et ideo D. Thomas, I, q. 11, a. 2, ad 4, recte docuit divisionem esse priorem unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis.

4. Comparando ergo haec duo secundum se et ex natura sua, sicut unitas multitudine, ita indivisio est prior divisione; quoad nos vero dicitur prior divisio indivisione, quia, cum indivisio cognoscatur ut negatio, necesse est ut prius apprehendatur id cuius est negatio, quia semper quoad nos affirmatio antecedit negationem; hoc autem intelligendum erit de indivisione sumpta formaliter pro negatione vel pro fundamento negationis, iuxta varios modos explicandi indivisionem unius, quod supra tractavimus. Et eodem modo loquitur Aristoteles, lib. X, text. 6, de uno seu indivisione eius respectu multitudinis; ait enim multitudinem esse ratione priorem *propter sensum,* in quo ultimo verbo satis declarat se loqui de prioritate quoad nos; et ita exposuit ibi D. Thomas, lect. 4. Et declarat id intelligendum esse de multitudine ratione divisionis tantum; nam, si sumatur multitudo secundum totum id quod est de ratione eius, sic etiam quoad nos multitudo est posterior, *quia nihil aliud est* (inquit) *quam aggregatio unitatum. Unde, licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum.*

SECTIO VIII

An divisio entis in unum et multa sit prima omnium

1. Scotus, In I, dist. 8, q. 3, et in Quodl., q. 5, a. 1, negat hanc esse primam divisionem entis, sed aliam qua dividitur ens in finitum et in infinitum, quia haec duo membra contrahunt formaliter ens in

al ente en cuanto tal y los otros lo contraen en cuanto que es uno; luego es anterior aquella división a ésta. La consecuencia es clara, porque así como es anterior la razón de ente a la de uno, también es anterior la división que conviene al ente como ente a la que le conviene como uno, ya que aquélla le conviene como esencial y primariamente y ésta, en cambio, esencial y mediatamente; del mismo modo que si en el hombre pudiera haber varios modos de racionalidad y risibilidad, sería anterior la división del hombre por los modos de racionalidad que por los de risibilidad. El antecedente se explica en su primera parte porque la esencia es la que constituye al ente en cuanto tal; luego la primera diversidad de las esencias como tales es también la primera división del ente como tal; ahora bien: una esencia como esencia difiere de otra en cuanto que aquella tiene un determinado grado de perfección esencial, y la otra, mayor o menor, y ésta es la primera razón, puesta la cual y prescindiendo de toda otra, permanece la diversidad de las esencias, y quitándola a ella, desaparece; y tal género de diversidad se da, en primer lugar, y por sí mismo, entre la esencia infinitamente perfecta y todas las demás esencias finitas; luego la primera división del ente es aquella que lo divide en finito e infinito. La segunda parte del antecedente es clara por lo que antes se ha dicho, ya que aquellos dos miembros, a saber, unidad y multiplicidad, para que puedan dividir al ente, es preciso que equivalgan a la división del ente en unidad absoluta y unidad relativa, o unidad sustancial y unidad accidental; ahora bien: esta división, tomada formalmente, es la división del ente en cuanto que es uno; luego... Y si alguien pretende que también el ente en cuanto tal puede dividirse por aquellos dos modos de unidad, podría repetirse igualmente el argumento, pues así tal división sería como denominativa —por llamarla así—, ya que será una división por la propiedad del ente, y siempre será anterior la esencial o que atiende a modos que por sí mismos, inmediata y esencialmente, contraen al ente.

2. Sin embargo, los tomistas pretenden que la primera división del ente es en uno y múltiple o bien en ente *per se* y *per accidens.* Así lo mantiene Soncinas en el libro X de la *Metaph.,* q. 1, que atribuye esto mismo a Santo Tomás en I, q. 11, a. 2, ad 4, y en *In I,* dist. 24, q. 1, a. 3, ya que dice que lo pri-

quantum ens; alia vero contrahunt ens in quantum unum; ergo prior est illa divisio quam haec. Consequentia patet, quia, sicut prior est ratio entis quam ratio unius, ita etiam prior est divisio quae convenit enti ut ens, quam quae convenit enti ut unum est; illa enim divisio quasi per se primo convenit enti, haec vero per se secundo; sicut si in homine esse possent varii modi rationalitatis et risibilitatis, prior esset divisio hominis per modos rationalitatis, quam per modos risibilitatis. Antecedens vero quoad primam partem declaratur, quia essentia est, quae constituit ens in quantum ens; ergo prima diversitas essentiarum ut sic, est etiam prima divisio entis in quantum ens est; sed una essentia, ut essentia, differt ab alia, quatenus illa est tantae perfectionis essentialis, alia vero maioris vel minoris, et haec est prima ratio, qua posita et praecisis omnibus aliis, manet diversitas essentiarum, et illa ablata non manet; hoc autem genus diversitatis primo ac per se reperitur inter essentiam infinite perfectam et omnes alias finitas; ergo prima divisio entis est illa in finitum et infinitum. Altera vero pars antecedentis patet ex supra dictis, quia illa duo membra, scilicet, unum et multa, ut possint dividere ens, oportet ut aequivaleant divisioni entis in unum simpliciter et unum tantum secundum quid, vel in unum per se et unum per accidens; sed haec divisio formaliter sumpta est divisio entis ut unum est; ergo. Quod si quis contendat, etiam ens ut ens posse dividi per hos duos modos unitatis, idem poterit redire argumentum; sic enim ista divisio erit quasi denominativa (ut sic dicam), nam erit divisio per proprietatem entis, cum tamen prior sit essentialis seu per modos per se primo et essentialiter contrahentes ens.

2. At vero thomistae contendunt primam divisionem entis esse in unum et multa seu in ens per se et per accidens. Ita tenet Soncin., X Metaph., q. 1, qui hoc tribuit D. Thomae, I, q. 11, a. 2 ad 4, et In I, dist.

mero que entra en el campo del entendimiento es el ente, luego la división, en tercer lugar la unidad y, finalmente, la multitud. El fundamento está en que la unidad es la primera pasión adecuada del ente como ente, que le conviene incluso cuando prescinde de finitud e infinitud; luego conviene al ente antes que la finitud o infinitud.

Pero, primeramente, del citado texto de Santo Tomás no puede deducirse nada, porque allí no trata de la comparación de la división del ente en uno y múltiple con las otras divisiones del ente, sino acerca del modo y orden con que nosotros concebimos la unidad y multitud. Y además, aquella razón no tiene ningún peso, porque para establecer debidamente la comparación no hay que cotejar la unidad, en cuanto pasión adecuada del ente, con los modos que contraen a éste, ya que en este sentido no negaría Escoto que la unidad conviene al ente antes que la finitud e infinitud u otros modos semejantes, del mismo modo que la propiedad adecuada al género y convertible con él se entiende que le conviene con prioridad conceptual sobre las diferencias inferiores que le contraen, pues tal propiedad le conviene en sí mismo precisivamente, y la diferencia contrayente, en cambio, le conviene por razón del inferior.

Más todavía: aunque los modos que contraen al ente y son opuestos entre sí se tomen separadamente y se atribuyan al ente a manera de una sola propiedad compleja, a saber, finitud o infinitud, etc., todavía la unidad, como propiedad adecuada e incompleja, tendrá que ser concebida como conceptualmente anterior, incluso por este mismo hecho de que es más simple, y de suyo más adecuada y menos dependiente del concepto de otro. Y principalmente porque —como antes dije— estos predicados complejos o disyuntivos en realidad no son propiedades del ente en cuanto tal, ya que esencialmente dividen al ente mismo. Por consiguiente, para que se haga propiamente la comparación, es menester hablar de la unidad según sus determinados modos, y en este sentido no es válida la razón aducida, como es evidente.

3. Apartándose, pues, de esto, Iavello, en el tratado I *De Transcenden.*, c. 1, cuando propone varias divisiones del ente, afirma que la primera es la que le divide en ser real y de razón; la segunda, del ente real, en uno *per se* y uno *per accidens;* la tercera, en absoluto y relativo; la cuarta (que es la tercera del ente

24, q. 1, a. 3, quoniam dicit quod primo cadit in intellectu esse ens, secundo divisionem, tertio unum, quarto multitudinem. Fundamentum est, quia unum est prima passio adaequata entis ut ens est, conveniens illi etiam ut abstrahit a finito vel infinito; ergo prius convenit enti quam finitum vel infinitum. Sed imprimis ex loco illo D. Thomae nihil potest colligi, quia ibi non tractat de comparatione divisionis entis in unum et multa ad alias divisiones entis, sed de modo et ordine quo a nobis concipiuntur unum et multa. Ratio etiam illa nullius est momenti, quia, ut recte fiat comparatio, non est facienda inter unum, ut est adaequata passio entis, et modos contrahentes ens; sic enim non negaret Scotus unum prius convenire enti quam finitum et infinitum, vel alios similes modos, sicut proprietas adaequata generi, et convertibilis cum illo, prius ratione intelligitur ei convenire, quam differentiae inferiores contrahentes, quia talis proprietas illi secundum se et praecise convenit, differentia vero contrahens convenit ratione inferioris. Immo, etiam si modi contrahentes ens inter se oppositi disiunctim sumantur et tribuantur enti per modum unius proprietatis complexae, scilicet, finitum vel infinitum, etc., adhuc unum, ut est proprietas adaequata et incomplexa, censenda erit ratione prior, vel hoc ipso quod simplicior est, et secundum se magis adaequata et minus pendens ex alterius conceptione. Eo vel maxime quod, ut supra dixi, haec praedicata complexa seu disiuncta revera non sunt proprietates entis in quantum ens, quia essentialiter dividunt ipsum ens. Ut ergo proprie fiat comparatio, loqui oportet de uno secundum determinatos modos unius, et hoc modo non procedit ratio facta, ut per se constat.

3. Aliter ergo Iavell., tract. I de Transcendent., c. 1, varias proponens divisiones entis, primam dicit esse in ens reale et rationis; secundam, entis realis in unum per se et per accidens; tertiam, in absolutum

real), en uno y múltiple; la quinta, en los cinco trascendentales, y la última, en finito e infinito, el cual orden de división no justifica con ningunas razones.

Sin embargo, lo que toca a la discusión presente, a saber, que comparando entre sí aquellas dos divisiones en uno y múltiple y en finito e infinito, es anterior la primera, lo confirma con la siguiente razón aparente: porque el ente no se divide en finito e infinito más que en cuanto bueno, y la otra división, en cambio, se aplica al ente en cuanto que es uno. Luego ésta es anterior a aquélla, como el atributo de la unidad es anterior al de la bondad. La mayor se demuestra porque la finitud e infinitud dividen al ente según los varios grados de perfección; luego, lo dividen como perfecto; por consiguiente, como bueno, ya que perfecto y bueno son una misma cosa.

Por eso también Escoto, juzgando que puede haber un ente real que no diga formalmente perfección, propone previamente otra división, diciendo que primeramente se divide el ente en cuanto y no cuanto —con cantidad, naturalmente, de perfección—, y después, el ente cuanto lo divide en finito e infinito; luego, en su opinión se divide aquí el ente como cuanto o perfecto. Y en esto mismo también parece indicar Escoto que aquella división del ente en absoluto y relativo es aún anterior, puesto que sólo al ente relativo llama él no cuanto, debido a que la relación como tal no dice perfección. De lo cual resulta, consiguientemente, que sólo el ente absoluto se divide en finito e infinito, que es también lo que Iavello afirma.

4. En esta cuestión es preciso suponer que se está hablando del ente real, porque el ente de razón, como se ha dicho en lo anterior, no tiene un concepto común ni real conveniencia con el ente real y, por ello, la división del ente en real y de razón se coloca indebidamente entre las divisiones del ente, puesto que más afecta al nombre que a la cosa misma, y aquí no tratamos de las varias significaciones de la misma palabra, sino de los diversos modos con que el concepto de la cosa significada por la palabra puede contraerse o determinarse en la realidad.

Finalmente, aquí sólo tratamos de la división del ente que dijimos arriba

et respectivum; quartam (quae est tertia entis realis) in unum et multa; quintam, in quinque transcendentia; ultimam, in finitum et infinitum, quem ordinem divisionum nullis rationibus confirmat. Id vero quod ad praesentem dissensionem spectat, scilicet, quod duas illas divisiones comparando, scilicet, in unum et multa, et finitum et infinitum, illa sit prior, hac apparenti ratione probat, quia ens non dividitur in finitum et infinitum, nisi in quantum bonum; sed alia divisio, ut dictum est, datur de ente in quantum est unum. Ergo haec est prior illa, sicut passio unius prior est passione boni. Maior patet, quia finitum et infinitum dividunt ens secundum varios gradus perfectionis; ergo dividunt illud ut perfectum; ergo ut bonum; nam perfectum et bonum idem sunt. Unde etiam Scotus, quoniam existimat esse posse aliquod ens reale quod perfectionem non dicat formaliter, aliam divisionem praemittit, dicens ens primo dividi in quantum et non quantum, quantitate, scilicet, perfectionis, et postea ens quantum dividit in finitum et in infinitum; ergo ex eius sententia dividitur hic ens ut quantum seu perfectum. In quo etiam significare videtur Scotus priorem esse divisionem illam in absolutum et relativum, quia solum ens relativum vocatur ab ipso non quantum, quia relatio ut sic non dicit perfectionem. Unde consequenter fit solum ens absolutum dividi in finitum et in infinitum, quod etiam Iavell. docet.

4. In hac quaestione supponere oportet, sermonem esse de ente reali, nam ens rationis, ut in superioribus dictum est, non habet communem conceptum nec realem convenientiam cum ente reali, et ideo divisio entis in ens reale et rationis non recte inter divisiones entis numeratur, quia illa magis est divisio nominis quam rei; hic vero non agimus de variis significationibus eiusdem vocis, sed de diversis modis quibus conceptus rei significatae per vocem reipsa determinari seu contrahi potest. Denique hic solum agimus de divisione entis, quod supra

que es el objeto propio de la metafísica; y éste no es el ente en cuanto prescinde del ente real y de razón, sino el ente real sólo.

5. Además, por el mismo motivo hay que afirmar que no se han de entender tales divisiones con respecto al ente, en cuanto que se divide en *per se* y *per accidens*, tomando a éste último estrictamente como ente absolutamente por agregación, porque como también se mostró arriba, tal división no es la de un concepto común, sino sólo de palabra, según una analogía imperfecta de cierta proporcionalidad. Por lo cual dijimos que tal ente, tomado en dicha extensión, no es el objeto adecuado de esta doctrina, sino sólo el ente real *per se*, de tal modo que pueda tener una cierta unidad de razón o conceptual, fundada en la realidad, gracias a la cual sea capaz de propiedades y divisiones reales. Y de aquí resulta que si tal división del ente en uno y múltiple se toma en ese sentido —en el cual coincide con la referida división del ente en *per se* y *per accidens*—, así puede decirse ésta anterior a la división del ente en finito e infinito, del mismo modo que la división o ambigüedad de la palabra se ha de explicar en toda ciencia antes de realizar verdaderamente la división, en cuyo sentido también aquella división en ente de razón y real puede llamarse la primera. Con todo, hablando propiamente de las divisiones reales que contraen o dividen al objeto adecuado de esta ciencia, no puede computarse en este grupo aquélla con más derecho que la que lo divide en ente real y de razón, puesto que en ella lo que es común es sólo la palabra, y no el concepto, como ya se mostró.

6. Resta, por consiguiente, que comparemos estas divisiones en cuanto con ellas puede dividirse el ente real y *per se*, tomado en su sentido más general.

Pero, la comparación entre estas divisiones puede establecerse, sea por su universalidad, y así una puede decirse anterior a la otra porque es más universal y en algún aspecto contiene a la otra; sea por la mayor diversidad y distancia entre los miembros que dividen, y así puede decirse anterior aquella división en la que los miembros que dividen distan entre sí primariamente y en mayor grado; o, finalmente, pueden compararse según la relación de los miembros divisores con el mismo dividido, y así parece que se ha de llamar anterior aquella división en la

diximus esse proprium metaphysicae obiectum; hoc autem non est ens, ut abstrahit ab ente reali et rationis, sed ens reale tantum.

5. Rursus eadem ratione asserendum est huiusmodi divisiones non esse intelligendas respectu entis, ut dividitur in ens per se et per accidens, sumendo ens per accidens stricte pro ente omnino per aggregationem; nam, ut supra etiam ostensum est, huiusmodi divisio non est alicuius communis conceptus, sed vocis tantum secundum analogiam imperfectam alicuius proportionalitatis. Propter quod diximus, non esse huiusmodi ens in illa latitudine acceptum, adaequatum obiectum huius doctrinae, sed solum ens reale per se, eo modo quo possit habere aliquam unitatem rationis seu conceptus in rebus fundatam, ratione cuius sit capax et proprietatum et divisionum realium. Atque hinc fit, si divisio illa entis in unum et multa sumatur in eo sensu, in quo coincidit cum praedicta divisione entis in per se et per accidens, sic quidem posse dici priorem divisione entis in finitum et in infinitum, eo modo quo divisio seu aequivocatio vocis in omni doctrina explicanda prius est quam re ipsa dividatur, quo sensu etiam illa divisio in ens rationis et rei potest dici prima. Proprie tamen loquendo de divisionibus realibus contrahentibus seu dividentibus obiectum adaequatum huius scientiae, illa non potest in hoc ordine computari, magis quam divisio entis in reale et rationis, quia in ea etiam vox tantum communis est, non autem conceptus, ut ostensum est.

6. Superest ergo ut comparemus divisiones has quatenus in eis dividi potest ens reale ac per se, communissime sumptum. Possunt autem comparari hae divisiones, vel in universalitate, sic enim una divisio potest dici prior alia, quia est universalior, et altera aliquo modo sub illa continetur; vel in maiori diversitate et distantia inter membra dividentia, sic enim illa divisio potest dici prior, in qua membra dividentia primario magisque inter se distant; vel denique comparari possunt in habitudine membrorum dividentium ad ipsum divisum, sic enim illa divisio dicenda videtur prior,

que los miembros divisores contraen más esencial y formalmente al dividido según su propia razón formal, tal como ha sido declarado argumentando en favor de una y otra de las sentencias citadas, y no parece que haya ningún otro motivo para considerar una división anterior a otra.

7. Por lo cual, consiguientemente, parece que pueden afirmarse tres cosas con probabilidad en esta discusión: y lo primero es que en cuanto a la universalidad, ninguna de estas divisiones es anterior a la otra, pues una y otra es adecuada al ente y abraza toda su extensión, ni queda tampoco de ningún modo una comprendida en la otra o es subdivisión de ella; esto es evidente por sí mismo, ya que lo dividido en ambas es una y la misma cosa —así lo suponemos—, y en las dos los miembros divisores están en contradicción inmediata, con la cual abarcan exhaustivamente a lo dividido.

Esto es ciertamente evidente en la división del ente en uno y múltiple; pero acerca de la división del ente en finito e infinito, según la opinión de Escoto, la cosa no es tan clara, porque él mismo, con muchos otros, halla un término medio entre aquellos dos miembros de ciertos entes reales que no dicen ninguna perfección, y, por esto, el mismo Escoto —como indiqué antes— pensó que previamente había de darse otra división del ente, en cuanto y no cuanto, de tal manera que sólo el ente cuanto puede dividirse adecuadamente en finito e infinito; de lo cual resulta, consecuentemente, que esta división así explicada es menos universal que la anterior, que divide al ente en uno y múltiple, pues aquel ente que se dice no cuanto, de la misma manera que es ente, también existe como uno.

Yo, sin embargo, supongo que es más verdadera la doctrina contraria y que no existe ningún ente real que según su concepto propio y formal no sea cuanto, y, por consiguiente, finito o infinito, ya absolutamente, ya dentro de su propio género, de lo cual nos ocuparemos después, mostrando que todo ente dice alguna perfección.

8. En segundo lugar, digo que en la división del ente expuesta últimamente, los miembros divisores distan más entre sí y se oponen más directamente que en la otra división del ente en uno y múltiple, y en tal sentido aquella división tiene prioridad. Supongo, pues, que el infinito en esa división se toma como

in qua membra dividentia magis per se ac formaliter contrahunt divisum secundum propriam rationem formalem eius, ut argumentando pro utraque sententia citata declaratum est, nec apparet qua alia ratione possit una divisio dici alia prior.

7. Ex his ergo tria videntur posse probabiliter dici in hac dissensione: primum est, quoad universalitatem, neutram harum divisionum esse priorem altera; utraque enim est adaequata enti et ambit totam latitudinem eius, neque ullo modo una sub altera continetur aut est subdivisio illius; hoc per se notum est, quia utriusque divisum est unum et idem, ut supponimus, et in utraque membra dividentia includunt contradictionem immediatam, qua exhauriunt divisum. Et hoc quidem manifestum est in divisione entis in unum et multa. De divisione autem in ens finitum et infinitum, iuxta opinionem Scoti, non est res ita clara; nam ipse cum multis aliis inveniunt medium inter illa duo membra quorumdam entium realium quae nullam dicunt perfectionem, et ideo ipse Scotus, ut supra dicebam, aliam divisionem praemittendam putavit entis in quantum et non quantum, ut solum ens quantum possit adaequate dividi in finitum et in infinitum; unde consequenter fit hanc divisionem sic explicatam esse minus universalem quam sit alia in unum et multa; nam illud ens quod dicitur non quantum, sicut est ens, ita et unum existit. Ego tamen suppono contrariam doctrinam esse veriorem, nullumque ens reale esse quod ex proprio ac formali conceptu quantum non sit, et consequenter vel finitum vel infinitum, aut simpliciter aut in proprio genere, de quo infra dicemus, ostendendo omne ens dicere aliquam perfectionem.

8. Dico secundo, in modo dicta divisione entis, membra dividentia magis inter se distare primarioque differre quam in altera divisione entis in unum et multa, atque hoc modo praedictam divisionem esse priorem. Suppono enim infinitum in ea

infinito en perfección entitativa y esencial, principalmente porque, como consta por lo dicho en otras ocasiones, sólo tal infinitud se halla en la realidad, ya que en las cosas creadas no puede haber ningún infinito —hablando absolutamente— que no sea más bien simplemente finito. En el caso de Dios, en cambio, cuanto en él hay es absoluta y esencialmente infinito, aunque tal vez debido a la abstracción e imperfección de nuestros conceptos puedan algunos atributos —especialmente los relativos— concebirse como infinitos sólo en algún aspecto, por no concebir en ellos distintamente la infinitud absoluta, cosa que nada tiene que ver con la cuestión presente.

Con esto, pues, resulta clara la aserción propuesta, porque la primera división se da por la primera diversidad que hay entre Dios y las criaturas; y la segunda, en cambio, no, ya que bajo uno de sus miembros se comprende a Dios y a varias criaturas, que absolutamente, y con todo rigor, son unidades *per se*, y bajo el otro miembro se comprenden algunas criaturas que en aquel sentido no son entes sustanciales, y más distan entre sí Dios y la criatura de lo que pueda distar cualquier razón de ente creado de otra razón también creada o, al menos, común a Dios y a las criaturas, pues aquéllas distan entre sí absoluta e infinitamente, y éstas, en cambio, no.

La razón de esto se explica del siguiente modo: porque aquellos dos miembros del ente, la unidad y la multitud, sólo difieren según la mayor o menor unidad del ente mismo, y en cuanto depende del valor de esa división no distan más entre sí aquellos dos miembros de lo que dista, por ejemplo, la unidad del ejército de la unidad del hombre, pues aunque otros entes puedan distar más entre sí en unidad, sin embargo dicha mayor diversidad no se explica en virtud de aquella división, sino que basta con la ya referida; ahora bien, mucho más distan entre sí el ente finito y el infinito que la unidad *per se* y la *per accidens* en cuanto tales; luego, en este sentido aquella división es anterior, en cuanto que declara la máxima y primaria diversidad o distancia del ente.

9. De lo cual infiero que se ha de dar el mismo juicio acerca de la división del ente en creado e increado, y en ente por esencia y por participación, o en puro acto y ente de algún modo potencial, puesto que todas estas divisiones, en la

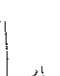
divisione sumi pro infinito in perfectione entitativa et essentiali, praesertim quia, ut alias constat, solum huiusmodi infinitum est in rerum natura; nam in rebus creatis, nullum infinitum potest esse absolute loquendo, quod non potius simpliciter finitum sit. Intra Deum autem, quidquid in ipso est, simpliciter et essentialiter est infinitum, quamvis secundum praecisos nostros inadaequatos conceptus possit aliquid, praesertim relativum, concipi infinitum tantum in aliquo genere, non concepta in eo distincte infinitate simpliciter, quod nihil ad praesens refert. Hinc ergo patet assertio posita, quia prima divisio datur per primam diversitatem, quae est inter Deum et creaturas; secunda autem non ita, nam sub uno membro illius continentur Deus et plures creaturae quae simpliciter et in toto rigore, unum per se sunt; sub altero vero aliae tantum creaturae, quae illo modo non sunt per se entia; magis autem distant inter se Deus et creatura quam distare possit quaelibet ratio entis creati ab alia ratione etiam creata vel saltem communi Deo et creaturis; nam illa infinite simpliciter distant; haec vero minime. Explicatur haec ratio in hunc modum, quia illa duo membra entis in unum et multa solum differunt iuxta maiorem vel minorem unitatem ipsius entis, et quantum est ex vi illius divisionis non magis distant inter se illa duo membra, quam distet unitas exercitus, verbi gratia, ab unitate hominis, nam, licet alia entia possint per se magis distare in unitate, tamen ex vi illius divisionis illa maior diversitas non explicatur, sed praedicta sufficit; sed multo magis distant inter se ens finitum et infinitum quam unitas per se et per accidens ut sic; ergo in hoc sensu illa divisio est prior, utpote declarans summam atque primariam entis diversitatem seu distantiam.

9. Ex quo infero idem iudicium ferendum esse de divisione entis in increatum et creatum, et in ens per essentiam et per participationem, vel in purum actum et ens potentiale aliquo modo; omnes enim hae divisiones in re coincidunt et sub di-

realidad, coinciden y bajo diversos conceptos negativos o connotativos declaran la misma división y diversidad del ente.

Y por el mismo motivo pienso que esta división es anterior a la que divide al ente en sustancia y accidente, aunque por razón de su universalidad sean iguales, ya que dista más y tiene una diversidad más inmediata el ente increado del creado de lo que dista el accidente de la sustancia como tal, o de la sustancia creada, que viene a ser lo mismo. Y por la misma o mayor razón es también anterior aquélla a otra división del ente en absoluto y relativo, porque, de modo semejante, aquellos dos miembros primeros distan más y son más diversos, pues toda la diversidad entre el absoluto y el relativo se salva en las criaturas sin una infinita distancia; más todavía: aquellas dos razones formales concebidas no son tan diversas entre sí que no puedan coincidir en una misma cosa simplicísima, al menos en Dios; por lo cual aquellas dos razones no sólo no distan entre sí como el ente creado y el increado, sino que de suyo ninguna de las dos exige ser creada o increada, como enseñan los teólogos en el tratado de la Trinidad.

10. En tercer lugar, hay que decir que si aquellas divisiones se comparan formalmente con lo dividido, así la división del ente en finito e infinito es también anterior respecto del ente como tal, aunque la otra sea anterior respecto del uno, en cuanto es uno. Prueba suficientemente esta aserción el fundamento aducido en favor de Escoto, ya que los modos significados por finito e infinito determinan por sí y formalmente a la razón de ente o de esencia en cuanto tal, pues toda esencia real, por lo mismo que incluye esencialmente la realidad, intrínseca y esencialmente exige no sólo alguna perfección esencial, sino también el modo o grado de tal perfección. Por lo cual también Cayetano, en I, q. 11, al principio, dudando de por qué trataba Santo Tomás antes de la perfección e infinitud de Dios que de la unidad, responde que porque aquellas dos cosas se contienen dentro de la extensión de los predicamentos esenciales, y la unidad, en cambio, se incluye entre los atributos del ente. Como en Dios es conceptualmente anterior el que sea perfecto e infinito en esencia que el que sea uno, ya que aquellas dos cosas, según nuestro modo de entender, indican la constitución formalísima



versis conceptibus negativis seu connotativis declarant eamdem entis partitionem et diversitatem. Et eadem ratione existimo, hanc divisionem esse priorem divisione entis in substantiam et accidens, etiam si universalitate sint aequales; quia magis distat, et primo diversum est ens increatum a creato, quam accidens distet a substantia ut sic seu a substantia creata, quod perinde est. Et eadem vel maiore ratione prior est illa divisio quam alia in absolutum et relativum, quia similiter priora duo membra magis distant ac diversa sunt; nam tota diversitas inter absolutum et relativum in creaturis salvatur absque infinita distantia; immo illae duae rationes formales conceptae non sunt inter se ita diversae, quin possint in eamdem simplicissimam rem coincidere, saltem in Deo; unde etiam illae duae rationes non solum non distant ut ens creatum et increatum, verum etiam ex se neutra postulat ut creata vel increata sit, ut in materia de Trinitate theologi docent.

10. Tertio dicendum est, si divisiones illae comparentur formaliter ad divisum, sic divisionem entis in infinitum et finitum, etiam esse priorem respectu entis ut sic, quamvis altera sit prior respectu unius ut unum est. Hanc assertionem probat sufficienter fundamentum adductum in favorem Scoti, quia modi significati per finitum et infinitum sunt per se ac formaliter determinantes rationem entis seu essentiae ut sic; omnis enim essentia realis, hoc ipso quod realitatem essentialiter includit, intrinsece et essentialiter postulat et perfectionem aliquam essentialem et modum seu gradum talis perfectionis. Unde etiam Caietan., I p., q. 11, in principio, dubitans cur prius egerit D. Thomas de perfectione et infinitate Dei quam de unitate, respondet quia illa duo continentur intra latitudinem praedicamentorum quidditativorum, unitas vero ad passiones entis spectat. Sicut in Deo prius secundum rationem est quod sit perfectus et infinitus in essentia, quam quod sit unus, quia illa duo nostro modo intelligendi significant formalissimam talis essentiae con-

de tal esencia, así en el ente creado tal y tanta perfección formal de cada uno de ellos es anterior a su unidad; luego, en general, con respecto al ente, es más formal y anterior la división del mismo por los modos esenciales, diversos inmediatamente y en grado máximo —tales como los significados por las voces finito e infinito—, que la división por los modos de unidad.

11. Ni a esto se opone la razón de Iavello, porque lo que con ella se niega es que lo finito o infinito divida al ente en cuanto bueno, hablando formalmente de la bondad en cuanto es pasión del ente, pues, como veremos después, tener alguna perfección como tal no es ya pasión del ente real, sino su esencia, porque con el nombre de perfección esencial no se significa otra cosa que la misma esencia de la cosa, que para no ser ficticia, sino real, debe ser formalmente algo de perfección, ya que si es una esencia simplemente infinita, por sí misma es perfección suma; y si es finita, es una participación mayor o menor de aquella perfección. Después diremos qué es lo que la razón de bueno, como atributo del ente, añade a la perfección de éste.

Fácilmente se ve, por lo dicho, que aquella división del ente en uno y múltiple, del modo que ha sido explicada, más formalmente es división de la unidad como tal que del ente como tal, ya que aquellos dos miembros, para que puedan dividir al ente por sí deben tomarse de tal manera que signifiquen diversos modos de unidad, sea que por uno se signifique aquello que de tal manera es *per se* uno que nunca puede ser uno *per accidens,* y por multitud aquello que simplemente es una unidad *per accidens,* aunque en algún sentido sea unidad *per se;* sea que por uno se signifique aquello que de tal forma lo es que en él no se halle ninguna multitud, ni siquiera en potencia y, en cambio, por multitud, todo ente que aunque sea uno *per se,* es de algún modo múltiple, al menos en potencia; porque con todas estas razones no se explican más que diversas maneras de unidad, y consta que las diversas maneras de unidad más formalmente contraen al uno que al ente.

12. Por consiguiente, las precedentes divisiones pueden compararse con estos modos, ni por lo demás se ofrece razón alguna o causa por la que una división del ente pueda decirse anterior a otra. Y por esto, de paso consta también

stitutionem, ita in ente creato talis ac tanta uniuscuiusque perfectio essentialis prior est, quam unitas eius; ergo in communi respectu entis formalior ac prior est divisio eius per modos essentiae primo et summe diversos, quales significantur illis vocibus, finitum et infinitum, quam divisio per modos unitatis.

11. Neque contra hoc obstat Iavelli ratio; negatur enim finitum aut infinitum dividere ens in quantum bonum, formaliter loquendo de bono ut est passio entis, quia, ut infra videbimus, habere perfectionem aliquam ut sic non est passio entis realis, sed essentia; nomine enim essentialis perfectionis nihil aliud significatur quam ipsamet rei essentia, quae, ut non sit ficta, sed realis, aliquid perfectionis formaliter esse debet; nam si sit essentia infinita simpliciter, seipsa est summa perfectio; si autem sit finita, est aliqualis participatio illius perfectionis. Quid autem addat ratio boni, ut est passio entis, supra perfectionem entis, dicemus postea. Quod vero divisio illa in unum et multa, eo modo quo explicata est, formalius sit divisio unius ut unum est, quam entis ut ens est, facile constat ex dictis, quia illa duo membra, ut possint dividere ens per se, ita sumi debent ut significent diversos modos unitatis: sive per unum significetur id quod ita est unum per se ut nullo modo sit per accidens unum, per multa vero id quod est simpliciter unum per accidens, licet aliqua ratione sit per se unum; sive per unum significetur id quod ita est unum ut in eo nulla sit multitudo, etiam in potentia, per multa vero omne ens quod licet sit per se unum, est aliquo modo multa, saltem in potentia; his enim omnibus rationibus solum describuntur diversi modi unitatis; constat autem varios unitatis modos formalius contrahere unum quam ens.

12. His ergo modis comparari possunt praedictae divisiones, nec nunc occurrit alia ratio vel causa, ob quam una divisio entis possit dici prior alia. Unde etiam obiter

que el orden aquel de las divisiones que pone Iavello no se funda o apoya en ninguna razón; y, sobre todo, que es muy impropia aquella división por la que divide al ente en seis trascendentales (pues de los demás se habló ya bastante), ya que como todos los trascendentales son iguales entre sí y se convierten con el ente, no puede aquella, con todo rigor, llamarse división del ente, sino sólo una cierta enumeración, sea del ente, sea de todo aquello que por sí y adecuadamente radica en el ente mismo.

13. Finalmente podría preguntarse aquí si la multitud o el número como tal dicen una formalidad real y si en esto hay alguna diferencia entre la multitud trascendental y el número que se supone especie de la cantidad; pero de esto trataremos más cómodamente después, al ocuparnos de la cantidad.

SECCION IX

Si la unidad trascendental es unidad numérica, o de qué clase es

1. En un doble sentido puede tratarse esta cuestión según la doble acepción de la unidad numérica, a saber, como unidad cuantitativa o como unidad singular; esto mismo decía Aristóteles en el libro III de la *Metafísica,* texto 14: *No hay diferencia alguna entre decir unidad numérica o singular, porque llamamos precisamente singular a lo que es numéricamente uno.* Por lo tanto, de acuerdo con estas dos acepciones, tenemos que estudiar dos opiniones o cuestiones.

Varias opiniones acerca de la unidad cuantitativa

2. La primera opinión es la de Avicena, que refiere Santo Tomás en I, q. 11, a. 1, y en *In I,* dist. 14, q. 1, a. 3, y en IV *Metaph.,* lec. 2, y en el mismo pasaje del Comentador —coment. 3—, donde afirma que la unidad que conviene a los entes por la cantidad es la misma unidad trascendental de las cosas, de donde concluye que la unidad añade al ente la cantidad. Esta sentencia, tomada así universalmente, es enteramente falsa, ya que entonces o bien sería preciso decir que no hay más entes que los que son cuantos o que la

constat ordinem illum divisionum quem Iavellus ponit, nulla ratione niti aut fundari; et praesertim impropriissima est illa divisio qua dividit ens in sex transcendentia (de aliis enim iam satis dictum est); cum enim transcendentia omnia aequalia sint inter se et cum ente convertantur, non potest proprie illa dici divisio entis, sed est annumeratio quaedam tum entis, tum eorum quae ipsi enti per se et adaequate insunt.

13. Ultimo inquiri hic poterat an multitudo seu numerus ut sic dicat unam formalitatem realem, et an in hoc sit aliqua differentia inter multitudinem transcendentalem et numerum qui ponitur species quantitatis; sed de hac re dicemus infra commodius de quantitate disputantes.

SECTIO IX

Utrum unitas transcendentalis sit unitas numerica, vel quaenam illa sit

1. Duplici sensu tractari potest haec quaestio iuxta duplicem acceptionem unitatis numeralis, scilicet, vel pro unitate quantitativa vel pro unitate singulari; sic enim dixit Aristoteles, lib. III Metaph., text. 14: *Unum numero an singulare dicas nihil interest; etenim hoc modo singulare exponimus quod numero est unum.* Iuxta has ergo duas acceptiones, duae quaestiones vel opiniones tractandae sunt.

Variae sententiae de unitate quantitativa

2. Prima opinio fuit Avicennae, quam referunt D. Thomas, I, q. 11, a. I, et In I, dist. 14, q. 1, a. 3, et IV Metaph., lect. 2, et ibidem Comment., com. 3, qui asseruit unitatem quae provenit entibus a quantitate, esse ipsam unitatem transcendentalem rerum; unde conclusit unum addere supra ens quantitatem. Quae sententia sic universe sumpta plane falsa est, tum quia vel oportebit dicere nulla esse entia nisi quanta,

unidad no es una pasión adecuada del ente, sino propia de los entes materiales; además también porque en los mismos entes materiales y cuantos existe la propia unidad e integridad que cada uno de ellos tiene en sí mismo, la cual no procede formalmente de la cantidad, aunque no exista sin ella, como se dijo ya en la sección 3 y volveremos a decir en la disputación siguiente y en la disputación sobre la cantidad.

3. Pero si esta opinión afirmase solamente que la unidad cuantitativa es una de las unidades trascendentales, entonces tendría una cierta apariencia de probabilidad. Pues como el ente es común a la cantidad y a los demás predicamentos, así también la unidad trascendental es común a todos aquéllos; por lo cual, de la misma manera que el ente queda determinado a cada uno de los predicamentos por los modos propios de la entidad, y el ente trascendental, en cuanto incluído en cada uno de los predicamentos, no es otra cosa que tal ente o tal otro, así la unidad trascendental queda determinada a cada uno de los predicamentos por tales modos de unidad, y la unidad trascendental, en cuanto incluída en cada uno de los predicamentos, no será otra cosa más que tal unidad o tal otra. Luego la unidad trascendental en la cantidad no es otra cosa que aquella determinada unidad que pide la cantidad por su naturaleza. Por consiguiente, de este modo parece que puede decirse que la unidad cuantitativa no se distingue de la trascendental, no porque pueda convertirse con ella, sino porque es una parte subjetiva de la misma, de modo semejante a como puede decirse que la cantidad no se distingue del ente. Y de este modo enseñó aquella sentencia Durando, en *In I*, dist. 24, q. 2, el cual, consecuentemente, afirma que en cada uno de los predicamentos pueden distinguirse modos especiales de unidad y de multitud, pero que no existen nombres peculiares admitidos para significar estas cosas, excepto en la cantidad, ya que la razón de divisibilidad o de continuo divisible, de cuya división resulta el número —como se dice en el III de la *Física*, c. 7— se halla de un modo peculiar en la cantidad.

4. Y esta sentencia procede distinguiendo la cantidad de la cosa cuanta, porque los que piensan que la cantidad no añade nada a la sustancia, afirman consiguientemente que la unidad trascendental y la que es principio del número no se distinguen nada entre sí, afirmación que intenta defender con muchas razones Gregorio, en *In I*, dist. 24, q. 1 y 2. No es que piense que toda unidad es cuanta, sino, al contrario, que piensa que toda unidad es trascendental, y que la unidad cuantitativa no es otra cosa que la unidad trascendental en la sustancia o en los accidentes materiales. Pero, acerca de la distinción de la cantidad y la cosa cuanta tendremos que hablar en otro lugar; ahora suponemos que la cantidad tiene una entidad distinta de las demás. Supuesto esto, la sentencia de Durando puede corroborarse con esta razón: que el ente y la unidad trascendental se convierten; luego, de cualquier cosa que se pueda decir lo uno, podrá predicarse también lo otro; ahora bien: la cantidad es ente; luego, es uno trascendental, y no es uno trascendental más que por su unidad cuantitativa; luego, aquélla queda contenida bajo la unidad trascendental. De lo contrario, sería preciso imaginar dos unidades en una cantidad —una trascendental y otra cuantitativa—, cosa que es superflua y apenas concebible.

5. Pero esta opinión de Avicena la atacan Averroes —ya citado antes— y Santo Tomás, los cuales, consecuentemente, mantienen que la unidad cuantitativa difiere de la trascendental en que añade algo positivo y real al ente, cosa que no hace la unidad trascendental. De lo cual deducen algunos que la unidad cuantitativa añade a la misma cantidad algo positivo y difiere en esto de la unidad trascendental de la cantidad misma, y que por razón de este elemento positivo es el principio del número, que se pone como especie de la cantidad, a pesar de que la multitud trascendental no se juzga que constituye una propia y real especie de ente. Así lo mantiene Iavello en el IV de la *Metaph.*, q. 8, con Capréolo, *In I*, dist. 24, q. única, que aduce varios pasajes de Santo Tomás, y se funda principalmente en esto, en que si la unidad cuantitativa no fuese algo positivo —además de la indivisión negativa de la cantidad—, tampoco el número cuantitativo sería una determinada especie real, ni habría razón alguna para colocar tal número entre las especies reales más bien que un número de cualesquiera entes.

Y si se pregunta qué es lo que la unidad añade a la cantidad, parece responder Capréolo en la explicación de la primera conclusión que en la cantidad hay

vel unitatem non esse passionem entis adaequatam, sed propriam entium materialium; tum etiam quia in ipsismet materialibus et quantis entibus existit propria unitas et integritas, quam unumquodque ens in seipso habet, quae non est formaliter a quantitate, licet non sit sine quantitate, ut est sect. 3 tactum, et in disputatione sequenti, et in disputatione etiam de quantitate iterum dicetur.

3. Si autem haec opinio solum assereret unitatem quantitatis esse unam ex unitatibus transcendentalibus, haberet apparentem aliquam probabilitatem. Nam, sicut ens commune est quantitati et caeteris praedicamentis, ita et unum transcendens commune est omnibus illis; unde, sicut ens determinatur ad singula praedicamenta per proprios modos entitatis, et ens transcendens, ut inclusum in singulis praedicamentis, nihil aliud est quam tale vel tale ens, ita unum transcendens determinatur ad singula praedicamenta per tales modos unitatis, et unum transcendens ut inclusum in singulis praedicamentis nihil aliud erit quam tale vel tale unum. Ergo unitas transcendens in quantitate nihil aliud est quam talis unitas, quam quantitas natura sua postulat. Ergo hoc modo videtur dici posse unitatem quantitativam non distingui a transcendentali, non quia cum illa convertatur, sed quia est pars quaedam subiectiva eius, ad eum modum quo dici etiam potest quantitas non distingui ab ente. Et hoc modo docuit illam sententiam Durand., In I, dist. 24, q. 2, qui consequenter ait in singulis praedicamentis posse distingui speciales modos unitatis et multitudinis, non tamen esse peculiaria nomina imposita ad haec significanda, nisi in quantitate, quia ratio divisibilitatis seu continui divisibilis, ex cuius divisione resultat numerus, ut dicitur III Phys., c. 7, peculiari modo reperitur in quantitate.

4. Atque haec sententia procedit distinguendo quantitatem a re quanta; nam qui putant quantitatem nihil addere substantiae, consequenter aiunt unum transcendens et quod est principium numeri nihil inter se distingui, quod multis rationibus conatur defendere Greg., In I, dist. 24, q. 1 et 2. Non quod putet omne unum esse quantum, sed e converso, quia putat omne unum esse transcendens, et unum quantitativum nihil aliud esse quam unum transcendens in substantia vel accidentibus materialibus. Sed de distinctione quantitatis a re quanta alibi dicendum est; nunc supponimus quantitatem habere entitatem distinctam a reliquis. Quo supposito, sententia Durandi hac ratione confirmari potest: nam ens et unum transcendens convertuntur; ergo de quocumque unum dicitur, aliud etiam praedicatur; sed quantitas est ens; ergo est unum transcendens; non est autem unum transcendens, nisi sua unitate quantitativa; ergo illa sub unitate transcendentali continetur. Alioqui oporteret fingere duas unitates in una quantitate, aliam transcendentalem, aliam quantitativam, quod supervacaneum est et vix potest mente concipi.

5. Hanc vero Avicennae sententiam improbant Aver. supra, et D. Thomas, qui consequenter docent unitatem quantitativam hoc differre a transcendentali, quod aliquid positivum et reale enti addit, quod non addit unitas transcendentalis. Ex quo aliqui eliciunt unitatem quantitativam addere ipsi quantitati aliquid positivum, et hoc modo differre ab unitate transcendentali ipsiusmet quantitatis, et ratione illius positivi esse principium numeri, qui ponitur species quantitatis, cum tamen multitudo transcendentalis propriam et realem speciem entis conficere non censeatur. Ita tenet Iavel., IV Metaph., q. 8, cum Capreol., In I, dist. 24, q. unica, ubi varia loca D. Thomae adducit, et potissime in hoc fundatur, quod si unitas quantitativa non esset aliquid positivum praeter indivisionem negativam quantitatis, nec numerus quantitativus esset certa aliqua species realis, nec esset ulla ratio constituendi illum numerum inter species rerum potius quam numerum quorumvis entium. Si autem quaeras quidnam sit illud quod addit unitas supra quantitatem, respondere videtur Capreol., in explicatione

que distinguir dos cosas, a saber, la forma de continuidad y el ser que tal cantidad continua da al sujeto; e indica que lo que la unidad añade a la cantidad es éste último ser: *Porque la forma de la continuidad* —dice— *es divisible en muchos, y por ello no merece llamarse unidad, a cuyo concepto pertenece la indivisibilidad; pero el ser que aquella forma da al sujeto se llama unidad, pues éste de ningún modo es divisible, ya que si la forma aquella o el sujeto se divide, el ser primero no permanece, ni se divide, sino que cualquier parte de lo dividido tiene un nuevo ser, y no tiene ya el anterior.* Y cita a Avicena en el III de la *Metafísica,* c. 2, que dice que la unidad sustancialmente es aquello mismo que no se divide. Por lo cual indica Capréolo que esto positivo que añade la unidad cuantitativa a la cantidad es algo realmente distinto de ella. Egidio, en cambio, en la misma distinción, q. 2, dub. 2, manteniendo la misma opinión, piensa acerca de la adición positiva que aquello que se añade sólo se distingue conceptualmente de esta manera, que la cantidad, en cuanto que extiende las partes de la sustancia, se dice continua, y en cuanto que completa a la sustancia, sin decir relación alguna a sus partes, se llama unidad. Otros, en cambio, dicen que la unidad cuantitativa añade a la cantidad la razón de medida, apoyándose en Santo Tomás, I, q. 11, a. 2, y en el IV de la *Metaph.,* lec. 3.

6. Pero esta sentencia es, sin duda alguna, falsa, como lo advirtieron Herveo, Tomás de Argent., Durando, Gregorio y otros. En efecto, esa distinción que finge Capréolo es enteramente ficticia e ininteligible, ya porque el ser dado por la cantidad —según la sentencia más verdadera— no es una cosa distinta de la misma cantidad actual y real, como se dirá luego en general, ya también porque, aunque fuese algo distinto, no se distinguiría en la cantidad más de lo que se distingue en lo blanco la forma de la blancura del ser que da al sujeto, o en la forma de la piedra la misma forma del ser que da a la materia; por consiguiente, o no basta esta distinción para que se diga que la unidad de la cantidad añade algo a la cantidad, o habría que decir lo mismo de la unidad de la blancura y de cualquiera otra forma creada; además, también porque admitido aquel ser distinto de la cantidad, se finge gratuitamente que es

primae conclusionis, in quantitate duo esse distinguenda, scilicet, formam continuitatis, et esse quod talis quantitas continua dat subiecto; et significat unitatem addere supra quantitatem hoc posterius esse: *Quia forma* (inquit) *continuitatis est divisibilis in multa, et ideo non meretur dici unitas, de cuius ratione est indivisibilitas; sed esse quod illa forma dat subiecto dicitur unitas, quia id nullo modo est divisibile, quia, si forma illa vel subiectum dividatur, esse primum non remanet, nec dividitur, sed quaelibet pars divisi habet novum esse et non habet illud quod prius.* Citatque Avicen., III Metaph., c. 2, dicentem unitatem substantialiter esse ipsum quod non dividitur. Unde significat Capreol. hoc positivum quod addit unitas quantitativa supra quantitatem, esse ab illa realiter distinctum. Aegid. vero, eadem dist., q. 2, dub. 2, eamdem tenens opinionem, de additione positiva sentit illud additum solum ratione distingui hoc modo, quod quantitas quatenus extendit partes substantiae dicatur quantitas continua, quatenus vero perficit substantiam, nulla habita ratione partium, dicatur unitas. Alii vero dicunt unitatem quantitativam addere supra quantitatem rationem mensurae, ex D. Thoma, I, q. 11, a. 2, et IV Metaph., lect. 3.

6. Sed haec sententia falsa sine dubio est, ut Hervaeus, Thom. de Argent., Durand. Greg. et alii notarunt dicta distinctione. Nam distinctio illa quam fingit Capreol., commentitia est et plane inintelligibilis. Tum quia esse quod dat quantitas (iuxta veriorem sententiam) non est res distincta ab ipsa quantitate actuali et reali, ut infra generatim dicetur; tum etiam quia, esto esset distinctum, non tamen in quantitate magis distinguetur quam distinguatur in albedine forma albedinis ab esse quod dat subiecto, vel in forma lapidis ipsa forma ab esse quod dat materiae; ergo vel haec distinctio non satis est ut unitas quantitatis dicatur aliquid addere supra quantitatem, vel idem dicendum est de unitate albedinis et cuiuscumque alterius formae creatae; tum praeterea quia, admisso illo esse distincto a quantitate, sine fundamento

más indivisible que la misma cantidad, porque ¿quién cree que, dividida la madera, en cada una de las partes divididas permanece la misma cantidad que había antes, y que no permanece aquel ser mismo de la cantidad que la misma cantidad proporcionaba? Evidentemente que no existe mayor razón de corrupción de uno que de otro; más aún: todos los que piensan que el ser se distingue realmente de la forma de que procede, piensan que al menos naturalmente, y por la potencia ordinaria, permaneciendo aquélla, es inseparable de ella.

Y si dijera Capréolo que él no habla del ser de la existencia de la cantidad, sino de otro distinto de la cantidad y de su existencia, esto ciertamente no necesita ninguna refutación, porque es una pura imaginación fingida sin fundamento. Y, además, de cualquier forma que se explique aquel ser, no puede ser más indivisible que la cantidad misma, porque como toda la cantidad da el ser a todo el sujeto, así parte de la cantidad a parte del sujeto, ni ocurre que de la cantidad parcial que está en una parte del sujeto proceda algún ser que se halle en otras partes del mismo, ni al contrario; aquel ser, por consiguiente, debe coextenderse necesariamente con la misma cantidad, y no puede ser más indivisible que ella misma. Y, sobre todo, cuando es material y corpóreo, y está en un sujeto divisible.

Tampoco es verdad lo que dice Capréolo que la forma de continuidad no puede ser llamada unidad porque la indivisibilidad se incluye en el concepto de unidad. En efecto, en las páginas anteriores dejamos ya probado que no es la indivisibilidad, sino sólo la indivisión, lo que se incluye en el concepto de unidad, y, por ello, no hay ninguna contradicción en que la forma de la unidad, es decir, aquella en la que se funda la unidad, sea divisible, con tal de que esté indivisa. Esta interpretación de Capréolo, por tanto, no se basa en ninguna razón.

7. También la otra distinción, la de Egidio, es enteramente nula, si no es que se toma en sentido meramente verbal. En efecto, la cantidad no perfecciona a la sustancia más que extendiéndola en partes, y, además, es contradictorio decir que la cantidad tiene razón de unidad numérica, en cuanto que abstrae de las partes, porque pertenece al concepto intrínseco de esta unidad estar en un

fingitur esse indivisibilius ipsa quantitate; quis enim credat, diviso ligno, in singulis partibus divisis manere eamdem quantitatem quae antea erat, et non manere idem esse quantitatis quod ipsa quantitas conferebat? Non est enim maior ratio corruptionis unius quam alterius; immo omnes etiam qui sentiunt esse distingui realiter a forma a qua provenit, sentiunt saltem naturaliter et per potentiam ordinariam esse inseparabile ab illa, ipsa manente. Quod si fortasse Capreolus dicat se non loqui de esse existentiae quantitatis, sed de quodam alio distincto a quantitate et existentia eius, hoc sane nulla indiget refutatione, quia est merum commentum sine fundamento confictum. Et praeterea, quomodocumque explicetur illud esse, non potest esse indivisibilius ipsa quantitate, quia, sicut tota quantitas dat esse toti subiecto, ita pars quantitatis parti subiecti, neque ex partiali quantitate quae est in una parte subiecti provenit aliquid esse quod sit in aliis partibus subiecti, neque e converso; illud ergo esse debet necessario coextendi ipsi quantitati, nec potest esse indivisibile magis quam ipsa. Praecipue cum materiale sit et corporeum, et in subiecto divisibili. Nec verum est quod Capreolus ait formam continuitatis non posse dici unitatem quia indivisibilitas est de ratione unitatis; in superioribus enim a nobis probatum est non indivisibilitatem, sed indivisionem tantum esse de ratione unitatis, et ideo nihil repugnare ut forma unitatis, id est, in qua fundatur unitas, divisibilis sit, dummodo sit indivisa. Haec ergo Capreoli declaratio nulla ratione subsistit.

7. Alia etiam distinctio Aegidii nulla omnino est, nisi tantum in vocibus, tum quia quantitas non aliter perficit substantiam quam extendendo illam in partes, tum etiam quia est repugnantia dicere quantitatem habere rationem unitatis numeralis, quatenus abstrahit a partibus; nam de intrinseca ratione huius unitatis est, ut sit in

sujeto cuanto y que tiene partes, y casi esto es lo único que añade a la unidad trascendental.

Finalmente, la otra explicación acerca del concepto de medida fácilmente se rechaza, primeramente porque el concepto de medida no pertenece por sí directamente a la unidad, sino que la sigue, como enseña acertadamente Santo Tomás en el libro IV de la *Metaph.*, lec. 8, y en el libro X, lec. 2; además, porque este concepto de medida, considerado en cuanto a la aptitud que hay en la cosa misma, se halla en la misma proporción en la unidad trascendental respecto de la multitud, que en la unidad cuantitativa respecto del número de la cantidad; en cambio, considerado en cuanto al uso humano, importa poco para la razón de unidad tal como existe en sí. Por último, contra toda esta opinión militan no sólo los testimonios de Aristóteles, sino todas las razones con las que antes se probó que el concepto de unidad estriba en una negación, ya que todas aquellas cosas valen con la misma proporción en la unidad numérica o cuantitativa, como se ve por Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica*, texto 11, y libro X, desde el principio; además, está en pie la razón aducida anteriormente, ya que cuando alguien concibe que la unidad añade a la cantidad una entidad o razón positiva, si concibe que separada ésta mental o realmente sigue permaneciendo indivisa la sola cantidad, tendrá que juzgar también que la cantidad permanece una; por consiguiente, cuanto se añade es algo superfluo y sin fundamento.

Se explica el verdadero concepto de la unidad cuantitativa

8. Hay que tener presente, por consiguiente, para el entendimiento no sólo de la misma cosa, sino del parecer de Santo Tomás en este punto, cuanto decíamos antes, al final de la sección 3, que en la sustancia material puede considerarse una unidad intrínseca y entitativa, y una accidental que le conviene denominativamente al ser afectada por la cantidad; por lo cual sucede que la cantidad misma puede considerarse ya en cuanto que es una en sí, ya en cuanto que por causa de ella se hace uno cuanto es afectado por ella. Supuesto lo cual hay que afirmar, en primer lugar, que en cuanto a esta parte la unidad trascendental no

es una unidad cuantitativa que conviene denominativa y accidentalmente a la sustancia material por medio de la cantidad.

Esto es evidente por lo dicho anteriormente, puesto que ni en las demás cosas consiste en esto la unidad trascendental, como es claro por sí mismo, ni en la misma sustancia o cualquier otra forma material, como consta por lo dicho en la sección 3. En efecto, la unidad trascendental es intrínseca en sumo grado a cada ente, y le conviene por la virtud de su sola entidad, unida la negación, tal como se mostró; por lo cual, separada la cantidad, se sigue concibiendo la intrínseca unidad entitativa trascendental, incluso en la sustancia material. Y se confirma esto porque la sustancia, en cuanto que tiene la unidad por la cantidad, hablando absolutamente, es una *per accidens* en el género de ente, ya que consta de cosas pertenecientes a diversos predicamentos; sin embargo, la sustancia, en cuanto que es una trascendentalmente, no tiene unidad *per accidens*, sino *per se*, de lo contrario, la sustancia material no podría tener unidad *per se* en su propio género, lo cual es absurdo. Y esto mismo prueban acertadamente también los argumentos que Gregorio trae en el citado lugar.

9. Además, hay que decir que, en la cantidad misma, la unidad por la que ella es una, no es algo diferente de la unidad trascendental aplicada a tal ente, a saber, a la cantidad; esto acertadamente prueban los argumentos de Durando y los que aducíamos al referir su opinión.

Y de esto se sigue, en primer lugar, que la unidad numérica o cuantitativa, con relación a la cantidad, no añade nada excepto la indivisión, que es sólo una negación, como arriba se dijo. Así lo mantienen los demás autores citados, y Soncinas, en el libro X de la *Metaph.*, q. 2; Soto, en *Praedicament.*, c. *de Quantitate*, q. 1, y lo mismo prueban los argumentos aducidos en contra de Capréolo y los otros. Y aparece claro también porque esta unidad es trascendental respecto de la cantidad; luego en ella es de la misma clase que en las demás cosas; por tanto, como en los demás entes la unidad es la entidad de cada uno de ellos indivisa, así, en la cantidad, la unidad es la misma cantidad, o la continuidad de la cantidad como indivisa.

subiecto quanto et habente partes, et fere hoc solum addit supra unitatem transcendentalem. Alia denique expositio de ratione mensurae facile refellitur, tum quia ratio mensurae non pertinet per se primo ad unitatem, sed consequitur illam, ut recte D. Thomas docet, lib. IV Metaph., lect. 8, et lib. X, lect. 2. Tum etiam quia haec ratio mensurae, si quoad aptitudinem, quae in re ipsa est, consideretur, eadem proportione reperitur in uno transcendentali respectu multitudinis, qua est in uno quantitativo respectu numeri quantitatis; si vero consideretur quoad usum hominum, id parum refert ad rationem unitatis prout in se existit. Denique contra totam hanc sententiam faciunt tum Aristotelis testimonia, tum rationes omnes quibus supra probatum est rationem unius in negatione positam esse; illa enim omnia eadem proportione in unitate numerali seu quantitativa procedunt, ut patet ex Aristotele, lib. V Metaph., text. 11, et lib. X, a principio, et ex ratione supra facta, quia, postquam quis finxerit entitatem seu rationem positivam, quam addat haec unitas supra quantitatem, si mente vel reipsa intelligat eam separari, et manere solam quantitatem indivisam, intelliget manere quantitatem unam; ergo, quidquid additur, superflue et sine fundamento additur.

Vera ratio unitatis quantitativae declaratur

8. Advertendum ergo est, ut tam res ipsa quam sententia D. Thomae in hac parte intelligatur, quod supra, in fine sect. 3, dicebamus, in substantia materiali posse considerari intrinsecam et entitativam unitatem, et accidentariam denominative convenientem illi ex affectione quantitatis; unde fit ut quantitas ipsa considerari posset, vel ut in se una est, vel ut ratione illius redditur unum id quod per ipsam afficitur. Quo supposito, dicendum imprimis quoad hanc partem est unitatem transcendentalem non esse unitatem quantitativam, quae denominative et accidentarie convenit substantiae materiali media quantitate. Hoc patet ex supra dictis, quia neque in aliis rebus unitas transcendentalis in hoc consistit, ut per se constat, neque in ipsamet substantia, vel quacumque alia forma materiali, ut ex dictis in sect. 3 constat. Nam transcendentalis unitas est maxime intrinseca unicuique enti et convenit ex vi solius entitatis adiuncta negatione, ut ostensum est, unde remota quantitate intelligitur intrinseca unitas entitativa transcendentalis in substantia etiam materiali. Et confirmatur, quia substantia, ut est una per quantitatem, simpliciter loquendo, est una per accidens in genere entis, cum constet ex rebus diversorum praedicamentorum; substantia autem, ut est una transcendentaliter, non est una per accidens, sed per se, alioqui substantia materialis non posset habere in proprio genere unitatem per se, quod est valde absurdum. Et hoc etiam probant recte argumenta quae Gregorius in praedicto loco adducit.

9. Deinde dicendum est in quantitate ipsa unitatem qua ipsa una est non esse aliam a transcendentali applicata[1] ad tale ens, scilicet, quantitatem; hoc etiam recte probant argumenta Durandi, et quae adduximus inter referendam eius sententiam. Atque ex his sequitur primo unitatem numeralem seu quantitativam respectu quantitatis nihil addere praeter indivisionem, quae solum est negatio quaedam, ut supra dictum est. Ita tenent alii auctores citati, et Soncin., lib. X Metaph., q. 2; Soto, in Praedic., c. de Quant., q. 1. Et hoc probant rationes factae contra Capreolum et alios. Et patet etiam, quia haec unitas est transcendentalis respectu quantitatis; ergo est eiusdem rationis in illa cuius est aliis rebus; sicut ergo in aliis entibus unitas est uniuscuiusque entitas indivisa, ita in quantitate unitas eius est ipsamet quantitas

[1] La sustitución de "applicata" por "explicata", por ejemplo en la de Vivès, creemos que resulta difícilmente inteligible (N. de los EE.).

Podrá decirse que dividida la cantidad continua, se pierde su unidad cuantitativa y resulta el número, como se dice en el III libro de la *Física,* y que, sin embargo, no se pierde la unidad trascendental, porque —como decíamos antes— permanece en cada una de las partes divididas la misma entidad que tenía en el continuo; luego, son diversas unidades. Se responde a esto negando la menor, porque aunque las partes divididas tengan la misma entidad que tenían como parcial en el continuo, sin embargo, absolutamente la entidad del continuo no estaba puesta en solas aquellas partes, sino también en la unión de ellas con el término en que se unían, o mejor, en todo aquel compuesto que resultaba de todas ellas, cuya unidad, tanto cuantitativa como trascendental, consistía en aquel todo en cuanto indiviso; por lo cual, aquella unidad se destruye precisamente por la división, porque no permanece la misma indivisión que había antes y porque aquel todo se disuelve en la razón de un determinado todo.

10. En segundo lugar, se infiere de lo dicho que la unidad cuantitativa o numérica, en cuanto conviene denominativamente a la sustancia, añade a la sustancia un elemento positivo bajo la negación, a saber, la misma cantidad con indivisión. Así pienso que ha de ser entendido el pensamiento de Santo Tomás, y lo mismo advirtió acertadamente Fonseca, en el libro V de la *Metafísica,* c. 13, q. 3, s. 3, tomándolo del mismo Santo Tomás en el libro IV de la *Metafísica,* lec. 3. Y fácilmente resulta evidente, porque como la sustancia es cuanta por la cantidad que se le añade, así es también una cuantitativa por la cantidad única que tiene en sí; de aquí resulta también que a veces la sustancia que en su género no tiene unidad trascendental, se llame de algún modo uno cuantitativo por razón de la cantidad, del mismo modo que se llama una la rama que está en parte seca y en parte verde.

11. En tercer lugar, finalmente, consta por lo dicho de qué modo se comporta la unidad trascendental con respecto a la cuantitativa, ya que en ningún sentido son una misma cosa susceptible de conversión, como prueba con evidencia cuanto arriba se dijo. Pero si hablamos de la unidad cuantitativa en sí misma, o con respecto a la cantidad, se comportan entre sí como lo inferior y lo superior; efectivamente, se ha mostrado que la unidad cuantitativa es una

seu continuitas quantitatis ut indivisae. Dices: divisa quantitate continua, amittitur eius unitas quantitativa et resultat numerus, ut dicitur III Phys., et tamen non amittitur unitas transcendentalis, quia, ut supra dicebamus, manet eadem entitas in singulis partibus divisis quam in continuo habebant; ergo sunt diversae unitates. Respondetur negando minorem, quia, licet partes divisae retineant eamdem entitatem quam ut partialem habebant in continuo, tamen simpliciter entitas continui non erat posita in illis solis partibus, sed etiam in unione earum et termino quo copulabantur, vel potius in toto illo composito quod ex his omnibus resultabat, cuius unitas tam quantitativa quam transcendentalis consistebat in toto illo ut indiviso; unde illa unitas ideo per divisionem destruitur, quia non manet eadem indivisio quae antea erat, et quia totum illud in ratione cuiusdam totius disolvitur.

10. Secundo infertur ex dictis unitatem quantitativam seu numericam, quatenus substantiae denominative convenit, addere supra substantiam rem positivam sub negatione, scilicet quantitatem ipsam cum indivisione. Ita intelligendum puto D. Thomam; idque recte annotavit Fonseca, lib. V Metaph., c. 13, q. 3, sect. 3, ex eodem D. Thoma, IV Metaph., lect. 3. Et patet facile, quia, sicut substantia est quanta per quantitatem sibi adiunctam, ita etiam est una quantitative propter unam quantitatem quam in se habet; item hinc saepe fit ut substantiae quae in suo genere non habent transcendentalem unitatem, aliquo modo dicantur unum quantitative ratione quantitatis, quomodo una virga dicitur quae partim est viridis, partim sicca.

11. Tertio tandem constat ex dictis quomodo se habeat unitas transcendens ad unitatem quantitativam; in nullo enim sensu sunt idem convertibiliter, ut evidenter probant supra adducta. Si tamen loquamur de unitate quantitativa secundum se seu respectu quantitatis, sic se habent sicut inferius et superius; nam ostensum est unitatem quantitativam esse quamdam transcendentalem unitatem, quamvis non omnis unitas transcendentalis sit etiam quantitativa. Unde unum transcendens reperitur in omnibus praedicamentis; unitas vero quantitatis in solo uno praedicamento. Si vero loquamur de unitate quantitativa, ut accidentaliter et denominative convenit substantiae, vel aliis materialibus accidentibus per quantitatem, sic differt ab unitate transcendentali; nam haec est intrinseca et per se comitans entitatem rei; illa vero est quasi extrinseca, quatenus adiuncta est per aliam entitatem. Quia vero etiam haec unitas numeralis, respectu substantiae, realis est, ideo necesse est ut aliquo modo sub transcendentali contineatur; continetur autem eo modo quo substantia ut quanta sub ente continetur; sicut ergo substantia adiectione quantitatis accidentaliter quanta est, et ex utraque resultat ens quoddam per accidens compositum, ita accidentaliter etiam una est, et illa unitas quae ex utraque resultat, est etiam per accidens et proportionata tali composito, et respectu illius est transcendentalis, quamvis respectu substantiae accidentalis sit. Atque ex his etiam constat, eamdem proportionem inter se servare numerum quantitativum et multitudinem, quam servant unum numerale et transcendens. Quid vero dicendum sit de ratione numeri, an, scilicet, proprium genus et speciem entis constituat, et an in hoc differat a multitudine, dicendum inferius est de quantitate tractando.

cierta unidad trascendental, aunque no toda unidad trascendental sea también cuantitativa. Por lo cual, la unidad trascendental se encuentra en todos los predicamentos, y la unidad cuantitativa, en cambio, en uno solo. Y si nos referimos a la unidad cuantitativa en cuanto conviene a la sustancia accidental y denominativamente, o a otros accidentes materiales por medio de la cantidad, en este sentido difiere de la unidad trascendental, pues ésta es intrínseca y acompaña esencialmente a la esencia de la cosa, y aquélla, en cambio, es cuasi extrínseca en cuanto que está unida por medio de otra entidad. Pero, como esta unidad numérica es también real respecto de la sustancia, por ello es menester que de alguna forma quede contenida bajo la trascendental, y quede contenida del mismo modo que la sustancia como cuanta lo está en el ente; por consiguiente, como la sustancia, por la adición de la cantidad, es accidentalmente cuanta, y de una y otra resulta un cierto ente compuesto *per accidens,* así es también una *per accidens,* y la unidad que resulta de ambas es también *per accidens* y acomodada a tal compuesto; y respecto de éste, es trascendental, aunque con relación a la sustancia sea accidental. Y por esto consta también que el número cuantitativo y la multitud guardan entre sí la misma proporción que la unidad numérica y la trascendental. Más tarde, al tratar de la cantidad, expondremos qué hay que decir del concepto de número, a saber, si constituye un género propio y una especie de ente o si difiere en esto de la multitud.

Comparación de la unidad trascendental con la singular

12. La segunda opinión que hay que examinar en este lugar es la de algunos que dicen que la unidad trascendental es la unidad individual de cada uno de los entes singulares, que suele también llamarse unidad numérica, con sentido diverso del que se le dió al tratar de la opinión precedente, pues allí se tomaba la unidad numérica por aquella que es principio del número cuantitativo. En efecto, porque nuestro conocimiento empieza por los sentidos y sólo por medio de éstos podemos numerar las cosas que tienen magnitud, por esto la multitud

Confertur unitas transcendentalis cum singulari

12. Secunda sententia hoc loco examinanda est quorumdam dicentium unitatem transcendentem esse unitatem individualem uniuscuiusque singularis entis, quae dici etiam solet unitas numeralis, diversa significatione ab ea quae in praecedenti opinione tractata est; ibi enim sumebatur unitas numeralis pro illa quae est principium numeri quantitativi. Nam, quia cognitio nostra a sensu incipit, et per sensum numerare possumus ea quae magnitudinem ha-

de tales cosas recibe especialmente el nombre de número, y, por ello, se llama de modo especial a la unidad fundada en la cantidad, unidad numérica.

Aquí, en cambio, la unidad numérica se toma más ampliamente, en cuanto se distingue de la genérica y la específica, y se encuentra en cualquier ente singular, y se llama numeral en cuanto que con ella puede formarse la multitud o el número trascendental; en cambio, se llama individual o singular en cuanto que, como tal, es incomunicable a muchos inferiores, en lo cual difiere de la unidad formal, sea específica o genérica. Dice, por consiguiente, esta opinión que tal unidad singular propia y real es pasión del ente o unidad trascendental. El fundamento puede estar en que la unidad trascendental, que es pasión del ente real, debe ser unidad real; pero en las cosas no hay ninguna unidad real más que la unidad numeral y singular; luego, ella sola es la pasión adecuada del ente; luego, sola ella es unidad trascendental. Y se confirma esto, porque tal unidad se convierte con el ente real, ya que todo aquello que tiene unidad de este modo, es ente real. Pues aunque el ente de razón pueda llamarse uno en número, y distingan así los dialécticos los géneros, especies e individuos en los mismos entes de razón, sin embargo, todo ello viene a decirse de un modo equívoco por sola la denominación extrínseca; sin embargo, hablando propia y rigurosamente, todo lo que es absolutamente uno numéricamente, es ente real; y, al contrario, todo ente real es también singular, y, por consiguiente, uno numéricamente, ya que no se llama ente real más que a lo que existe en la realidad o es capaz de ser real; ahora bien, en la realidad no hay otra cosa que singulares, ni hay cosa alguna capaz de existencia real más que la cosa individual; luego el ente real y el numéricamente uno o singular se convierten; por consiguiente, la referida unidad singular es unidad trascendental o pasión del ente.

13. Sin embargo, esta sentencia, si atendemos al modo común de pensar y de hablar puede parecer difícil y extraña. Pues, en primer lugar Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica,* c. 6, text. 11, enumera entre las unidades del ente, no sólo a la singular, sino también a la específica, genérica y análoga, y,

bent, ideo harum rerum multitudo specialiter numeri nomen accepit, et ideo hoc speciali modo dicitur unitas fundata in quantitate unitas numerica. Hic vero latius sumitur unitas numerica prout distinguitur contra genericam vel specificam et reperitur in quolibet ente singulari, et dicitur numeralis, quatenus ex ea multitudo seu numerus transcendentalis confici potest; individua vero vel singularis dicitur, quatenus ut talis est, incommunicabilis est inferioribus multis, in quo differt ab unitate formali, tam specifica, quam generica. Dicit ergo haec opinio hanc unitatem singularem propriam et realem esse passionem entis, seu unitatem transcendentalem. Fundamentum esse potest, quia unitas transcendentalis, quae est passio entis realis, esse debet unitas realis; sed in rebus nulla est unitas realis praeter unitatem numeralem ac singularem; ergo illa sola est adaequata passio entis; ergo illa sola est unitas transcendens. Et confirmatur, nam haec unitas convertitur cum ente reali; nam omne id quod hoc modo unum est, ens reale est. Quamvis enim ens rationis possit dici unum numero, et sic distinguantur a dialecticis genera, species et individua in ipsis entibus rationis, tamen illud est quasi aequivoce per solam extrinsecam denominationem; proprie tamen et in rigore loquendo, quidquid simpliciter unum numero est, ens reale est; et e contrario omne etiam ens reale singulare est, et consequenter unum numero, quia non dicitur ens reale, nisi quod est in rebus, seu quod est capax realis esse; sed in rebus nihil est nisi singulare, neque aliquid est capax existentiae realis, nisi res individua; ergo ens reale et unum numero seu singulare convertuntur; ergo praedicta unitas singularis est unitas transcendens seu passio entis.

13. Haec vero sententia, si communem loquendi et concipiendi modum attendamus, difficilis ac singularis videri potest. Nam imprimis Aristoteles, V Metaph., c. 6, text. 11, inter unitates entis non solum ponit unitatem singularem, sed etiam specificam, ge-

en general, dice: *Todas las cosas que no tienen división, en el grado en que no la tienen, así se llaman uno.* Y en el libro IV, texto 6, colige de aquí que pertenece a la metafísica tratar del género y de la especie, *porque estas cosas están en el ente,* a saber, en cuanto comprendidas entre sus pasiones, y no quedan contenidas más que en cuanto que están incluídas en la unidad. Además, la pasión adecuada de un objeto común no sólo debe convenir a los inferiores contenidos bajo tal objeto, sino también al mismo objeto común tomado formalmente en sí mismo; luego ser uno no sólo debe convenir a cada uno de los entes singulares, sino también al ente en cuanto tal; ahora bien: en cuanto tal, no es uno numéricamente, sino sólo analógicamente y por la razón formal; luego...

Un argumento parecido es éste: se dice la unidad trascendental de todo aquello de lo que se dice la entidad; ahora bien: la entidad no se dice solamente de los individuos, a saber, de Pedro y Pablo, sino también de los conceptos comunes tomados precisivamente, como del hombre, del caballo, etc., pues aunque en éstos tal vez la universalidad sea obra de la razón —como después diremos—, sin embargo, las mismas naturalezas universales son reales y se dicen verdaderos entes reales; y así Aristóteles, en el libro I *Perihermeneias,* c. 5, distingue que unas cosas son universales y otras particulares; por tanto, el hombre como tal es un ente real; luego es uno con unidad trascendental, y, sin embargo, no es uno con unidad singular y numérica; luego la unidad trascendental se extiende más que la individual singular.

Solución de la cuestión

14. Esta dificultad depende mucho de la inteligencia de aquella difícil cuestión de la unidad trascendental y numeral: cómo difieren y si ambas son verdaderas unidades existentes en las cosas y, por consiguiente, si también la unidad universal está en las cosas.

Pero como todo esto ha de ser tratado con pormenor si se quiere explicar con

nericam et analogam, et universaliter ait: *Quaecumque non habent divisionem, in quantum non habent, sic unum dicuntur.* Et lib. IV, text. 6, hinc colligit ad metaphysicam pertienere de genere et specie agere, *quia haec insunt enti,* scilicet, tamquam comprehensa inter passiones eius; non comprehenduntur autem nisi quatenus sub unitate continentur. Praeterea adaequata passio alicuius communis obiecti non solum convenire debet inferioribus contentis sub tali obiecto, sed etiam ipsi communi obiecto secundum se et formaliter sumpto; ergo esse unum non tantum singulis entibus, sed etiam enti ut sic convenire debet; sed ut sic non est unum numero, sed solum analogice et ratione formali; ergo. Simile argumentum est, quod de quocumque dicitur ens, dicitur unum transcendens: sed ens non solum dicitur de individuis, scilicet Petro et Paulo, sed etiam de communibus rationibus praecise sumptis, ut de homine, equo, etc.; nam, licet fortasse in his universalitas sit per rationem, ut infra dicemus, tamen ipsae naturae universales reales sunt, et vera entia realia dicuntur; et ita Aristoteles, lib. I Periher., c. 5, distinguit, rerum alias universales esse, alias particulares; est ergo homo ut sic ens reale; ergo unus unitate transcendentali; et tamen non est unus unitate singulari et numerica; ergo unitas transcendentalis latius patet quam unitas individua vel singularis.

Quaestionis resolutio

14. Haec difficultas multum pendet ex intelligentia illius difficilis quaestionis de unitate transcendenti [1] et numerali, quomodo differant, et an utraque sit vera unitas in rebus existens, et consequenter an unitas etiam universalis in rebus sit. Sed quoniam haec ad exactam huius materiae explicationem sigillatim tractanda sunt, nunc

[1] En otras ediciones en vez de "trascendenti" aparece "formali", estando acaso esta segunda palabra más acorde con el problema tratado concretamente en este número (N. de los EE.)

detalle esta materia, ahora diremos brevemente sólo que la unidad trascendental de que tratamos no se ha de limitar a la unidad singular o universal, material y formal, sino que comprende toda unidad que en un ente real o en la razón formal de ente real puede hallarse. Será, por tanto, unidad trascendental cualquier razón de ente real *per se*, en cuanto que es adecuadamente y por sí misma indivisa. Y digo del ente *per se* en el sentido que hemos explicado antes que es objeto de la metafísica, ya que si se toma más ampliamente, no tiene ninguna unidad, ni siquiera formal, como se ha dicho. Digo también *en cuanto indivisa*, porque ni sola la razón de ente, ni sola la negación hace la unidad, sino la razón de ente indivisa, como se mostró antes. Finalmente, digo *adecuada y por sí misma*, porque la unidad en cada cosa o concepto objetivo real debe ser considerada según su propio concepto, y no según uno superior o inferior o extraño, pues todas estas cosas o son inadecuadas o son accidentales de algún modo; en cambio, la unidad de cada cual es algo adecuado a ella y le conviene esencialmente. De lo cual se deduce que el hombre se llama uno esencialmente porque según su razón propia adecuada no está dividido en la razón esencial, aunque en los individuos se divida entitativamente; y no se llamaría absolutamente uno el hombre de aquel modo por estar indiviso en la razón de animal, ya que dicha indivisión no bastaría para la citada unidad, por no convenirle al hombre adecuada e inmediatamente por sí, sino por una razón superior.

Con esto, pues, queda suficientemente explicado el concepto de unidad tomado en general. Pero, para poder explicarlo de una forma más explícita y radical, es preciso que digamos algo en particular de la unidad individual, formal y universal, que son las unidades propias de la metafísica.

breviter dicitur unitatem transcendentalem, de qua nunc agimus, non esse limitandam ad unitatem singularem vel universalem, materialem et formalem, sed comprehendere omnem unitatem, quae in aliquo ente reali seu in ratione formali entis realis inveniri potest. Erit ergo unitas transcendentalis quaecumque ratio entis realis per se, quatenus indivisa est adaequate et secundum se. Dico *entis per se* eo modo quo supra explicatum est a nobis esse obiectum metaphysicae; nam, si latius sumatur, nullam habet unitatem, etiam formalem, ut dictum est. Dico etiam *ut indivisa*, quia nec sola entis ratio nec sola negatio facit unitatem, sed ratio entis indivisa, ut supra ostensum est. Denique dico *adaequate et secundum se*, quia unitas in unaquaque re seu conceptu obiectivo reali secundum propriam eius rationem attendi debet, et non secundum aliquam superiorem, inferiorem, aut extraneam; nam haec aut sunt inadaequata, aut quodammodo per accidens; unitas vero uniuscuiusque est illi adaequata et per se illi convenit. Unde homo dicitur unus essentialiter, quia secundum propriam adaequatam rationem suam non est divisus in essentiali ratione, quamvis in individuis entitative dividatur; non dicetur autem homo simpliciter unus illo modo, eo quod sit indivisus in ratione animalis; ea enim indivisio non sufficeret ad praedictam unitatem, eo quod non conveniat homini adaequate et per se primo, sed ratione superioris. Ex his ergo satis explicata est ratio unitatis in communi sumpta. Ut tamen distinctius et radicitus explicetur, oportet ut de unitate individuali, formali et universali, quae sunt propriae unitates metaphysicae, in particulari dicamus.

DISPUTACION V

LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO

RESUMEN

Como se nos dice en las breves líneas introductorias, esta disputación tiene tres partes:

I. Individualidad de todas las cosas existentes. Concepto de individualidad (Sec. 1 y 2).
II. Principio de individuación de las sustancias (Sec. 3-6).
III. Principio de individuación de los accidentes (Sec. 7-9).

SECCIÓN I

Se plantea el problema a propósito de la naturaleza divina y otros casos en que parecen darse seres existentes no individuales (1); mas, aquilatando el concepto de individuo frente al universal (2), y con ejemplos adecuados (3), se llega a la solución de la singularidad e individualidad de todo lo existente (4), probada (4-5) y defendida contra las objeciones (6-8).

SECCIÓN II

Ganamos el concepto de individuación viendo qué añade sobre la naturaleza común (1). La primera sentencia es que añade un modo real distinto; sus pruebas ocupan los números 3-4. La segunda es que no añade nada en absoluto (5). La tercera es que no añade nada en las cosas inmateriales, pero sí en las materiales (6). Planteado el problema con toda precisión (7), determina que el individuo añade algo real (8), aunque no distinto realmente de la naturaleza específica (9-17). En los números siguientes (18-30), principalmente a propósito de algunas objeciones, se va aristando el concepto, haciéndolo aplicable también a los ángeles. Cierran la sección las soluciones de los argumentos en contra (31-40).

SECCIÓN III

Dejada aparte la sustancia divina (1), entramos en la determinación del principio individual de las sustancias (2). La primera sentencia es la que pone tal principio en la materia "signada" (3-4). Sopesados sus argumentos (5-7) y propuestas las objeciones (8), rechaza el primer modo de explicar la materia signada: materia modificada por la cantidad (9-17). Rechaza asimismo el segundo, en que la cantidad es término de la relación de la materia (18-27). Refu-

detalle esta materia, ahora diremos brevemente sólo que la unidad trascendental de que tratamos no se ha de limitar a la unidad singular o universal, material y formal, sino que comprende toda unidad que en un ente real o en la razón formal de ente real puede hallarse. Será, por tanto, unidad trascendental cualquier razón de ente real *per se*, en cuanto que es adecuadamente y por sí misma indivisa. Y digo del ente *per se* en el sentido que hemos explicado antes que es objeto de la metafísica, ya que si se toma más ampliamente, no tiene ninguna unidad, ni siquiera formal, como se ha dicho. Digo también *en cuanto indivisa*, porque ni sola la razón de ente, ni sola la negación hace la unidad, sino la razón de ente indivisa, como se mostró antes. Finalmente, digo *adecuada y por sí misma*, porque la unidad en cada cosa o concepto objetivo real debe ser considerada según su propio concepto, y no según uno superior o inferior o extraño, pues todas estas cosas o son inadecuadas o son accidentales de algún modo; en cambio, la unidad de cada cual es algo adecuado a ella y le conviene esencialmente. De lo cual se deduce que el hombre se llama uno esencialmente porque según su razón propia adecuada no está dividido en la razón esencial, aunque en los individuos se divida entitativamente; y no se llamaría absolutamente uno el hombre de aquel modo por estar indiviso en la razón de animal, ya que dicha indivisión no bastaría para la citada unidad, por no convenirle al hombre adecuada e inmediatamente por sí, sino por una razón superior.

Con esto, pues, queda suficientemente explicado el concepto de unidad tomado en general. Pero, para poder explicarlo de una forma más explícita y radical, es preciso que digamos algo en particular de la unidad individual, formal y universal, que son las unidades propias de la metafísica.

breviter dicitur unitatem transcendentalem, de qua nunc agimus, non esse limitandam ad unitatem singularem vel universalem, materialem et formalem, sed comprehendere omnem unitatem, quae in aliquo ente reali seu in ratione formali entis realis inveniri potest. Erit ergo unitas transcendentalis quaecumque ratio entis realis per se, quatenus indivisa est adaequate et secundum se. Dico *entis per se* eo modo quo supra explicatum est a nobis esse obiectum metaphysicae; nam, si latius sumatur, nullam habet unitatem, etiam formalem, ut dictum est. Dico etiam *ut indivisa*, quia nec sola entis ratio nec sola negatio facit unitatem, sed ratio entis indivisa, ut supra ostensum est. Denique dico *adaequate et secundum se*, quia unitas in unaquaque re seu conceptu obiectivo reali secundum propriam eius rationem attendi debet, et non secundum aliquam superiorem, inferiorem, aut extraneam; nam haec aut sunt inadaequata, aut quodammodo per accidens; unitas vero uniuscuiusque est illi adaequata et per se illi convenit. Unde homo dicitur unus essentialiter, quia secundum propriam adaequatam rationem suam non est divisus in essentiali ratione, quamvis in individuis entitative dividatur; non dicetur autem homo simpliciter unus illo modo, eo quod sit indivisus in ratione animalis; ea enim indivisio non sufficeret ad praedictam unitatem, eo quod non conveniat homini adaequate et per se primo, sed ratione superioris. Ex his ergo satis explicata est ratio unitatis in communi sumpta. Ut tamen distinctius et radicitus explicetur, oportet ut de unitate individuali, formali et universali, quae sunt propriae unitates metaphysicae, in particulari dicamus.

DISPUTACION V

LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO

RESUMEN

Como se nos dice en las breves líneas introductorias, esta disputación tiene tres partes:

I. Individualidad de todas las cosas existentes. Concepto de individualidad (Sec. 1 y 2).
II. Principio de individuación de las sustancias (Sec. 3-6).
III. Principio de individuación de los accidentes (Sec. 7-9).

SECCIÓN I

Se plantea el problema a propósito de la naturaleza divina y otros casos en que parecen darse seres existentes no individuales (1); mas, aquilatando el concepto de individuo frente al universal (2), y con ejemplos adecuados (3), se llega a la solución de la singularidad e individualidad de todo lo existente (4), probada (4-5) y defendida contra las objeciones (6-8).

SECCIÓN II

Ganamos el concepto de individuación viendo qué añade sobre la naturaleza común (1). La primera sentencia es que añade un modo real distinto; sus pruebas ocupan los números 3-4. La segunda es que no añade nada en absoluto (5). La tercera es que no añade nada en las cosas inmateriales, pero sí en las materiales (6). Planteado el problema con toda precisión (7), determina que el individuo añade algo real (8), aunque no distinto realmente de la naturaleza específica (9-17). En los números siguientes (18-30), principalmente a propósito de algunas objeciones, se va aristando el concepto, haciéndolo aplicable también a los ángeles. Cierran la sección las soluciones de los argumentos en contra (31-40).

SECCIÓN III

Dejada aparte la sustancia divina (1), entramos en la determinación del principio individual de las sustancias (2). La primera sentencia es la que pone tal principio en la materia "signada" (3-4). Sopesados sus argumentos (5-7) y propuestas las objeciones (8), rechaza el primer modo de explicar la materia signada: materia modificada por la cantidad (9-17). Rechaza asimismo el segundo, en que la cantidad es término de la relación de la materia (18-27). Refu-

ta, por fin, el tercero, que distingue entre principio constitutivo y principio de multiplicabilidad (28-33), declarándose contra esta sentencia en la solución de la cuestión (34).

SECCIÓN IV

En pocos números expone Suárez la opinión de quienes defienden la forma sustancial como principio de individuación con los argumentos en pro (1-2), razones en contra y su discusión (3-6), para concluir admitiendo la doctrina como probable en cierto sentido (7).

SECCIÓN V

Enumerados algunos defensores de la existencia como principio de individuación (1), y dejando a un lado los que identifican la existencia con la actualidad de la entidad, discute la opinión de quienes opinan que las cosas se individúan por una existencia realmente distinta (2-5). Hace lo mismo con quienes ponen tal principio en la subsistencia (6-9), para concluir negando la subsistencia y existencia como principio de individuación (10).

SECCIÓN VI

Es la central. Parece que por exclusión concluímos que cada cosa se individúa por su entidad (1). Así lo defiende Suárez. Lo irá aplicando a la materia prima (2-4); a la forma sustancial (5-13); a los modos sustanciales (14); al compuesto sustancial (15-17); a las sustancias espirituales (18).

SECCIÓN VII

El problema de la individuación de los accidentes (1). Según unos se individúan por el sujeto (2); según otros, por sí mismos (3), solución por la que se declara Suárez (4-5).

SECCIÓN VIII

La existencia simultánea en el mismo sujeto de dos accidentes sólo numéricamente distintos (1). Hasta cinco opiniones va discutiendo (2-14), para dar una detallada solución en los números 15-19, sacando las conclusiones pertinentes por lo que a la individuación se refiere (20-24).

SECCIÓN IX

Existencia sucesiva en el mismo sujeto de varios accidentes sólo numéricamente distintos, problema y opiniones (1-2); solución afirmativa con respuesta a las objeciones (3-10).

DISPUTACION V

LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO

En esta disputación vamos a investigar tres cosas: primera, si esta unidad conviene a todas las cosas existentes; segunda, qué es en ellas esta unidad; y, finalmente, qué principio o raíz tiene en cada una de ellas. Y como esto último no puede explicarse del mismo modo en todas las cosas, lo estudiaremos separadamente acerca de las sustancias materiales, espirituales y accidentes.

SECCION PRIMERA

SI TODAS LAS COSAS QUE EXISTEN O PUEDEN EXISTIR SON SINGULARES E INDIVIDUALES

1. El motivo de plantear la duda puede ser, primeramente, que la naturaleza divina es realmente existente, y, sin embargo, no es singular e individual, ya que, como enseña la fe, es comunicable a muchos. En segundo lugar, cada ángel es algo realmente existente, y a pesar de todo, no tiene esta unidad numérica e individual, sino la esencial precisiva, tal como entendemos nosotros que se da en el hombre como tal; luego... Se prueba la menor porque esta unidad individual se entiende que añade algo más sobre la formal o esencial, por virtud de lo cual puede la razón esencial contraerse y consiguientemente dividirse entre varios individuos; ahora bien: en el ángel no hay tal adición, sino que toda la esencia está como precisa y abstracta, razón por la cual no puede multiplicarse numéricamente; así sucedería que si el hombre existiera tal y como se

DISPUTATIO V

DE UNITATE INDIVIDUALI EIUSQUE PRINCIPIO

Tria in hac disputatione inquiremus: primum, an haec unitas omnibus rebus existentibus conveniat; deinde quid in eis sit; ac denique quod principium seu radicem in singulis habeat. Et quoniam hoc ultimum non potest in rebus omnibus eadem ratione explicari, sigillatim inquiretur de substantiis materialibus, spiritualibus et accidentibus.

SECTIO PRIMA

UTRUM OMNES RES QUAE EXISTUNT VEL EXISTERE POSSUNT SINGULARES SINT ET INDIVIDUAE

1. Ratio dubitandi esse potest primo, quia natura divina est realiter existens, et tamen non est singularis et individua, cum secundum fidem sit communicabilis multis. Secundum, unusquisque angelus est res existens, et tamen non habet hanc unitatem numericam et individualem, sed essentialem praecise, qualis intelligitur esse a nobis in homine ut sic; ergo. Probatur minor, quia unitas haec individualis intelligitur aliquid addere supra formalem seu essentialem, ratione cuius contrahi et consequenter dividi potest ratio essentialis in plura individua; sed in angelo non est haec additio, sed in eo est tota essentia quasi praecisa et abstracta, propter quam rationem non potest secundum numerum multiplicari; sicut, si homo prout abstracte concipitur sic existe-

le concibe en abstracto, no podría tampoco multiplicarse. En tercer lugar, el hombre en la realidad misma existe en Pedro y Pablo, y en cuanto tal no es algo individual y singular; luego, no todo cuanto existe en la realidad tiene tal unidad. Sin embargo, en contra de eso está lo que insistentemente enseña Aristóteles contra Platón, que cuanto hay en la realidad es individual y singular.

2. Hay que suponer que el ente individual o singular se opone al ente común o universal, no sólo relativamente, en cuanto que según la comparación de la mente o la consideración dialéctica el individuo está sometido a la especie, puesto que eso ni conviene a toda naturaleza individual, como es claro en la naturaleza divina, ni se refiere tampoco a lo que ahora tratamos; se opone, por consiguiente, de modo cuasi privativo, casi del mismo modo como se opone la unidad a la multitud. En efecto, se dice común o universal aquello que según una razón única se comunica a muchos, o se encuentra en muchos; y, en cambio, se llama numéricamente uno, o singular e individual aquello que de tal forma es un ente que según aquella razón de ente por la que se dice uno, no es comunicable a muchos como inferiores y subordinados a él, o que en aquella misma razón son múltiples, pues estas dos cosas últimas vienen a decir lo mismo, y fueron significadas por Aristóteles en el libro III de la *Metafísica*, c. 3, text. 14, al decir: *Llamamos singular a lo que es uno en número, y universal a lo que está en éstos.*

Todas estas cosas se pueden explicar con un ejemplo: la humanidad, como tal, en su concepto objetivo, no dice algo singular e individual, porque aquel concepto es de suyo común a muchas humanidades, que realmente son muchas, y en ellas la misma razón de humanidad se multiplica. De lo cual resulta que según la consideración de la mente, la razón de humanidad es superior y común a muchos en cuanto inferiores; pero, en cambio, tal humanidad, por ejemplo la de Cristo, es individual y singular, ya que toda aquella razón o concepto objetivo de tal humanidad no puede ser común a muchos que bajo aquella razón sean multitud, es decir, a muchas humanidades; en cambio, que esta humanidad sea comunicable, por ejemplo, al Verbo Divino o también a varios supuestos, no está en contra de su unidad singular e individual, ya que no se

ret, non posset multiplicari. Tertio, homo in re ipsa existit in Petro et in Paulo, et ut sic non est quid individuum et singulare; ergo non quidquid existit in rerum natura habet hanc unitatem. In contrarium est quod Aristoteles saepissime contra Platonem docet, quidquid est in rebus esse individuum et singulare.

2. Supponendum est ens individuum seu singulare opponi enti communi seu universali, non solum relative, quatenus secundum mentis comparationem seu dialecticam considerationem individuum speciei subiicitur; hoc enim neque omni naturae individuae convenit, ut patet in divina, neque ad praesentem considerationem spectat; opponitur ergo quasi privative, fere ad eum modum quo unitas multitudini opponitur. Commune enim seu universale dicitur quod secundum unam aliquam rationem multis communicatur seu in multis reperitur; unum autem numero seu singulare ac individuum dicitur quod ita est unum ens, ut secundum eam entis rationem, qua unum dicitur, non sit communicabile multis, ut inferioribus et sibi subiectis, aut quae in illa ratione multa sint; haec enim in idem incidunt, et significata sunt ab Aristotele, lib. III, Metaph., c. 3, text. 14, dicente: *Singulare exponimus quod numero est unum, universale autem quod in his.* Et explicantur exemplo; nam humanitas, ut sic, in suo conceptu obiectivo non dicit aliquid singulare et individuum, quia ille conceptus de se communis est multis humanitatibus, quae realiter multae sunt et in illis ratio ipsa humanitatis multiplicatur. Unde fit ut secundum rationem ratio humanitatis sit superior et communis multis ut inferioribus; at vero haec humanitas, verbi gratia, Christi, individua et singularis est, quia tota illa ratio seu conceptus obiectivus huius humanitatis non potest esse communis multis, quae sub illa ratione multa sint, id est, multis humanitatibus; quod autem haec humanitas sit communicabilis Verbo divino, verbi gratia, aut etiam pluribus suppositis, non est contra singularem et individuam unitatem eius, quia non communicatur illis ut

comunica a ellos como el superior a los inferiores, sino como la forma al supuesto, o a los supuestos, en los que no se multiplica ni divide según su propia razón. Por consiguiente, esta unidad singular e individual se cumple por la negación de comunicabilidad o de división.

3. Esto se confirma y explica más de este modo: porque igual que la razón de unidad en común se lleva a término por la negación de división, tal como ha sido explicado siguiendo a Aristóteles, de la misma manera la razón de tal unidad, a saber, singular e individual, se ha de cumplir también por una negación, ya porque no hay mayor razón en un caso que en otro, ya también porque las razones de más y menos común deben guardar proporción, así que, igual que la diferencia contrae al género esencialmente y en el mismo orden, así, en general, se comporta la determinación respecto de lo determinable, que se subordinan esencialmente, como ocurre en el caso presente. Y no puede pensarse ninguna otra negación de división o de divisibilidad que complete a la razón de entidad individual y singular, sino sólo aquélla que explicamos ya, a saber, que sea tal la entidad que toda su razón no sea comunicable a muchas entidades semejantes o, lo que es igual, que no sea divisible en varias entidades tales como es ella misma. Por esta razón, pues, el hombre, en cuanto tal, no es una entidad singular, porque es divisible en varios que poseen entera la razón de hombre; y, por el contrario, esta cantidad de dos pies es individual, porque aunque sea divisible, no se divide en varias cosas, de las que cada una sea tal como era el todo dividido; y así ésta es una división del todo en partes, y no del común en particulares.

Se podrá decir que esta razón de individuo es común a la multitud y al ente *per accidens*, porque también un montón de piedras es tal que no puede comunicarse a muchos, ni dividirse en varios tales como es él mismo; y cualquier número tomado en particular tiene lo mismo; más aún, cualquier especie o género, por ejemplo, el hombre o un animal, no son divisibles en varios que sean tales como es lo mismo dividido.

A esto hay que responder concediendo que todas aquellas cosas que participan de dicha negación, son con relación a ella individuos y singulares, como

superior inferioribus, sed ut forma supposito vel suppositis, in quibus secundum propriam rationem non multiplicatur nec dividitur. Per hanc ergo negationem communicabilitatis seu divisionis haec unitas singularis et individua completur.

3. Quod amplius ita confirmatur et explicatur; nam sicut ratio unius in communi per negationem divisionis completur, ut cum Aristotele explicatum est, ita ratio talis unius, scilicet, singularis et individui, negatione etiam complenda est, tum quia non est maior ratio in uno quam in alio, tum etiam quia rationes magis et minus communis debent servare proportionem, ita quod, sicut differentia per se et in eodem ordine contrahit genus, ita in universum determinatio se habet ad determinabile, ut per se subordinentur, sicut in praesenti fit. Nulla autem alia negatio divisionis seu divisibilitatis excogitari potest, quae compleat rationem entitatis individuae et singularis, nisi ea quae a nobis explicata est, scilicet, quod entitas talis sit, ut tota ratio eius non sit communicabilis multis similibus entitatibus, seu (quod idem est) ut non sit divisibilis in plures entitates tales qualis ipsa est. Hac enim ratione homo ut sic non est singularis entitas, quia est divisibilis in plures, in quibus tota ratio hominis reperitur; e contrario vero haec quantitas bipedalis individua est, quia, licet sit divisibilis, non tamen in plura, quorum singula talia sint quale erat totum divisum, et ita illa est divisio totius in partes, non communis in particularia. Dices: haec ratio individui communis est multitudini et enti per accidens, quia etiam acervus lapidum talis est ut non sit communicabilis multis nec divisibilis in plures tales qualis ipse est, et numerus quilibet in particulari sumptus idem habet; immo et species aliqua vel genus, verbi gratia, homo vel animal non sunt divisibilia in plura quae sint talia quale est ipsum divisum. Respondetur concedendo omnia illa quae illam negationem participant, quantum ad id esse individua et singularia, ut hic acervus lapi-

este montón de piedras, en este aspecto es algo singular e individual, e igualmente este grupo de dos o este grupo de tres es un cierto individuo de tal número en su especie; y este género o esta especie, en su razón de género o especie es un individuo; sin embargo, esto último sólo conceptualmente participa de tal unidad, y los otros sólo en la razón de ente *per accidens* o de número o multitud. Por lo cual, para que la citada negación o indivisión se acomode al ente y unidad *per se* —de que tratamos—, se ha de tomar en cuanto añadida a la entidad sustancial, pues la razón de unidad, como dijimos arriba, no consiste en la sola indivisión, sino en la entidad indivisa. Por consiguiente, la razón de unidad *per se* individual y singular consistirá en la entidad que por su naturaleza es *per se una* e indivisa en el sentido dicho o incomunicable.

Podrá decirse que, por lo menos, esta agua no será singular, porque es divisible en muchos en quienes se halla toda la razón de agua. Se responde a esto que no es divisible en varios que sean esta agua que se divide, sino que sean únicamente agua, y, por ello, esta agua es singular y el agua, en cambio, común.

Resolución de la cuestión

4. Explicada, por tanto, así la razón de individuo o de ente singular, hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales. Digo *inmediatamente* para excluir las razones comunes de entes que, como tales, no pueden existir inmediatamente, ni tener actual entidad más que en las entidades singulares e individuales, desaparecidas las cuales, es imposible que permanezca nada real, como tratando de las primeras sustancias dijo Aristóteles en los *Predicamentos*, c. de la *Sustancia*. Y la aserción así explicada es evidente por sí misma, y la prueba Aristóteles en contra de Platón en el libro I de la *Metafísica*, c. 6, y en el libro VII, textos 26 y 27, y con frecuencia en otros muchos sitios. Aunque hay muchos que piensan que Aristóteles no interpretó rectamente la opinión de Platón sobre las ideas, porque o bien las puso en la mente divina, o, desde luego, separadas de los individuos, no realmente, sino por una razón formal; pero esto nos interesa poco y además trataremos de ello en la disputación siguiente.

dum in ea ratione singulare est et individuum, et similiter hic binarius vel ternarius est quoddam individuum talis speciei numeri, et hoc genus vel haec species sub ratione generis vel speciei est unum individuum; tamen haec tantum secundum rationem, illa vero solum in ratione entis per accidens vel numeri seu multitudinis eam unitatem participant. Quocirca, ut praedicta negatio seu indivisio ad ens et unum per se (de quibus agimus) accommodetur, sumenda est ut adiuncta entitati per se; nam ratio unitatis, ut supra diximus, non consistit in sola indivisione, sed in entitate indivisa. Ratio ergo unitatis per se individuae et singularis consistet in entitate sua natura per se una et praedicto modo indivisa seu incommunicabili. Dices: saltem haec aqua non erit singularis, quia est divisibilis in plura in quibus tota ratio aquae reperitur. Respondetur non esse divisibilem in plura quae sint haec aqua quae dividitur, sed quae sint aqua; et ideo haec aqua singularis est, aqua vero communis.

Quaestionis resolutio

4. Sic ergo explicata ratione individui seu singularis entis dicendum est res omnes, quae sunt actualia entia seu quae existunt vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas. Dico *immediate*, ut excludam communes rationes entium, quae ut sic non possunt immediate existere, neque habere actualem entitatem, nisi in entitatibus singularibus et individuis, quibus sublatis impossibile est aliquid reale manere, sicut de primis substantiis dixit Aristoteles in Praedicamentis, c. de Substantia. Et ita explicata assertio est per se evidens, quam contra Platonem probat Aristoteles, I lib. Metaph., c. 6, et lib. VII, text. 26 et 27, et saepe alias. Quamquam multi existimant Aristotelem sinistre fuisse interpretatum Platonis sententiam de ideis, quod vel illas posuerit in mente divina, vel certe non reipsa, sed ratione tantum formali ab individuis separatas; sed hoc parum nostra interest, et illud iterum attingemus disputatione sequenti. Nunc proba-

Ahora se prueba el aserto porque cuanto existe tiene una cierta y determinada entidad; pero toda entidad tal lleva necesariamente unida una negación; luego también, por tanto, la singularidad y la unidad individual. La menor es clara porque toda entidad, por lo mismo que es una entidad determinada, no puede ser dividida de sí misma; luego tampoco puede dividirse en varias que sean tales como es ella misma, pues, de lo contrario, toda aquella entidad estaría en cada una de ellas y, por consiguiente, en cuanto está en una, se dividiría de sí misma en cuanto que está en la otra, cosa que encierra una contradicción manifiesta. Por consiguiente, toda entidad, por lo mismo que es una entidad en la naturaleza, es necesariamente una del modo dicho, y por lo mismo, singular e individual.

5. Esta razón concluye que ni siquiera por la potencia absoluta puede entenderse que una entidad real, tal y como existe en la realidad, no sea singular e individual, pues importa contradicción ser una entidad y ser divisible en varias entidades que sean tales como es ella misma. De lo contrario, podría ser, al mismo tiempo, una y varias entitativamente o según la misma real entidad, cosa que es contradictoria. Y esta razón convence también de que los universales no pueden estar separados de los singulares, porque si el hombre universal existiese fuera de Pedro y Pablo, etc., o bien estaría también en Pedro y Pablo o permanecería enteramente separado fuera de ellos; si se dijese esto último, ya el hombre como tal sería algo singular, contradistinto a Pedro y Pablo; por tanto, falsamente era llamado universal. Y además, resulta de aquí que ni Pedro ni Pablo son hombres, porque para que convenga a alguien un predicado esencial, es menester que no esté separado de aquél. Porque, ¿cómo puede predicarse verdaderamente de él si no está en él? O ¿cómo puede entenderse que constituya esencialmente a aquel en quien no está? Pero si está en Pedro y Pablo, o bien es enteramente lo mismo real y entitativamente en los dos, y así Pedro y Pablo no serán dos hombres, sino uno; o es distinto según la realidad y la entidad en ambos, y así aquel hombre universal y separado sería o bien un tercero distinto de Pedro y Pablo, y entonces se diría falsamente que está en ellos y que es universal, porque no sería más que un cierto singular distinto de los otros, o cierta-

tur assertum, quia quidquid existit habet certam et determinatam entitatem; sed omnis talis entitas necessario habet adiunctam negationem; ergo et singularitatem individuamque unitatem. Minor patet, quia omnis entitas, hoc ipso quod determinata entitas est, non potest dividi a seipsa; ergo nec potest dividi in plures quae tales sint, qualis ipsa est, alioqui tota illa entitas esset in singulis, et consequenter, ut est in una, divideretur a seipsa prout est in alia, quod manifestam involvit repugnantiam. Omnis ergo entitas, hoc ipso quod est una entitas in rerum natura, necessario est una praedicto modo, atque ideo singularis et individua.

5. Quae ratio concludit etiam de potentia absoluta intelligi non posse ut realis entitas, prout in re ipsa existit, singularis et individua non sit, quia implicat contradictionem esse entitatem et esse divisibilem in plures entitates, quae sint tales qualis ipsa est. Alioqui esse posset simul una et plures entitative seu secundum eamdem realem entitatem, quod involvit contradictionem. Et haec ratio etiam convincit universalia non posse esse a singularibus separata, quia si homo universalis existeret extra Petrum et Paulum, etc., vel ille esset etiam in Petro et Paulo vel omnino maneret separatus extra illos; si dicatur hoc posterius, iam homo ut sic esset quaedam res singularis condivisa a Petro et Paulo; falso ergo dicebatur universalis. Et praeterea sequitur nec Petrum nec Paulum esse homines, quia, ut praedicatum essentiale alicui conveniat, necesse est ut non sit separatum ab illo. Quomodo enim de illo vere dici poterit, si non sit in illo? Aut quomodo intelligi potest essentialiter constituere eum in quo non est? Si vero est in Petro et Paulo, vel est idem omnino realiter et entitative in utroque, et ita Petrus et Paulus non erunt duo homines, sed unus; vel est distinctus secundum rem et entitatem in utroque eorum, et sic ille homo universalis et separatus aut esset quidam tertius condistinctus a Petro et Paulo, et sic falso diceretur esse in illis et esse universalis, quia non esset nisi quidam singularis di-

mente, si estuviese el mismo en uno y otro, sería preciso no sólo que fuese distinto de sí mismo, sino también uno y varios realmente, según la misma esencia, en cuanto existente en la realidad, cosas que son claramente contradictorias.

Por este motivo, consiguientemente, es preciso que toda cosa, en cuanto existente en la realidad, sea singular e individual.

Respuesta a las dificultades

6. Respecto de lo primero, no faltan teólogos que digan que la esencia divina ni es singular ni universal. Ahora bien: esto es falso, pues esas dos cosas incluyen una inmediata contradicción; por tanto, es imposible que alguna de ellas no convenga a cualquier ente. Además, la naturaleza divina es de tal modo una en sí que no puede multiplicarse ni dividirse en varias semejantes; es, por tanto, una naturaleza individual y singular, por razón de la cual de tal modo es Dios uno numéricamente, que no puede de ninguna forma multiplicarse. Tiene, por consiguiente, la naturaleza divina unidad individual y singular a la que no repugna que aquella naturaleza sea comunicable a las tres Personas, ya que se comunica a ellas no como el universal al particular, ni como el superior al inferior, sino como la forma o naturaleza a los supuestos, en los que ella no se encuentra dividida ni de ellos ni de sí misma, ya que está toda en cada uno y toda en todos al mismo tiempo, enteramente indistinta de ellos; pero de esto me ocuparé en otra ocasión.

7. Respecto a lo segundo, algunos tomistas (como dije ya hablando de la III de Santo Tomás, q. 4, a. 4) piensan que las naturalezas espirituales existen separadas como en la sola esencia y perfección específica, sin la propia contracción individual. Pero, acerca de este parecer y el sentido que puede tener para que no parezca que dice algo absurdo e ininteligible, hablaremos con más comodidad en la sección siguiente, número 21; pues por lo que toca al presente, no puede negarse que toda naturaleza angélica, tal como existe en la naturaleza, es singular e individual, ya que si la naturaleza divina misma, que es inmaterial

stinctus ab aliis, aut certe si idemmet esset in uno et in altero oporteret esse et distinctus a seipso et unus et plures realiter secundum essentiam eamdem prout in re existentem, quae sunt aperte repugnantia. Hac ergo ratione, necesse est ut omnis res prout a parte rei existit singularis et individua sit.

Argumentorum responsa

6. Ad primum, non desunt theologi[1] qui dicant divinam essentiam nec singularem nec universalem esse. Sed hoc falsum est, nam illa duo includunt contradictionem immediatam; unde impossibile est quin alterum eorum conveniat cuilibet enti. Praeterea divina natura est ita in se una ut multiplicari non possit aut in plures similes dividi; est ergo una individua et singularis natura, ratione cuius ita Deus est unus numero ut multiplicari nullo modo possit. Habet ergo divina natura unitatem individuam et singularem, cui non repugnat quod illa natura communicabilis sit tribus personis, quia communicatur eis non ut universale particulari, neque ut superius inferiori, sed ut forma seu natura suppositis, in quibus ipsa neque ab ipsis neque a se ipsa dividitur, quia tota est in singulis et in omnibus simul, omnino indistincta ab illis; sed de hoc alias.

7. Ad secundum nonnulli thomistae (ut attigi super III partem D. Thomae, q. 4, a. 4) sentiunt spirituales naturas existere abstractas in sola veluti specifica essentia et perfectione, absque propria individuali contractione. Sed de hac sententia, et de sensu quem habere potest ne dicat rem omnino absurdam et inintelligibilem, dicemus commodius sectione sequenti, n. 21; nam quod ad praesens spectat, negari non potest quin omnis natura angelica, prout in rerum natura existit, singularis et individua sit. Nam si ipsa divina

[1] Vide Durandum et alios, In I, dist. 35.

en sumo grado, es singular e individual, mucho más lo será cualquier naturaleza angélica, ya que es incomunicable no sólo a muchas naturalezas, sino también a muchos supuestos, al menos por su propia naturaleza. Además, la razón de la conclusión vale igualmente acerca de cualquier naturaleza o entidad espiritual, ya que es imposible que a tal entidad no le vaya unida la negación de comunicabilidad, o de división de tal entidad en varias semejantes a sí, porque no puede ella misma quedar dividida de sí y ser una y varias. Finalmente, nada tiene que ver con esto que la sustancia y naturaleza espiritual pueda multiplicarse numéricamente dentro de la misma especie o no. Pues, si puede, es preciso que cualquier individuo de aquella especie tenga unidad individual y singular, y, por lo demás, tampoco podría existir la especie misma más que en algún individuo, como se dijo tratando de los otros universales. Pero si dicha multiplicación de individuos repugna a tal naturaleza, por ello mismo tal naturaleza, existente en la realidad, es más singular e individual, por ser más incomunicable, es decir, porque lo es de un modo como esencial, a la manera de la naturaleza divina. Por tanto, para la razón de la unidad individual de que ahora tratamos, basta la adición de la mencionada negación. En la sección siguiente se dirá si para esta negación se requiere además una adición positiva sobre la naturaleza específica.

8. A lo tercero hay que responder que el hombre, tal como existe en la naturaleza, es singular, porque no es algo distinto de Pedro y Pablo; en la sección siguiente y en la disputación también siguiente se dirá si en ellos mismos se distingue de éstos realmente o no.

SECCION II

SI EN TODAS LAS NATURALEZAS LA REALIDAD INDIVIDUAL Y SINGULAR EN CUANTO TAL AÑADE ALGO A LA NATURALEZA COMÚN O ESPECÍFICA

1. Hemos mostrado que en las cosas existe una unidad individual y singular; ahora comenzamos a explicar qué es, lo cual no puede llevarse a cabo mejor que declarando qué es lo que añade a la naturaleza universal, o sea, a la que nosotros concebimos en abstracto y universalmente.

natura, quae summe immaterialis est, singularis est et individua, multo magis erit quaelibet natura angelica; est enim incommunicabilis non solum multis naturis, sed etiam multis suppositis, saltem ex natura sua. Deinde ratio conclusionis aeque procedit de qualibet natura vel entitate spirituali, quia impossibile est quin tali entitati sit adiuncta negatio communicabilitatis seu divisionis talis entitatis in plures sibi similes, quia non potest ipsamet a seipsa dividi et esse una et plures. Denique ad hoc nihil refert quod spiritualis substantia et natura possit intra eamdem speciem secundum numerum multiplicari, necne. Nam si potest, necesse est ut quodlibet individuum illius speciei habeat individuam et singularem unitatem, neque ipsa species existere poterit nisi in aliquo individuo, sicut de aliis universalibus dictum est. Si vero ea multiplicatio individuorum repugnat tali naturae, hoc ipso talis natura in re existens magis est singularis et individua, quia est magis incommunicabilis, scilicet, quasi essentialiter, ad modum divinae naturae. Igitur ad rationem individuae unitatis, de qua nunc agimus, sufficit additio praedictae negationis. An vero ad hanc negationem requiratur additio aliqua positiva supra specificam naturam, dicetur sectione sequenti.

8. Ad tertium respondetur hominem prout existit in rerum natura singularem esse, quia non est aliud a Petro et Paulo; an vero in eis habeat aliquam distinctionem ex natura rei ab eisdem, sequenti sectione et disputatione etiam sequenti dicetur.

SECTIO II

UTRUM IN OMNIBUS NATURIS RES INDIVIDUA ET SINGULARIS, UT TALIS EST, ADDAT ALIQUID SUPRA COMMUNEM SEU SPECIFICAM NATURAM

1. Ostendimus esse in rebus unitatem individuam et singularem; nunc declarare incipimus quid illa sit, quod non potest melius aliter fieri quam declarando quid addat supra communem naturam seu quae a nobis abstracte et universe concipitur.

Exposición de varias opiniones

2. La primera opinión afirma en general que por lo menos en las cosas creadas el individuo añade a la naturaleza universal un modo real, distinto *ex natura* de la misma naturaleza y que con ella compone al individuo mismo. Esta parece que es la opinión de Escoto en *In II*, dist. 3, q. 1, en *Quodl.*, q. 2, y en el libro VII *Metaph.*, q. 16; en el mismo sitio Antonio Andrés, en la q. 17; esta opinión también parece que la defiende Fonseca en el libro V, q. 3, s. 2; q. 5, a lo largo de toda ella. En favor de ella se esfuerza vivamente Juan Bautista Monlerio en una obra especial acerca de los universales, c. 6.

El fundamento de esta opinión puede ser tal vez lo que según Aristóteles movió a Platón a poner las ideas universales separadas de los singulares, a saber, que las ciencias y demostraciones versan sobre los universales y no sobre los singulares. Asimismo, porque las definiciones esenciales y propias se dan acerca de los universales y no de los singulares. También porque las propiedades que por sí mismas radican en las cosas convienen a éstas mediante las naturalezas universales de tal modo que es verdad decir que Pedro es risible porque el hombre es risible; como, por el contrario, los predicados contingentes convienen a las naturalezas comunes por razón de los individuos, pues el hombre corre porque Pedro corre; luego todas estas cosas indican una distinción real entre el individuo y la naturaleza común; pero tal distinción no puede existir más que en cuanto que el individuo añade algo a la naturaleza común, porque incluye a toda ésta; luego no puede distinguirse de ella más que añadiéndole algo.

3. En segundo lugar, puedo argumentar que el hombre, por ejemplo, no es esencialmente algo individuo; luego, cuando se hace individuo es porque se le ha añadido algo fuera de la esencia de hombre; por consiguiente, es preciso que aquello sea por su propia naturaleza algo distinto del hombre en cuanto tal. El antecedente es claro, porque si el hombre esencialmente fuese este individuo, no podría multiplicarse en varios; más aún: ni podría tampoco concebirse sin alguna individuación y singularidad, pues no puede concebirse una cosa sin aquello que es de su esencia, y el hombre, en cambio, puede concebirse distin-

Referuntur variae sententiae

2. Prima sententia generaliter affirmat saltem in rebus creatis individuum addere communi naturae modum aliquem realem ex natura rei distinctum ab ipsa natura et componentem cum illa individuum ipsum. Haec videtur esse opinio Scoti, In II, dist. 3, q. 1, et in Quodl., q. 2, et VII Metaph., q. 16; et ibidem Anton. Andr., q. 17; quam sententiam videtur defendere Fonseca, lib. V, q. 3, sect. 2, q. 5, per totam. Et pro ea pugnat acerrime Ioann. Baptista Monlerius, in speciali operè de universalibus, c. 6. Fundamentum huius sententiae esse potest illud fere quod (teste Aristotele) Platonem movit ad ponendas ideas universalium a singularibus abstractas, scilicet, quia scientiae et demonstrationes sunt de universalibus et non de singularibus. Item, quia definitiones essentiales et propriae dantur de universalibus et non de singularibus. Item, quia proprietates, quae per se insunt rebus, conveniunt illis, mediis universalibus naturis, ita ut verum sit dicere Petrum esse risibilem, quia homo est risibilis; sicut e contrario praedicata contingentia conveniunt communibus naturis ratione individuorum; homo enim currit, quia Petrus currit; ergo haec omnia indicant distinctionem aliquam ex natura rei inter individuum et naturam communem; sed haec distinctio esse non potest nisi quatenus individuum aliquid addit supra naturam communem, quia includit totam illam; ergo non potest distingui ab illa nisi ut aliquid addens illi.

3. Secundo argumentor quia homo, verbi gratia non est essentialiter individuum quid; ergo cum fit individuum, aliquid ei additur extra essentiam hominis; ergo necesse est ut illud sit ex natura rei distinctum ab homine ut sic. Antecedens patet, quia si homo essentialiter esset hoc individuum, non posset in plura multiplicari; immo nec posset concipi absque aliqua individuatione et singularitate, quia non potest res concipi absque eo quod est de essentia eius; potest autem concipi homo distincte,

tamente y hasta definirse esencialmente sin individuación alguna. Como ocurre, por ejemplo, en Dios, que porque es esencialmente este individuo singular, no puede multiplicarse ni concebirse verdadera y propiamente, si no se concibe bajo esta razón individual y singular. La primera consecuencia parece clara por sí misma, porque el ser individuo es algo en la realidad, y esto no es esencial a la naturaleza universal; más todavía: ni al mismo individuo —como se dice comúnmente—, porque todos los individuos son de la misma esencia; luego, es preciso que añada algo a la esencia común. Y con esto se prueba fácilmente la segunda consecuencia, porque lo que pertenece a la esencia y lo que está fuera de la esencia parece que se distinguen realmente; más aún: se distinguen en grado máximo aquellas cosas de las que una no pertenece a la esencia de la otra; ahora bien: lo que el individuo añade a la especie está fuera de su esencia, como ya se mostró; luego...

4. En tercer lugar, no queda constituído formalmente por lo mismo Pedro como Pedro, que Pedro como hombre, sea porque aquello con que se constituye como hombre es común a Pedro y a los demás hombres, y, en cambio, lo que le constituye en el ser de Pedro es propio suyo; sea también porque, de lo contrario, no habría más razón para concebir con un concepto universal al hombre que a Pedro. Y aquí pueden añadirse todos los argumentos con que se suele probar que los universales se distinguen realmente de sus inferiores, de los cuales, unos han sido ya tratados antes, cuando nos ocupamos del concepto de ente y otros los tocaremos en la disputación siguiente.

5. La segunda opinión es diametralmente opuesta, y dice que el individuo no añade absolutamente nada a la naturaleza universal, que sea real y positivo y distinto de ella real o conceptualmente, sino que cada cosa o naturaleza directa e inmediatamente es por sí misma individual. De este modo piensan los nominalistas en *In I*, dist. 2, donde Occam lo trata en las qq. 4 y 6, y Gabriel en las qq. 6, 7 y 8; también puede atribuirse esta opinión a Enrique, *Quodl.* V, q. 8, donde juzga que el individuo sólo añade a la especie una negación; sobre esta sentencia diremos algo más en la sección siguiente, opinión tercera.

immo et definiri essentialiter absque aliqua individuatione. Sicut Deus, quia essentialiter est hoc singulare individuum, ideo nec multiplicari potest nec vere ac proprie concipi, nisi sub hac individua ac singulari ratione concipiatur. Prima vero consequentia videtur per se nota, quia esse individuum, aliquid est in rerum natura, et illud non est essentiale naturae communi, immo neque ipsi individuo (ut communiter dicitur), quia omnia individua sunt eiusdem essentiae; ergo oportet ut addat aliquid praeter communem essentiam. Et hinc probatur facile secunda consequentia, quia quod est de essentia et quod est extra essentiam videntur ex natura rei distingui; immo ea maxime ita distinguuntur, quorum unum non est de essentia alterius; sed id quod individuum addit speciei est extra essentiam eius, ut ostensum est; ergo.

4. Tertio, non eodem formaliter constituitur Petrus ut Petrus et ut homo, tum quia id quo constituitur homo commune est ipsi Petro et aliis hominibus; quo autem constituitur in esse Petri est proprium eius; tum etiam quia alias non posset magis concipi homo sub conceptu communi quam Petrus. Addique hic possunt omnia argumenta quibus probari solet universalia ex natura rei distingui ab inferioribus, quae partim supra attigimus agentes de conceptu entis, partim attingemus disputatione sequenti.

5. Secunda sententia extreme contraria est, individuum nihil omnino addere communi naturae quod positivum et reale sit, aut re aut ratione distinctum ab illa, sed unamquamque rem vel naturam per se esse individuam primo et immediate. Ita sentiunt nominales, In I, dist. 2, ubi Ocham, q. 4 et 6; et Gabriel, q. 6, 7 et 8; tribui etiam potest haec opinio Henrico, Quodl. V, q. 8, ubi sentit individuum solum addere speciei negationem, de qua sententia dicemus plura sectione sequenti, opinione 3.

El fundamento está en que no puede concebirse nada real que no sea singular, como se probó en la sección precedente; luego, es contradictorio que una cosa se haga singular por la adición de algo real a la naturaleza común. En segundo lugar, porque ninguna cosa puede hacerse una por la adición real de algo positivo, como se mostró arriba; luego tampoco podrá hacerse singular e individual. La consecuencia es clara, ya porque la singularidad es una unidad, ya también porque la verdadera y real unidad no es otra que la unidad singular e individual. En tercer lugar, porque aquello que se añade o es esencial o accidental; si es esencial, se sigue que la especie puede dividirse por diferencias esenciales, contra lo que afirma Porfirio en el c. de la especie; de lo cual se deduce, además, que los individuos difieren esencialmente, y que la especie no dice toda la esencia o quididad de los individuos, cosa que está en contra del parecer de Porfirio y todos los dialécticos. Finalmente, se sigue que los individuos pueden y deben definirse con una propia y adecuada definición esencial, en contra de lo que afirma Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, texto 53. En cambio, si lo que se añade es accidental, se deduce que el individuo es un ente *per accidens;* y se sigue también que el accidente no sobreviene a un sujeto ya individual, sino que lo constituye, cosa que es imposible, porque si uno de los dos se individualiza por el otro, más bien el que recibe la individuación es el accidente por el sujeto que al revés.

6. La tercera opinión puede valerse de la distinción entre las cosas espirituales y materiales, pues en las inmateriales la cosa singular no añade nada a la naturaleza común; en las cosas materiales, en cambio, añade algo. Esta distinción parece fundada en Aristóteles, libro VII de la *Metafísica,* c. 11, texto 4, donde dice que en las cosas inmateriales no se distingue "lo que algo es" de "aquello de quien es", y en las materiales, en cambio, se distingue; de las cuales palabras, por *lo que algo es* entiende la esencia o la definición esencial, que puede referirse o bien a lo mismo definido, o a los individuos en quienes existe tal definido y definición. En el primer sentido comparó estas cosas Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica,* c. 6, text. 20 y 21, y enseñó en general que en los entes *per se* lo que algo es es lo mismo que aquello de que es, o sea, la definición

Fundamentum est quia nihil potest intelligi reale quod singulare non sit, ut probatum est sectione praecedenti; ergo repugnat quod res fiat singularis per additionem alicuius realis supra naturam communem. Secundo, quia nulla res fieri potest una per realem additionem alicuius positivi, ut supra ostensum est, ergo neque singularis et individua. Patet consequentia, tum quia singularitas est quaedam unitas, tum etiam quia vera ac realis unitas nulla est praeter unitatem singularem et individuam. Tertio, quia vel id quod additur est essentiale, vel accidentale; si essentiale, sequitur speciem dividi posse per essentiales differentias, contra Porphyr., c. de Specie; unde ulterius sequitur individua essentialiter differre, et speciem non dicere totam essentiam seu quidditatem individuorum, quod est contra Porphyr. et omnes dialecticos. Denique sequitur individua posse et debere definiri propria et adaequata definitione essentiali, contra Aristot., VII Metaph., text. 53. Si vero id, quod additur, est accidentale, sequitur individuum esse ens per accidens; sequitur etiam accidens non advenire subiecto individuo sed constituere illud, quod impossibile est, quia si unum ex alio individuatur, potius accidens a subiecto, quam e converso, individuationem accipit.

6. Tertia sententia potest distinctione uti inter res spirituales et materiales; nam in immaterialibus res singularis nihil addit supra naturam communem; in materialibus vero aliquid. Quae distinctio videtur fundata in Aristotele, VII Metaph., c. 11, text. 4, ubi dicit in rebus immaterialibus non distingui quod quid est ab eo cuius est, in materialibus vero distingui, ubi per *quod quid est* intelligit essentiam seu definitionem essentialem, quae comparari potest et ad definitum ipsum et ad individua in quibus tale definitum et definitio existit. Priori modo ea contulit Aristotel., VII Metaphys., c. 6, text. 20 et 21, et generatim docuit in entibus per se quod quid est esse idem cum eo cuius est, seu definitionem cum definito, quia eamdem dicunt essentiam so-

y lo definido, ya que dicen la misma esencia y sólo difieren en el modo confuso o distinto con que se las concibe. Y esto es común tanto a las sustancias simples como a las compuestas y a los accidentes, si se definen en cuanto que son una unidad *per se.* En efecto, los entes *per accidens* o no pueden definirse con una definición, o si de algún modo pueden definirse como una unidad por razón de la forma accidental, tal definición es, en cierta manera, distinta del sujeto a quien se atribuye. En cambio, en el segundo sentido, que es el que hace al caso presente, compara estas cosas entre sí Aristóteles en el segundo lugar citado, y de esta forma, dice que en las cosas inmateriales es lo mismo lo que algo es, es decir, la esencia específica, que se explica por la definición, que aquello de que es, es decir, que el individuo o cosa singular, lo cual afirma que sucede de modo diferente en las cosas compuestas de materia y forma. Piensa, por consiguiente, que la cosa inmaterial es individual por sí misma, sin adición alguna, y que la material no, sino que ésta se hace individual por una adición; así exponen este pasaje Santo Tomás y otros.

Y en el libro III *De Anima,* texto 9, dice Aristóteles que en algunas cosas es diferente la cosa —suple individual— de su quididad específica, lo cual enuncia él con estas palabras: *Una cosa es la magnitud y otra el ser de la magnitud;* agrega, sin embargo, que no en todas las cosas se encuentra esta distinción, lo cual todos los expositores interpretan como dicho a causa de cosas inmateriales, en las que los individuos no son otra cosa que las mismas naturalezas específicas subsistentes. Así lo hacen Averroes, Filopón, y extensamente Santo Tomás. Por lo cual, parece que esta opinión la profesa también Santo Tomás en I, q. 3, a. 3, y en el tratado *De Ente et Essentia,* c. 5, en los cuales pasajes, y en III, q. 4, a. 4, piensa lo mismo Cayetano, y parece que era la opinión comúnmente admitida en la escuela de Santo Tomás, como se verá más claramente por lo que diremos en la sec. 4. En efecto, el fundamento de esta sentencia se ha de tomar de las cosas que allí se tratarán, a saber, que en las sustancias inmateriales, al no tener materia ni decir relación a ella, no puede concebirse cosa alguna en ellas que se añada a la esencia, y por eso son individuos por sí mismas; en

lumque differunt in confuso vel distincto modo quo concipiuntur. Quod commune est tam substantiis simplicibus quam compositis et accidentibus, si quatenus sunt per se unum definiantur. Nam entia per accidens, vel definiri non possunt una definitione, vel si aliquo modo definiantur per modum unius ratione formae accidentalis, illa definitio est aliquo modo distincta ab eo subiecto cui attribuitur. Posteriori autem modo, qui ad praesens spectat, comparantur ab Aristotele in altero loco citato, et hoc modo ait in rebus immaterialibus idem esse quod quid est, id est, essentiam specificam, quae definitione explicatur, cum eo cuius est, id est, cum individuo seu re singulari, quod secus esse ait in rebus compositis ex materia et forma. Sentit ergo rem immaterialem seipsa esse individuam absque additione ulla, materialem vero non ita, sed fieri hanc individuam per aliquam additionem; atque ita exponunt hunc locum D. Thomas et alii. Et III de Anim., text. 9, ait Aristoteles in rebus quibusdam aliud esse rem, supple individuam, ab specifica quiddidate rei, quod ipse dicit illis verbis: *Aliud est magnitudo, aliud magnitudinis esse;* subdit vero non in omnibus rebus inveniri hanc distinctionem, quod omnes expositores intelligunt dictum esse propter res immateriales, in quibus individua nihil sunt nisi naturae ipsae specificae subsistentes. Ita Averroes, Philop., et late D. Thomas. Unde hanc sententiam videtur docere idem D. Thom. I, q. 3, a. 3, et De Ente et essentia, c. 5, quibus locis Caietan., et III, q. 4, a. 4, idem sentit, et videtur esse recepta sententia in Schola D. Thomae, ut ex his quae referemus sect. 4 magis constabit. Nam ex ibi tractandis sumendum est fundamentum huius sententiae, scilicet, quia substantiae immateriales, cum nec materiam habeant nec ad illam dicant habitudinem, nihil etiam in eis excogitari potest quod addant supra essentiam, et ideo se ipsis sunt individuae; at vero in rebus compositis

cambio, en las cosas compuestas se añade la materia signada, de la cual puede tomarse algo que el individuo añade sobre la especie.

Exposición de la dificultad

7. En primer lugar, es cosa admitida entre todos los autores que el individuo añade a la naturaleza universal una negación que formalmente completa o constituye la unidad del individuo. Esto es evidente por sí mismo, supuesto el concepto de unidad que hemos explicado antes y añadiéndole lo que en la sección anterior hemos notado sobre la razón o contenido del nombre de individuo. Más aún: si se habla formalmente del individuo en cuanto que es uno de tal manera, entonces añade una negación a su concepto formal, y no sólo a la naturaleza común concebida en abstracto y universalmente, sino también a toda la entidad singular concebida precisivamente bajo una razón positiva, porque toda esta entidad no se concibe como una singular e individualmente hasta que se conciba como incapaz de división en muchos seres de la misma razón. Por tanto, la dificultad presente no trata de esta negación, pertenezca o no formalmente a la razón de tal unidad, pues acerca de esto también hay opiniones, sobre las cuales ya dijimos en la disputación anterior qué es lo que nos parece más verdadero, sino que la dificultad está en el fundamento de aquella negación, pues como no parece que pueda fundarse en la sola naturaleza universal —puesto que ella de suyo es indiferente y no pide tal indivisión en varios semejantes, antes bien, se divide en ellos—, preguntamos por eso qué hay en la cosa individual y singular por razón de lo cual le convenga tal negación.

Resolución de la cuestión

8. Digo, en primer lugar, que el individuo añade a la naturaleza común algo real por razón de lo cual es tal individuo y le conviene aquella negación de divisibilidad en varios semejantes. En esta conclusión estamos conformes con Escoto, y, además, puede verse en Santo Tomás, I, q. 40, a. 2, que dice que en cualquier parte que hay algo común a muchos, es preciso que haya algo que sea distintivo. Y en el libro I *cont. Gent.*, c. 42, razón 7, dice que tal distintivo debe ser

additur materia signata, ex qua sumi potest aliquid quod individuum addat supra speciem.

Punctus difficultatis aperitur

7. Primo, indubitatum est apud auctores omnes individuum addere supra naturam communem negationem aliquam formaliter complentem seu constituentem unitatem individui. Hoc per se notum est ex ratione unitatis supra explicata, adiunctis his quae sectione praecedenti notavimus circa rationem seu quid nominis individui. Quin potius, si formaliter loquamur de individuo, quatenus tali modo unum est, negationem addit in suo conceptu formali, non solum supra naturam communem abstracte et universe conceptam, sed etiam supra totam entitatem singularem praecise conceptam sub ratione positiva, quia tota haec entitas non concipitur ut una singulariter et individue, donec concipiatur ut incapax divisionis in plura eiusdem rationis. Difficultas ergo praesens non est de hac negatione, sive illa formaliter pertineat ad rationem huius unitatis sive non; nam de hoc etiam sunt opiniones, de quibus iam diximus praecedenti disputatione quid verius existimemus; sed est difficultas de fundamento illius negationis; nam cum non videatur posse fundari in sola communi natura, illa enim de se indifferens est et non postulat talem indivisionem in plura similia, sed in ea potius dividitur ideo inquirimus quid sit in singulari et individua, ratione cuius ei conveniat talis negatio.

Quaestionis resolutio

8. Dico primo: individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cuius tale individuum est et ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia. In hac conclusione convenimus cum Scoto, sumiturque ex D. Thoma, I, q. 40, a. 2, dicente ubicumque est aliquid commune multis oportere esse aliquod distinctivum. Et I cont. Gent., c. 42, rat. 7, ait illud distinctivum debere esse aliquid additum

algo añadido a la intención común. Los tomistas, por su parte, no disienten de esta conclusión, como se ve por Cayetano, libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 4; *In De Ente et Essentia*, c. 4; Soncinas, en el libro VII de su *Metaph.*, q. 31; Capréolo, *In II*, dist. 3, q. 1; Herveo, *Quodlibeto III*, q. 9; Soto, en la *Logica*, q. 2 de los universales. Y se prueba por lo que dijimos hace poco, pues la naturaleza común de suyo no pide tal negación y, sin embargo, tal negación conviene a esa naturaleza por sí e intrínsecamente en cuanto existe en la realidad y se ha hecho ésta; luego algo se le ha añadido por razón de lo cual se ha unido a la naturaleza común la negación, porque toda negación que conviene intrínseca y necesariamente a alguna cosa, se funda en algo positivo que no puede ser conceptual, sino real, puesto que aquella unidad y negación conviene a la cosa misma verdaderamente y por sí.

Puede proponerse también esta misma razón de otro modo, porque la naturaleza específica en sí misma y en cuanto que es el objeto próximo del concepto común de hombre, león, etc., no tiene nada que repugne a la comunicabilidad, y por eso se dice negativamente indiferente, como veremos más abajo; ahora bien: por esta individuación se quita esta indiferencia suya y se hace incapaz de tal división, en cuanto que se ha convertido en algo singular; luego es menester pensar que se le ha añadido algo positivo, por razón de lo cual le repugna esto. Finalmente, Pedro y Pablo convienen en la naturaleza común y difieren entre sí en sus propias razones; luego añaden éstas a la naturaleza común; ahora bien: aquéllas son positivas, pues no se constituyen por negaciones en la razón de tal sustancia; luego... Lo mismo concluyen también los argumentos que han sido aducidos para confirmar la opinión de Escoto.

9. Digo, en segundo lugar, que el individuo, como tal, no añade nada que sea realmente distinto de la naturaleza específica, de tal manera que en el mismo individuo, Pedro, por ejemplo, se distingan *ex natura rei* la humanidad en cuanto tal, y esta humanidad, o más bien aquello que se añade a la humanidad para que se haga ésta (que suele llamarse hecceidad o diferencia individual), y, por consiguiente, constituyen una verdadera composición en la misma cosa. En esta aserción deben estar de acuerdo todos los que impugnan la opinión de

intentioni communi. Et thomistae non dissentiunt ab hac conclusione, ut patet ex Caietano, lib. I Poster., c. 4, de Ente et essentia, c. 4; Soncin., VII Metaph., q. 31; Capreol., In II, dist. 3, q. 1; Hervaeo, Quodl. III, q. 9; Soto, in Logica, q. 2 universalium. Et probatur ex his quae proxime diximus; nam communis natura de se non postulat talem negationem, et tamen illi naturae, ut in re existit et facta est haec, per se et intrinsece convenit talis negatio; ergo additum est ei aliquid, ratione cuius illi adiuncta est, quia omnis negatio ab intrinseco et necessario conveniens alicui rei, fundatur in aliquo positivo, quod non potest esse rationis, sed reale, quandoquidem illa unitas et negatio ipsi rei vere et ex se convenit. Vel aliter proponi haec ratio potest, quia natura specifica secundum se et quatenus est proximum obiectum conceptus communis hominis, leonis, etc., nihil habet repugnans communicabilitati, et ideo dicitur negative indifferens ut infra videbimus; per hanc autem individuationem tollitur haec eius indifferentia et fit incapax talis divisionis, quatenus singularis effecta est; ergo necesse est ut intelligatur aliquid positivum ei esse additum, ratione cuius hoc ei repugnat. Denique Petrus et Paulus conveniunt in communi natura et differunt inter se in propriis rationibus; ergo illas addunt naturae communi; sed illae positivae sunt; non enim constituuntur negationibus in ratione talis substantiae; ergo. Idem etiam concludunt argumenta quae ad confirmandam opinionem Scoti adducta sunt.

9. Dico secundo: individuum, ut sic, non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica, ita ut in ipso individuo Petro, verbi gratia, humanitas, ut sic, et haec humanitas, vel potius id quod additur humanitati ut fiat haec (quod solet vocari haecceitas vel differentia individualis), ex natura rei distinguantur et consequenter faciant veram compositionem in ipsa re. In hac assertione convenire debent omnes qui

Escoto, como son Cayetano, *In De Ente et Essentia*, q. 5, y I, q. 5, a. 6; Soncinas, libro VII *Metaph.*, q. 3; Nifo, libro IV *Metaph.*, disp. 5; y otros. Pero, sin embargo, todos éstos no distinguen suficientemente si atacan a Escoto en toda su sentencia, incluso en cuanto a la adición de la diferencia individual sobre la específica, o sólo en cuanto a la distinción *ex natura rei*, y por esto, sus argumentos, que parecen ser comunes a una y otra cosa, no son, por lo mismo, muy eficaces.

En la misma aserción es preciso que convengan quienes niegan que la naturaleza es en la realidad misma universal, tales como son los más graves filósofos y teólogos y toda la escuela de Santo Tomás, como veremos en la disputación siguiente. Y que una cosa se sigue de la otra es evidente, porque si en los mismos individuos aquello que el individuo añade a la naturaleza común es distinto *ex natura rei* de ella, luego recíprocamente la misma naturaleza ha de prescindir en la realidad de tal adición o diferencia individual; y así, en la realidad, la naturaleza y la hecceidad son dos entes, si no como dos cosas, sí, al menos, como una cosa y un modo; luego cada una de ellas tiene por sí su unidad, porque no puede comprenderse que algunas cosas sean dos si no son uno y uno, pues el número supone las unidades; luego aquella naturaleza, en cuanto prescinde de la diferencia individual, tiene en la realidad misma la unidad; por consiguiente, o la unidad individual o la universal. Lo primero no puede afirmarse según la sentencia precedente, de lo contrario, la naturaleza sería individual antes de tener la diferencia individual, y entonces se añadiría innecesariamente tal diferencia; luego, según esta opinión, hay que decir forzosamente que aquella naturaleza, en cuanto en la realidad prescinde y se distingue realmente de la diferencia individual, tiene unidad universal, lo cual es imposible, como puede entenderse por lo dicho en la sección precedente, y mostraremos más extensamente después.

10. De acuerdo con la doctrina de Escoto, puede responderse que la naturaleza, en cuanto precisa de la individuación en la realidad, ni tiene la unidad individual ni la universal, sino la unidad formal, que es como un término medio entre dichas unidades, y no es otra cosa que la unidad de la esencia, que es la

[illegible]

opinionem Scoti impugnant, ut sunt Caietanus, de Ente et essentia, q. 5, et I, q. 5, a. 6; Soncin., VII Metaph., q. 3; Niph., lib. IV Metaph., disp. 5, et alii. Qui tamen non satis distinguunt an impugnent Scotum quoad totam sententiam, etiam quoad additionem differentiae individualis supra specificam, vel solum quoad distinctionem ex natura rei, et argumenta eorum videntur esse utrique parti communia, et ideo non sunt admodum efficacia. In eadem assertione necesse est conveniant qui negant naturam esse a parte rei universalem, ut sunt graviores philosophi et theologi, et tota schola D. Thomae, ut videbimus disputatione sequenti. Quod autem unum ex alio consequatur patet, quia si in ipsis individuis id quod addit individuum supra naturam communem est distinctum ex natura rei ab illa, ergo et e converso ipsa natura in re ipsa praescindit a tali addito seu differentia individuali; atque adeo a parte rei natura et haecceitas sunt duo, si non ut duae res, saltem ut res et modus; ergo unaquaeque earum habet per se unitatem suam, quia non potest intelligi quod aliqua sint duo, nisi sint unum et unum: numerus enim supponit unitates; ergo illa natura ut praecisa a differentia individuali habet in re ipsa unitatem; ergo vel unitatem individualem, vel universalem. Primum dici non potest, iuxta praedictam sententiam, alioqui natura esset individua ante differentiam individualem, et ita superflue talis differentia adiungeretur; ergo iuxta hanc sententiam necessario dicendum est naturam illam, prout in re ipsa praescindit et ex natura rei distinguitur a differentia individuali, habere unitatem universalem quod esse impossibile intelligi potest ex dictis sectione praecedenti, et latius infra ostendemus.

10. Responderi potest iuxta doctrinam Scoti naturam, ut in re praecisam ab individuatione, nec habere unitatem individuam, neque universalem, sed unitatem formalem, quae est veluti media inter praedictas unitates, et nihil aliud est quam unitas essentiae, quae per definitionem explicatur. Sed contra primo, quia licet in tali natura haec unitas formalis possit ratione distingui ab unitate individuali, tamen concipi non potest quod a parte rei sit secundum entitatem suam praecisa et ex natura rei distincta ab unitate individuali et quod ut sic etiam careat unitate universali. Probatur, quia vel illa ut sic est communis vel incommunicabilis; haec enim duo immediate opponuntur; si incommunicabilis, est individua; si communis, est universalis. Item, vel natura illa quae in Petro est distincta ab haecceitate Petri, est per seipsam realiter distincta a natura quae est in Ioanne, prout etiam in illo distinguitur ex natura rei ab eius haecceitate, vel ut sic non est distincta; si hoc secundum dicatur, erit illa natura communis; si vero dicatur primum, necesse est illas naturas ut sic esse individuas et singulares, quia non differunt nisi ut distinctae numero et realiter intra eamdem speciem.

11. Atque hinc argumentor secundo, directe ostendendo non posse esse talem distinctionem in rebus quae sit vera et actualis distinctio ex natura rei intervertens omnem operationem intellectus; nam omnis talis distinctio esse debet inter reales entitates aut inter realem entitatem et modum eius. Et quidem, si sit superiori modo erit distinctio realis, quae necessario supponet unamquamque entitatem in se singularem et individuam, quod est per se notum et ita a nemine negatur, quia distinctio entitatum supponit utramque entitatem in se constitutam atque adeo unam et singularem. Si autem distinctio sit inter entitatem et modum eius, qualis hic esse dicitur, ut sit vera distinctio ex natura rei necesse est quod talis entitas praeciso modo intelligatur in reipsa habere veram entitatem realem, alioqui intelligi non posset distinctio ex natura rei inter talem modum et entitatem. Quia vel modus ille intrinsece et formaliter constituit entitatem illam vel non; si constituit, ergo non distinguitur ex natura rei ab illa, quia intrinsece et essentialiter includetur in illa, ita ut nihil concipi possit in illa entitate quod non includat illum mo-

que en la definición se explica. Pero en contra de esto está, primero, que aunque en tal naturaleza esta unidad formal pueda distinguirse con la razón de la unidad individual, con todo no puede concebirse que en la realidad esté prescindida según su propia entidad y que sea realmente distinta de la unidad individual, y que, como tal, carezca también de unidad universal. Se prueba esto, porque aquélla, en cuanto tal, o es común o es incomunicable, pues estas dos cosas se oponen inmediatamente. Si es incomunicable, es individual; si es común, es universal. Asimismo, aquella naturaleza que en Pedro es distinta de la hecceidad de Pedro, o es por sí misma realmente distinta de la naturaleza que hay en Juan —en cuanto que también en aquél se distingue realmente de su hecceidad— o no es distinta en cuanto tal. Si se dice esto segundo, aquella naturaleza será común; pero si se dice lo primero, es preciso que aquellas naturalezas, como tales, sean individuales y singulares, porque no difieren sino como distintas numérica y realmente dentro de la misma especie.

11. Y de aquí puedo argumentar, en segundo lugar, mostrando directamente que no puede existir una distinción tal en las cosas que sea una verdadera y actual distinción *ex natura rei* que preceda a toda operación del entendimiento; en efecto, cualquier distinción de este tipo debe existir entre entidades reales, o entre una entidad real y su modo. Ahora bien: en el primer sentido será una distinción real, que necesariamente supone a cada una de las entidades en sí misma singular e individual, cosa que es por sí evidente, y en este sentido nadie la niega, ya que la distinción de las entidades supone a cada una de ellas constituída ya en sí misma, y, por tanto, una y singular. En cambio, si la distinción es entre la entidad y su modo, como se dice que sucede aquí, para que sea una verdadera distinción *ex natura rei*, es preciso que tal entidad, apartado el modo, se conciba que en sí misma tiene una verdadera entidad real, pues, de lo contrario, no podría entenderse la distinción *ex natura rei* entre tal modo y entidad. La razón de ello es que tal modo o bien constituye intrínseca y formalmente a dicha entidad, o no; si la constituye, no se distingue, por tanto, *ex natura rei* de ella, porque intrínseca y esencialmente se incluye en ella, de tal forma, que nada puede concebirse en aquella entidad que no incluya dicho

modo; pero si no se quiere decir que tal modo constituye tan intrínseca y formalmente a dicha entidad, es preciso que se entienda que la supone ya constituída en su entidad y que realmente le sobreviene y la modifica, ya que se supone que es, en la realidad, distinto de ella. Ahora bien: resulta imposible entender tal modo de distinción entre la diferencia individual y la naturaleza común; luego. Se prueba la menor porque, si prescindiendo de aquel modo, se concibe que la naturaleza tiene su entidad, consiguientemente aquella entidad por sí misma, y en cuanto que es anterior a aquel modo, debe ser necesariamente singular e individual; luego no necesita de una individuación sobreañadida, ni puede distinguirse de ella realmente, de la misma manera que si la línea no pudiese entenderse constituída en la razón de línea sin rectitud, no podría la rectitud concebirse como un modo naturalmente distinto de la línea y que sobreviene a ésta; ahora bien: si se concibe como un modo realmente distinto, se debe a que puede pensarse la línea como existente en la realidad y como constituída en la razón de línea sin tal modo.

12. Se prueba la primera consecuencia, porque toda entidad existente en la realidad, necesariamente debe ser por sí misma singular e individual: en primer lugar, porque en cuanto tal se entiende que existe fuera de sus causas y que tiene real actualidad y existencia; luego en cuanto tal se concibe como singular, porque nada puede ser término de la acción de las causas o ser capaz de existencia, sino lo que es singular. En segundo lugar, porque tal entidad, concebida como tal con prioridad a cualquier modo distinto de sí, es incomunicable a muchos inferiores, o sea, pertenecientes a su misma razón, porque ni puede dividirse de sí misma ni hacerse varias; luego, ya en cuanto tal es individual. En tercer lugar, porque aquel modo de hecceidad que constituye a Pedro es singular y propio suyo, y se dice que constituye y compone a Pedro modificando su naturaleza; luego, si aquella modificación es por una verdadera distinción y composición que existe en la realidad, es preciso que a aquel modo, que es como un determinado acto particular, responda también una particular entidad a modo de potencia actuable; luego aquella entidad que se supone para tal acto debe ser individual y particular. Lo cual, en cuarto lugar, se ex-

dum; si autem modus ille non intelligitur ita intrinsece et formaliter constituere talem entitatem, necesse est ut intelligatur supponere illam in sua entitate constitutam et realiter advenire illi et modificare illam, cum ponatur in re ipsa distinctus ab illa. Impossibile autem est intelligere hunc modum distinctionis inter differentiam individualem et naturam communem; ergo. Probatur minor, quia, si praeciso illo modo intelligitur natura habere entitatem suam, ergo illa entitas per seipsam, et ut est prior illo modo, debet necessario esse singularis et individua; ergo non indiget individuatione superaddita, nec potest ab illa ex natura rei distingui; sicut, si linea non posset intelligi constituta in ratione lineae absque rectitudine, non posset rectitudo concipi ut modus ex natura rei condistinctus a linea, et adveniens illi; si autem nunc concipitur modus ex natura rei distinctus, ideo est quia potest concipi linea in re ipsa existens, et constituta in ratione lineae absque tali modo.

12. Probatur autem prima consequentia, quia omnis entitas in rebus existens necessario esse debet seipsa singularis et individua: primo, quia ut sic intelligitur esse extra causas suas et habere actualitatem realem et existentiam; ergo ut sic intelligitur singularis, quia nihil potest terminare actionem causarum vel capax esse existentiae, nisi quod singulare sit. Secundo, quia talis entitas, ut sic concepta ante modum a se distinctum, est incommunicabilis multis inferioribus seu eiusdem rationis, quia nec dividi potest a seipsa nec fieri plures; ergo iam ut sic est individua. Tertio, quia ille modus haecceitatis, qui constituit Petrum, est singularis et proprius eius et dicitur constituere et componere Petrum modificando naturam; ergo si illa modificatio est per veram distinctionem et compositionem quae in re sit, oportet ut illi modo, qui est veluti quidam actus particularis, respondeat etiam particularis entitas per modum potentiae actuabilis; ergo illa entitas, quae supponitur tali actui, debet esse individua et particula-

plica así: en Pedro y Pablo, por ejemplo, hay una doble composición de naturaleza universal y diferencia individual; luego en uno y otro es realmente distinta no sólo la diferencia individual de uno de la del otro, sino también la entidad de la naturaleza de uno de la del otro; luego aquellas dos naturalezas se distinguen intrínseca y entitativamente como dos cosas singulares, aun prescindiendo mediante el entendimiento de las diferencias individuales, porque no puede entenderse una real distinción entre entidades actuales más que en cuanto que son individuales y singulares.

13. Podrá decirse que se distinguen ciertamente por las diferencias individuales, como dos materias se dice que se distinguen por las formas o cantidades. Pero de este ejemplo trataremos después, porque, en general, pienso que no puede suceder que una cosa se distinga realmente de otra por una tercera distinta de sí, sino por su misma entidad, que es la que la constituye en tal ser, pues, guardada la debida proporción, una cosa se distingue por aquello mismo por lo que se constituye. Ahora bien: en el caso presente, esto es evidente porque en Pedro y Pablo hay dos diferencias individuales realmente distintas entre sí, y cada una de ellas actualiza a una naturaleza real de la que se distingue realmente y con la que compone a su individuo como enteramente distinto del otro, no sólo en cuanto a su diferencia, sino en cuanto a toda la entidad de la naturaleza; luego, es menester que, incluso prescindidas por el entendimiento las diferencias mismas, aquello que permanece en la realidad en Pedro y Pablo, sea realmente distinto y por ello singular; de lo contrario, habría que decir que una cosa, absolutamente idéntica en la realidad, se contrae por las diferencias individuales en Pedro y Pablo. Ni es suficiente que se diga que no es la misma naturaleza real la que se contrae, sino la misma formalmente, pues esta identidad formal, en cuanto puede existir en la realidad, es sólo una cierta semejanza que supone la distinción real y, por consiguiente, la individuación de aquellas cosas que se dicen semejantes; pero en cuanto se concibe por modo de unidad, no es una unidad real, sino solamente de razón por denominación recibida del concepto mental, como diremos después.

ris. Quod explicatur quarto: nam in Petro et Paulo, verbi gratia, est duplex compositio ex natura communi et differentia individuali; ergo in utroque est distincta realiter non solum differentia individualis unius a differentia individuali alterius, sed etiam entitas naturae quae est in uno, ab entitate naturae quae est in alio; ergo distinguuntur illae duae naturae intrinsece et entitative tamquam duae res singulares, etiam prescindendo per intellectum differentias individuales, quia non potest intelligi realis distinctio inter actuales entitates, nisi quatenus individuae et singulares sunt.

13. Dices distingui quidem per differentias individuales, sicut duae materiae dicuntur distingui per formas vel quantitates. Sed de hoc exemplo dicemus postea; in universum enim existimo fieri non posse ut una res distinguatur realiter ab alia per aliam a se distinctam, sed per suammet entitatem, per quam in tali esse constituitur, quia servata proportione, per illud res distinguitur, per quod constituitur. Sed in praesenti est hoc manifestum, quia in Petro et Paulo sunt duae differentiae individuales inter se realiter distinctae, et unaquaeque earum actuat naturam realem, a qua distinguitur ex natura rei et cum qua componit suum individuum omnino realiter distinctum ab alio, non solum quoad differentiam, sed etiam quoad totam entitatem naturae; ergo necesse est ut, etiam praecisis per intellectum ipsis differentiis, id quod manet a parte rei in Petro et Paulo, sit distinctum realiter atque ideo singulare; alioqui dicendum esset rem aliquam omnino realiter eamdem contrahi per differentias individuales in Petro et Paulo. Neque enim satis est dicere non eamdem naturam realiter contrahi, sed eamdem formaliter; nam haec identitas formalis, prout in re esse potest, solum est similitudo quaedam, quae supponit realem distinctionem, et consequenter individuationem eorum quae similia dicuntur; prout vero concipitur per modum unitatis, non est unitas realis, sed rationis tantum per denominationem a conceptu mentis, ut postea dicemus.

14. En quinto lugar, puede explicarse esto porque aquellas mismas diferencias individuales de Pedro y Pablo se distinguen entre sí realmente como dos cosas incompletas, pero singulares e individuales del mismo modo que existen, y, sin embargo, tienen entre sí semejanza y conveniencia, porque en verdad son más semejantes entre sí que respecto de la diferencia individual del caballo o del león, y en ellas no es preciso distinguir realmente algo en lo cual sean semejantes y en lo cual se distingan, pues, de lo contrario, se procedería así hasta el infinito, lo cual en cosas o en modos distintos realmente es inoportuno, como se dijo arriba en un caso semejante; luego, igual podrá decirse de los mismos individuos, Pedro y Pablo, porque aunque se distingan entre sí, y sean semejantes, no es preciso que en ellos se distinga realmente aquello por lo que son semejantes y aquello por lo que se distinguen; luego, no hay por qué distinguir realmente la diferencia individual, ni de la naturaleza universal como de un extremo componente del individuo, ni de todo el individuo como del compuesto entero. Y no vale decir tampoco que aquellas diferencias individuales son más simples y que son aquello con lo que se constituyen y distinguen los individuos, y que, por serlo, más pueden distinguirse por sí mismos; porque esto, aunque tal vez con referencia a la distinción o concepto mental tenga su importancia, como diré en seguida, con todo, si esta distinción estuviese en las cosas, el argumento urgiría, ya que aquellas diferencias han de ser consideradas como dos modos reales existentes en la realidad y distintos realmente de cualquier otra entidad, porque, como tienen efectos cuasi formales distintos numéricamente, a saber, constituir éste o el otro individuo, así también son numéricamente distintos. Y aunque sean *quo* con respecto a los individuos, con todo, en cuanto que en sí son algo y entes reales, aunque incompletos, son también *quod*, al menos de modo incompleto, como notamos arriba en un caso semejante tratando del concepto de ente, y como advirtió también Cayetano en I, q. 11, a. 1, a propósito de ad 1. Y, sin embargo, con esta distinción y simplicidad tienen entre sí una real conveniencia en la razón común de tales modos, como dice el mismo Cayetano en el *In De Ente et Essentia*, q. 5; por consiguiente, o hay que distinguir también en éstos la razón común de las propias, o ciertamente es engañoso

14. Quinto, potest hoc declarari, quia illaemet differentiae individuales Petri et Pauli inter se realiter distinguuntur tamquam duae res incompletae, singulares tamen et individuae eo modo quo sunt, et nihilominus inter se habent similitudinem et convenientiam, quia revera similiores sunt inter se quam cum differentia individuali equi vel leonis, et in eis non oporteret distinguere ex natura rei aliquid in quo sint similes et in quo distinguantur, alioqui procederetur in infinitum, quod in rebus seu modis ex natura rei distinctis est inconveniens, ut supra in simili dictum est; ergo idem dici poterit de ipsis individuis Petro et Paulo, quod, licet inter se distinguantur et similes sint, non oportet in eis distingui ex natura rei id quo sunt similes, et id quo distinguuntur; ergo non est cur distinguatur ex natura rei differentia individualis, vel ex natura communi, tamquam ab extremo componente individuum, vel a toto individuo, tamquam ab integro composito. Nec refert si quis respondeat illas differentias individuales esse simpliciores et esse id quo individua constituuntur et distinguuntur, et ideo magis posse seipsis distingui; quia, licet fortasse quoad distinctionem seu conceptus mentis hoc aliquid conferat, ut statim dicam, tamen, si distinctio haec esset in rebus, argumentum urgeret, quia illae differentiae considerandae sunt tamquam duo modi reales a parte rei existentes et distincti ex natura rei a qualibet alia entitate; quia, sicut habent effectus quasi formales numero distinctos, scilicet, constituere hoc vel illud individuum, ita etiam sunt numero distincti. Et quamvis sint *quo* respectu individuorum, tamen quatenus in se sunt aliquid et realia entia, licet incompleta, sunt etiam *quod* saltem incomplete, ut in simili supra notavimus, tractando de conceptu entis, ut notavit etiam Caietan., I, q. 11, a. 1, circa ad 1. Et tamen cum hac distinctione et simplicitate habent inter se convenientiam realem in communi ratione talium modorum, ut idem Caietanus ait, de Ente et essentia, q. 5; ergo vel in his etiam distinguenda est ratio communis a propriis, vel certe fallax est talis modus

tal modo de argumentar en cualquier individuo. Algunos responden que entre estas diferencias individuales no hay una conveniencia real de la que pueda abstraerse el concepto común; pero esto con dificultad se puede creer, como trataremos en general en la disputación siguiente.

15. Y de aquí se toma la sexta razón, pues toda aquella distinción que se supone que existe realmente entre la naturaleza y el individuo, ha sido tomada del modo de concebir y hablar, según la conveniencia y distinción que se encuentra entre los mismos individuos; ahora bien: esto no es ninguna señal para indicar que haya distinción real, y por lo demás, hay muchas cosas que indican con más claridad que no existe en la realidad tal distinción; luego. La mayor consta por los argumentos dados en favor de Escoto. La menor en su primera parte es clara, ya por el ejemplo aducido acerca de las mismas diferencias individuantes, ya también por lo que arriba tratamos sobre el concepto de ente, acerca del cual valen casi los mismos argumentos; ya porque, de lo contrario, sería preciso distinguir realmente todos los conceptos comunes de los particulares, lo cual mostraré más abajo que es falso. Finalmente, se aclarará más esta parte por la solución de las dificultades. La segunda parte de la menor ha sido suficientemente probada con los argumentos dados, y además, se confirma, finalmente, con la señal de la inseparabilidad, pues aquellas cosas que aunque sean concebidas por nosotros de modo diverso, de tal modo se comportan entre sí que una no se separa de la otra o no puede separarse ni siquiera por potencia absoluta, se fingen realmente distintas sin motivo alguno, como después trataré con más amplitud en la disputación de las distinciones; ahora bien: de tal manera se comportan en Pedro la razón de hombre y la propia individuación de Pedro, que no pueden separarse de manera alguna ni tal modo de la naturaleza, ni la naturaleza en cuanto está en Pedro, de tal modo; luego. Ni soluciona nada decir que la razón de hombre es separable de la de Pedro porque puede estar en Pablo, pues esto no es considerar la razón de hombre tal como realmente existe, sino sólo tal como se concibe mentalmente, y, por ello, no es suficiente para la distinción real que debe darse entre las cosas que existen en la realidad, si es una distinción entre cosas positivas, o entre una cosa y un modo real posi-

argumentandi in quocumque individuo. Aliqui respondent inter has differentias individuales non esse convenientiam realem, a qua possit abstrahi communis conceptus; sed hoc difficile creditu est, de quo dicetur generaliter disputatione sequenti.

15. Atque hinc sumitur sexta ratio, quia tota illa distinctio quae fingitur esse ex natura rei inter naturam et individuum, sumpta est ex modo concipiendi et loquendi ex convenientia et distinctione quae inter ipsamet individua reperitur; hoc autem signum nullum est ad indicandam distinctionem ex natura rei, et aliunde sunt multa, quae urgentius indicant nullam esse in re talem distinctionem; ergo. Maior constat ex argumentis factis in favorem Scoti. Minor quoad primam partem patet, tum exemplo adducto de ipsis differentiis individuantibus, tum ex supra tractatis de conceptu entis, de quo eadem fere argumenta fiunt; tum quia alias oporteret ex natura rei distinguere omnes communes conceptus a particularibus, quod infra ostendam esse falsum. Tandem constabit amplius haec pars ex solutionibus argumentorum. Altera vero pars minoris satis probata est argumentis factis. Quae ultimo confirmatur a signo inseparabilitatis; nam ea quae, licet diverso modo concipiantur a nobis, ita se habent in re, ut neutrum ab altero separetur vel separari possit etiam de potentia absoluta, sine causa finguntur ex natura rei distincta, ut infra latius dicam in disputatione de distinctionibus; sed ita se habent in Petro ratio hominis et propria individuatio Petri, ut separari nullo modo possint nec talis modus a natura, nec natura prout est in Petro a tali modo; ergo. Neque quidquam iuvat dicere rationem hominis esse separabilem a Petro quia potest esse in Paulo, quia hoc non est considerare rationem hominis prout realiter existit, sed solum prout mente concipitur, et ideo non satis est ad distinctionem ex natura rei, quae esse debet inter ea quae a parte rei sunt, si est distinctio inter res positivas,

tivo. Por lo cual, aquella distinción que se concibe entre la razón común tomada en abstracto y el individuo, es sólo de razón, ya que aquella naturaleza, en cuanto tal, no se halla en parte alguna, si no es objetivamente en la mente. Y si alguien la llama distinción formal, porque nosotros concebimos una definición diferente del hombre como tal, y otra de Pedro, hará una cuestión meramente de palabras, pues, por lo que toca a la realidad, tal distinción no se da realmente de tal manera que aquellas dos cosas se entiendan naturalmente distintas en Pedro y Pablo, o que hagan una composición en la realidad, tal como ya se mostró.

16. Digo, en tercer lugar, que el individuo añade a la naturaleza común algo conceptualmente distinto de ella, perteneciente al mismo predicamento y que compone metafísicamente el individuo como diferencia individual que contrae la especie y constituye al individuo. La primera parte de esta aserción se sigue de las dos precedentes, pues se dijo en la primera que el individuo añade algo a la naturaleza común y en la segunda se negó que aquello sea realmente distinto; luego es necesario que al menos se distinga con la razón, porque, si no se distinguiera de ningún modo, tampoco se agregaría. Pero tampoco se sigue de aquí que lo que se añade sea algo de razón; en efecto, igual que son cosas diferentes distinguirse por la razón y ser sólo ente de razón, pues puede ocurrir que las cosas que son reales se distingan sólo conceptualmente, así también aquello que se añade puede ser real como lo es en verdad, aunque se distinga sólo conceptualmente. Podrá decirse que tal adición se hace sólo mediante la razón. Respondo: en cuanto a la cosa añadida, lo niego; en cuanto al modo de adición o de contracción, o de composición, concedo; pues igual que la separación de la naturaleza común respecto de las diferencias individuales es sólo mental, así también, por el contrario, el que la diferencia individual se entienda como añadida a la naturaleza común, es sólo por medio de la razón, pues en la realidad no existe aquella propia adición, sino que en cada uno de los individuos hay una sola entidad que por sí misma tiene realmente una y otra razón.

17. La segunda parte de la conclusión se sigue también abiertamente de lo dicho, y se toma de Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, donde dice que la sustancia

vel inter rem et modum realem positivum. Unde illa distinctio quae intelligitur inter rationem communem abstracte intellectam, et individuum, solum est rationis, quia illa natura ut sic nullibi est, nisi obiective in mente. Quod si quis illam vocet distinctionem formalem, quia aliam definitionem concipit mens de homine ut sic, et aliam de Petro, faciet quaestionem de voce; quia, quod ad rem spectat, illa distinctio non ita est in re, ut in Petro vel Paulo intelligantur illa ex natura rei distincta, vel compositionem in re facere, ut ostensum est.

16. Dico tertio individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa, ad idem praedicamentum pertinens, et individuum componens metaphysice, tamquam differentia individualis contrahens speciem et individuum constituens. Prima pars huius assertionis sequitur ex duabus praecedentibus; nam dictum est in prima individuum addere aliquid naturae communi, et in secunda negatum est illud esse distinctum ex natura rei; ergo necessarium est ut saltem ratione distinguatur, quia, si nullo modo distingueretur, nullo modo adderetur. Nec vero inde sequitur id quod additur esse aliquid rationis; nam, sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest ut quae realia sunt sola ratione distinguantur, ita etiam id quod additur potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur. Dices: illa additio est tantum per rationem. Respondeo: quoad rem additam nego; quoad modum additionis seu contractionis aut compositionis, concedo; nam sicut separatio naturae communis a differentiis individuis est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur ut addita naturae communi, solum est per rationem; nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas utramque rationem per seipsam realiter habens.

17. Secunda pars conclusionis etiam sequitur aperte ex dictis, sumiturque ex D. Thoma, I, q. 29, a. 1, ubi ait substan-

se individualiza por sí misma, y en la q. 10, *De Potentia*, a. 3, niega que la sustancia pueda constituirse por un accidente; por tanto, esto que se añade no es algo extraño al género de la cosa misma, sino que en las sustancias es sustancia, al menos incompleta, porque, en la realidad, no hay más que sustancia individual. Finalmente, la tercera parte aparece clara fácilmente, porque lo que se añade no es una parte física de la sustancia, puesto que se predica del individuo como expresando toda su esencia, cosa que no dice la parte física, y, por ello, no se predica del todo. Ni es algo a manera de un todo puesto directamente en el predicamento de la sustancia; por consiguiente, es algo incompleto por modo de diferencia. Y asimismo contrae a la naturaleza común y la divide en individuos, y constituye metafísicamente al mismo individuo como una unidad sustancial en su género.

18. Pero contra esta conclusión puede objetarse una razón aducida en lo que precede, pues si el individuo añade algo, distinto al menos conceptualmente, se sigue un proceso hasta el infinito en los conceptos objetivos distintos por la razón, lo cual antes en un caso semejante juzgamos también inadmisible; la consecuencia es clara, porque el individuo se dice que añade a la especie algo conceptualmente distinto, ya que conviene con otro individuo en la razón específica y difiere en la individual; pero también la misma diferencia individual conviene con otra diferencia semejante en la razón común y difiere de ella numéricamente; luego añade también según la razón algo conceptualmente distinto sobre la razón común de tal diferencia; y a su vez de aquello que se ha añadido se podrá establecer el mismo argumento, y así hasta el infinito.

Puede responderse, primero, que en estos conceptos nuestros no hay un inconveniente grave en admitir tal proceso, ya que el entendimiento divide cosas que, en la realidad, son enteramente indivisibles, y, por ello, no sería de maravillar que en estas divisiones o conceptos pudiese proceder el entendimiento hasta el infinito. En segundo lugar, podría alguien filosofar acerca del concepto de especie y de individuo, como nosotros lo hicimos arriba acerca del concepto de ente y de sus inferiores, pues dijimos que los inferiores añaden al ente algo conceptualmente distinto, de tal manera, sin embargo, que el concepto inferior, con-

tiam individuari per seipsam, et q. 10 de Potent., a. 3, negat posse substantiam per accidens constitui; non est ergo hoc additum extra genus ipsius rei, sed in substantiis est substantia, saltem incompleta, quia in re non est nisi substantia individua. Tertia denique pars facile patet, quia hoc additum non est pars aliqua physica substantiae, quia praedicatur de individuo ut dicens totam essentiam eius, quam non dicit pars physica, et ideo non praedicatur de toto. Nec est aliquid per modum totius directe positi in praedicamento substantiae; est ergo quid incompletum per modum differentiae. Item contrahit naturam communem illamque dividit in individua, et constituit metaphysice ipsum individuum, ut per se unum in suo genere.

18. Sed contra hanc conclusionem obiici potest ratio quaedam facta in praecedenti; nam, si individuum addit aliquid, saltem ratione distinctum, sequitur processus in infinitum in conceptibus obiectivis ratione distinctis, quod etiam supra in simili reputavimus inconveniens; sequela patet, quia individuum dicitur addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quia convenit cum alio individuo in ratione specifica, et differt in individuali; sed ipsa etiam differentia individualis convenit cum alia simili differentia in ratione communi, et differt numero ab illa; ergo addit etiam secundum rationem aliquid ratione distinctum supra communem rationem talis differentiae; et rursus de illo addito fiet idem argumentum, et sic in infinitum. Responderi potest primo, in his nostris conceptibus non esse magnum inconveniens admittere huiusmodi processum, quia partitur intellectus quae reipsa omnino indivisibilia sunt, et ideo mirum non esset si intellectus in his divisionibus seu conceptibus in infinitum procedere posset. Secundo posset aliquis ita philosophari de conceptu speciei et individui, sicut nos supra de conceptu entis et inferiorum eius ratiocinati sumus; diximus enim inferiora addere supra ens aliquid ratione distinctum, ita tamen ut conceptus inferior immediate conceptus sub

cebido inmediatamente bajo el concepto de ente, no sea propiamente resoluble en dos conceptos, sino que sea sólo un concepto simple más expreso y determinado que el concepto de ente; así, por consiguiente, en el caso presente puede decirse que el concepto de individuo no es propiamente compuesto y resoluble en el concepto de otro modo o diferencia individual, sino que es sólo un concepto más expreso de la misma naturaleza específica tal como en la realidad existe en tal entidad, en la cual ni puede concebirse tal entidad ni algo de aquella entidad sin que incluya tal razón específica, ni la misma razón específica puede concebirse distintamente tal como existe en la realidad, más que contraída en tal o tal otra entidad. Y de este modo fácilmente se evita el proceso hasta el infinito, como consta por lo dicho en el caso semejante del ente.

19. Pero esta manera de responder puede parecer poco conforme con el modo común de pensar y de hablar de los filósofos, que explican esta contracción de la especie en los individuos por una composición metafísica. Y esto parece que no sin razón se afirma comúnmente, porque tampoco el género y la diferencia se distinguen en la cosa en que se unen, como abajo mostraremos, y, sin embargo, a causa de las diversas semejanzas y desemejanzas que se encuentran entre las diversas cosas, forma el entendimiento los diferentes conceptos de género y de diferencia, de los cuales uno no se incluye en el otro; por consiguiente, también puede hacer así entre la especie y los individuos, pues existe casi la misma proporción de ellos entre sí y la misma diferencia con respecto al concepto de ente. Pues aquél es trascendente, y, por ello, no puede contraerse propiamente por modo de composición ni tampoco añadírsele nada conceptualmente en lo que él mismo no esté incluído; pero, en cambio, el concepto de especie (igual que el de género) es de suyo ilimitado y no trascendente, y, por ello, no es preciso que quede incluído en todo concepto determinativo de sí mismo; podrá, por tanto, contraerse por modo de composición, y, por consiguiente, podrá también el individuo resolverse en los conceptos de especie y de diferencia individual, pues aquélla no es hombre, ni Pedro, verbi gratia, sino la diferencia que contrae al hombre y constituye a Pedro. Podrá decirse que existe también diferencia entre el género y la especie, porque la razón genérica, no sólo en cuanto que ha sido convertida en algo abstracto y universal en la mente, sino también en cuanto que existe en la realidad, puede ser prescindida por la mente y distinguirse conceptualmente de la diferencia específica, como veremos abajo; y, en cambio, la razón específica no puede distinguirse ni siquiera conceptualmente de la diferencia individual más que como abstracta y hecha universal por la actividad de la mente, pues en cuanto realmente existente, no puede concebirse más que incluyendo la individuación; y, además, porque toda composición, incluso de razón, debe entenderse en la realidad tal como existe en acto; por esto se entiende más fácilmente la composición entre la razón genérica y la específica que entre la específica y la individual. Pero a pesar de esto, no hay que negar aquella composición metafísica del individuo, porque basta para ella con que la razón específica pueda ser separada por la mente como no incluída en dicha diferencia individual.

conceptu entis non sit proprie resolubilis in duos conceptus, sed sit tantum conceptus simplex magis expressus et determinatus, quam conceptus entis; sic ergo in praesenti dici potest conceptum individui non esse proprie compositum et resolubilem in conceptum alterius modi, seu differentiae individualis, sed esse solum expressiorem conceptum ipsius naturae specificae prout in re existit in tali entitate, in qua nec concipi potest talis entitas neque aliquid illius entitatis, quin talem specificam rationem includat, neque ipsa ratio specifica potest, ut in re existit, distincte concipi, nisi ut in tali vel tali entitate contracta. Et hac ratione facile vitatur processus in infinitum, ut constat ex dictis in simili de ente.

19. Sed videri potest hic respondendi modus parum consentaneus communi modo concipiendi et loquendi philosophorum, qui hanc contractionem speciei ad individua explicant per modum metaphysicae compositionis. Et non sine ratione videtur hoc communiter affirmari, quia etiam genus et differentia non distinguuntur in re in qua coniunguntur, ut infra ostendemus, et nihilominus propter varias convenientias et disconvenientias, quae inter plures res reperiuntur, intellectus diversos conceptus format generis et differentiae, quorum unus in alio non includitur; sic ergo facere etiam potest inter speciem et individua; est enim fere eadem proportio eorum inter se, et idem discrimen a conceptu entis. Nam ille est transcendens, et ideo non potest proprie contrahi per modum compositionis, neque aliquid ei secundum rationem addi in quo ille non includatur; at vero conceptus speciei (sicut et conceptus generis) est ex se limitatus et non transcendens, et ideo non est necesse ut includatur in omni conceptu determinativo illius; poterit ergo per modum compositionis contrahi, et consequenter poterit etiam individuum resolvi in conceptum speciei et differentiae individualis; illa enim non est homo, nec Petrus, verbi gratia, sed differentia contrahens hominem et constituens Petrum. Dices etiam esse differentiam inter genus et speciem, quia ratio generica non solum ut abstracta et universalis facta in mente, sed etiam prout in re ipsa existens potest mente praescindi et ratione distingui a differentia specifica, ut infra videbimus; ratio autem specifica non potest distingui etiam ratione a differentia individuali, nisi prout abstracta et universalis facta in mente, quia ut in re existens non potest concipi nisi ut includens individuationem; et quia omnis compositio, etiam secundum rationem, intelligi debet in re prout actu existit, ideo facilius intelligitur talis compositio inter rationem genericam et specificam quam inter specificam et individualem. Sed hoc non obstante non est neganda illa metaphysica compositio individui, quia ad illam satis est ut specifica ratio possit mente praescindi ut non inclusa in ista differentia individuali.

20. Y, por ello, admitido este género de composición y de resolución del individuo, se responde en tercer lugar que no es menester proceder hasta el infinito; en efecto, la misma mente que concibe al individuo como compuesto del concepto objetivo de la especie y la diferencia individual, concibe la diferencia individual como enteramente simple e irresoluble, porque no la concibe bajo el concepto de la especie, sino de la diferencia sólo, a cuyo concepto pertenece el ser algo simple y no compuesto de una razón común y otra diferencia que la contraiga. De modo parecido puede verse también en las mismas diferencias específicas o subalternas, pues lo sensible o lo racional formalmente no se componen de otras diferencias, sino que por lo mismo que son razones de diferencia, por sí mismas difieren de las otras; por consiguiente, así hay que concebir las diferencias individuales, en las cuales, en este aspecto puede admitirse aquel modo de contraer al ente hasta sí mismas por simple determinación del concepto, sin ninguna composición. Y aquella razón de la diferencia individual, en cuanto puede ser concebida como una razón real y común, será también como trascendente a cada una de las diferencias individuales, porque no puede concebirse nada en ellas que no incluya tal razón, y, por lo mismo, aquella razón común también se determinará a cada una de las diferencias, no por

20. Et ideo admisso illo genere compositionis et resolutionis individui, respondetur tertio non oportere progredi in infinitum; nam eadem mens quae concipit individuum ut compositum ex conceptu obiectivo speciei et differentia individuali, concipit differentiam individualem ut omnino simplicem et irresolubilem, quia non concipit illam sub conceptu speciei, sed differentiae tantum, de cuius ratione est ut sit simplex et non composita ex ratione communi et alia differentia contrahente. Sicut videre licet in ipsis etiam differentiis specificis vel subalternis; sensibile enim vel rationale formaliter non componuntur ex aliis differentiis, sed hoc ipso quod sunt rationes differendi, seipsis ab aliis differunt; sic ergo concipiendae etiam sunt differentiae individuales, in quibus quoad hoc potest admitti modus ille determinandi ens ad seipsas per simplicem determinationem conceptus absque compositione. Et illa ratio differentiae individualis, quatenus ut realis et communis ratio concipi potest, erit etiam veluti transcendens ad singulas differentias individuales, quia nihil in eis concipi poterit in quo talis ratio non includatur, et ideo illa etiam ratio communis determinabitur ad singulas differentias, non per novam com-

una nueva composición, sino por la simple determinación del concepto más expreso y determinado, y así cesa cualquier ulterior resolución y proceso.

21. Digo en cuarto lugar que el individuo, no sólo en las cosas materiales y en los accidentes, sino también en las sustancias inmateriales creadas y finitas añade algo conceptualmente distinto a la especie. Excluímos de esta afirmación a la naturaleza divina, porque estando tan esencialmente determinada a esta naturaleza numérica que le repugne por completo multiplicarse según ella, no es posible ni siquiera conceptualmente abstraer (obrando con verdad) la razón común de la deidad de tal deidad, pues por el solo hecho de abstraerse de este modo no se concibe la verdadera deidad, porque pertenece al verdadero concepto de la deidad ser ésta en número y no otra, por requerirlo así su infinitud. Y de aquí resulta, consiguientemente, que esta deidad individual no añade nada ni siquiera conceptualmente a la razón de la verdadera deidad. Y, por ello, es justamente censurado Cayetano por haber dicho en I, q. 3, a. 3, y otros lugares que Dios puede tomarse en cuanto significa lo concreto y como lo específico de la naturaleza divina; efectivamente, un concepto tal, verdaderamente común, repugna a la divinidad verdadera, de cuya esencia es ser esta naturaleza singular; y, por ello, no es más factible concebir en un concepto común al verdadero Dios y abstraerle de este Dios, que concebir así a Pedro.

22. Y con esta excepción, que es singular y que conviene especialmente a Dios por razón de su infinitud, se confirma la conclusión establecida y la regla general contraria en todas las criaturas, aun cuando sean inmateriales. Se prueba porque en cualquier sustancia inmaterial, individual y finita, por ejemplo, el Arcángel Gabriel, concibe la mente no sólo a este individuo en cuanto que concibe a esta entidad numérica, sino también a su razón específica y esencial, que no incluye esencialmente esta entidad numérica ni la positiva repugnancia de poder comunicarse a otro individuo; luego, allí concibe la mente algo común y algo que se le añade por la razón, de modo que quede determinado a este individuo; luego, en cuanto a esto exclusivamente no hay diferencia entre las sustancias inmateriales y las otras cosas. Se dirá quizás que cualquier esencia

positionem sed per simplicem determinationem conceptus magis expressi et determinati, et ita cessat ulterior resolutio et processus.

21. Dico quarto: individuum non solum in rebus materialibus et accidentibus, sed etiam in substantiis immaterialibus creatis et finitis addit aliquid ratione distinctum supra speciem. Excludimus ab hac conclusione divinam naturam, quia cum illa sit essentialiter ita determinata ad hanc numero naturam, ut omnino ei repugnet secundum eam multiplicari, non potest etiam secundum rationem (si vera sit) abstrahi communis ratio deitatis a tali deitate; nam, hoc ipso quod sic abstrahitur, non concipitur vera deitas, quia de vero conceptu deitatis est ut sit haec numero, et non alia; quia hoc requirit eius infinitas. Et hinc consequenter fit ut haec individua deitas nihil etiam secundum rationem addat supra conceptum verae deitatis. Unde merito reprehenditur Caietanus, eo quod I, q. 3, a. 3, et aliis locis, dixerit Deum uno modo sumi posse ut significat concretum, quasi specificum naturae divinae. Nam talis conceptus vere communis repugnat verae divinitati, de cuius essentia est quod sit haec singularis natura, et ideo non magis potest verus Deus communi conceptu concipi et abstrahi ab hoc Deo quam Petrus.

22. Ex hac vero exceptione, quae singularis est Deoque specialiter convenit propter infinitatem eius, confirmatur conclusio posita et generalis regula contraria in omnibus creaturis, etiamsi immateriales sint. Probatur, quia in qualibet substantia immateriali individua et finita, verbi gratia, Gabriele Archangelo, concipit mens et hoc individuum, quatenus concipit hanc numero entitatem, et rationem essentialem et specificam eius, quae non includit essentialiter hanc numero entitatem nec positivam repugnantiam ut communicari possit alteri individuo; ergo ibi concipit mens aliquid commune et aliquid quod secundum rationem ei additur ut ad hoc individuum determinetur; ergo quoad hoc praecise non est differentia inter substantias immateriales et alias res. Dicetur fortasse quamlibet es-

o especie angélica queda determinada esencial e intrínsecamente a este individuo, y que, consiguientemente, este individuo no añade nada positivo y real, ni siquiera conceptualmente distinto, sobre la misma especie, sino solo la negación de comunicabilidad a muchos semejantes, la cual conviene inmediatamente a tal especie por razón de sí misma y sin adición de ninguna clase.

23. Este parece ciertamente que fué el sentido de los autores que cité en la tercera sentencia, y lo mismo piensan los que niegan que los ángeles, siendo diferentes sólo en número, puedan ser creados dentro de la misma especie, aun de potencia absoluta, pues esto no puede negársele a la divina potencia por ninguna otra razón, sino porque se juzga que repugna al intrínseco y esencial concepto de esa naturaleza. Y tal sentencia tiene fundamento en Santo Tomás, I, q. 50, a. 4, y q. *De Spiritualibus creaturis*, a. 8, y en el lib. II *cont. Gent.*, c. 95, y en el *De Ente et Essentia*, c. 5, donde mantiene lo mismo Cayetano en la q. 9; y Capréolo, en *In II*, dist. 3, q. 1, concl. 5, y el Abulense, *Paradox.* IV, c. 34. Y parece que se inclina mucho a ella Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, texto 40; y Avicena, libro V de la *Metafísica*, c. 5.

24. Pero esta opinión supone, en primer lugar, que la materia signada es principio adecuado de tal individuación, mediante la cual el individuo añade a la razón específica algo positivo, que puede llamarse individuación positiva; y esta suposición en el referido sentido, es falsa. La mayor es claramente evidente por los autores citados. Y su razón es manifiesta, pues no niegan tal individuación en las referidas sustancias por otra causa, sino porque carecen de materia; luego suponen que la materia o por sí misma, o en cuanto signada por la cantidad es la raíz adecuada de tal individuación, de manera que por el principio *si la afirmación es causa de afirmación, la negación es causa de negación*, infieren de la carencia de materia la carencia de dicha adición o individuación. La proposición menor se probará extensamente en la sección siguiente, incluso para las sustancias materiales. Pero, aun cuando concedamos que en las sustancias materiales tal diferencia individual se toma de la materia, no puede inferirse eficazmente que la materia sea el principio adecuado de aquella diferencia en toda la extensión del ente creado, pues las diversas sustancias tienen diver-

sentiam seu speciem angelicam, essentialiter et ab intrinseco determinari ad hoc individuum, et consequenter hoc individuum nihil positivum reale, etiam ratione distinctum, addere supra ipsam speciem, sed solam negationem communicabilitatis in plura similia, quae immediate convenit tali speciei, ratione sui ipsius absque additione ulla.

23. Hic sane videtur fuisse sensus auctorum quos citavi in tertia sententia, et idem sentiunt qui negant angelos solo numero differentes posse intra eamdem speciem creari, etiam de potentia absoluta; non enim alia ratione potest hoc denegari divinae potentiae, nisi quia existimatur esse contra intrinsecam et essentialem rationem talis naturae. Habet autem illa sententia fundamentum in D. Thoma, I, q. 50, a. 4, et Quaest. de Spiritualibus creaturis, a. 8, et II cont. Gentes, c. 95, de Ente et essentia, c. 5, ubi Caiet. id tenet, q. 9; et Capreol., In II, dist. 3, q. 1, concl. 5; et Abulens., Paradox. IV, c. 34. Et videtur multum favere Arist., XII Metaph., text. 40; et Avicen., V Metaph., c. 5.

24. Sed haec sententia imprimis supponit materiam signatam esse adaequatum principium illius individuationis, in qua individuum addit aliquid positivum rationi specificae, quae potest dici individuatio positiva; haec autem suppositio in praedicto sensu falsa est. Maior constat aperte ex praedictis auctoribus. Et ratio eius est clara, quia non ob aliam causam negant huiusmodi individuationem in praedictis substantiis, nisi quia materia carent; ergo supponunt materiam vel secundum se vel ut signatam quantitate esse adaequatam radicem talis individuationis, ut ex illo principio: *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis* inferant ex carentia materiae carentiam praedictae additionis seu individuationis. Minor vero propositio probabitur late sectione sequenti, etiam in substantiis materialibus. Sed quamvis daremus in materialibus substantiis huiusmodi individualem differentiam sumi a materia, non posset efficaciter inferri materiam esse adaequatum principium illius differentiae in tota latitudine entis creati; habent enim

sos principios acomodados a sus propias naturalezas, y no puede establecerse un argumento suficiente para las cosas de un orden superior, apoyándose en el modo de composición o de individuación hallado en las cosas externas; de lo contrario, con el mismo motivo podría alguno negar que se dé en los ángeles composición metafísica de género y diferencia, porque en los seres materiales el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, lo cual muchos pretenden que ha de entenderse con toda propiedad. Igualmente, con la misma facilidad podría alguno decir que en los cuerpos celestes el individuo no añade nada positivo a la especie, ni siquiera distinto conceptualmente, o porque no tienen materia, como pensó Averroes, o ciertamente porque tienen materia de otra clase. Pues si es verdad que en las cosas inferiores la materia es la única raíz de la diferencia individual, podemos atribuir esto únicamente a esta materia inferior, pues acerca de la superior no podemos colegir con ninguna razón suficiente si tal cosa le conviene también, puesto que es de distinta clase. Dirán quizás que aquella materia subyace bajo una cantidad de la misma clase, y que esto basta para que sea un principio de la misma clase de individuación. Pero esto no satisface, pues, como mostraré después, la cantidad, siendo accidente, no puede entrar, de ningún modo, en el principio de individuación de las sustancias. Por consiguiente, las sustancias de orden superior pueden convenir en la composición metafísica con las de orden inferior, y tener el principio de ello de un modo más simple y perfecto. Y así de la negación de la materia no puede sacarse un argumento eficaz.

25. En segundo lugar, pues, vuelvo a la razón iniciada; en efecto, del hecho de que la divina naturaleza incluya esencialmente su individuación positiva y la incomunicabilidad respecto de los inferiores, se origina precisamente que repugne a su infinitud tal multiplicación, pues toda sustancia inmaterial creada es finita; luego no hay motivo para que le repugne tener otra esencia enteramente semejante y, sin embargo, realmente distinta en su entidad. Puede responderse que aunque la sustancia espiritual sea absolutamente finita en el género de ente, es, sin embargo, infinita en su especie y tiene toda la perfección posible en su

diversae substantiae diversa principia suis naturis accommodata, neque ex modo compositionis aut individuationis in rebus exterioribus invento potest sufficiens argumentum sumi ad res superioris rationis; alioqui eadem ratione posset quis negare dari in angelis compositionem metaphysicam ex genere et differentia, quia in rebus materialibus genus sumitur a materia et differentia a forma, quod multi volunt esse cum proprietate intelligendum. Item eadem facilitate posset quis dicere in corporibus coelestibus non addere individuum supra speciem aliquid positivum, etiam ratione distinctum, vel quia non habent materiam, ut existimavit Averroes, vel certe quia habent materiam alterius rationis. Nam si verum est in his rebus inferioribus materiam esse unicam radicem differentiae individualis, solum possumus nos id attribuere huic materiae inferiori; nam de superiori nulla sufficienti ratione possumus colligere an hoc etiam ei conveniat, cum sit diversae rationis. Dicent fortasse illam materiam subiacere quantitati eiusdem rationis, et hoc satis esse ut sit principium eiusdem modi individuationis. Sed hoc non satisfacit; nam, ut infra ostendam, quantitas, cum sit accidens, nullo modo potest ingredi principium individuationis substantiarum. Igitur substantiae superioris ordinis possunt in compositione metaphysica convenire cum substantiis inferioris ordinis, et habere principium illius simpliciori et perfectiori modo. Atque ita ex negatione materiae non potest fieri argumentum efficax.

25. Deinde redeo ad rationem inchoatam; nam, quod divina natura essentialiter includat individuationem suam positivam et incommunicabilitatem respectu inferiorum, ex eo praecise provenit quod infinitati eius repugnat talis multiplicatio; omnis autem substantia immaterialis creata finita est; ergo non est cur ei repugnet habere aliam omnino similem essentiam, distinctam tamen realiter in entitate. Responderi potest, quamvis substantia spiritualis sit finita simpliciter in genere entis, esse tamen infinitam in specie sua habereque totam perfectionem possibilem in sua specie, quia cum sit abs-

especie, porque siendo abstracta y estando separada de la materia, no tiene por dónde quedar limitada, y, por ello, no puede multiplicarse dentro de la misma especie. Pero tal infinitud no sólo se afirma sin fundamento suficiente, sino que apenas puede explicarse en qué consiste, si no es cometiendo una petición de principio.

26. Pregunto, por consiguiente, si tal infinitud es intensiva o extensiva. Lo primero no puede afirmarse, porque toda la perfección intensiva de tal ángel queda contenida dentro del determinado grado y límite de tal especie, en la cual no hay ninguna formal infinitud intensiva, a no ser que se le llame infinita bajo algún aspecto, porque puede contener en sí las especies de orden inferior sincategoremáticamente infinitas, cosa que, sin embargo, no indica infinitud sino una cierta perfección de orden superior, por lo cual puede ser común a las especies de las cosas materiales, como se ve claro en la especie humana, bajo la que pueden multiplicarse infinitamente las especies de los brutos. Por consiguiente, esta clase de perfección o de infinitud no tiene nada que ver con la cuestión de que tratamos, ni puede tampoco ser la razón por la que una especie sea por sí misma individual y no pueda multiplicarse en los individuos. Más aún: incluso si admitiéramos aquella infinitud intensiva, verdadera y formal, en algún grado limitado intrínsecamente, no se seguiría que tal perfección no pudiese encontrarse en muchos individuos semejantes, ya que esto no guarda una necesaria conexión con aquello. Del mismo modo que, aunque se diera una gracia infinita en intensidad en el alma de Cristo, por ejemplo, no se deduce de ello que no pudiesen darse otras cualidades de gracias, sean finitas o infinitas, distintas numéricamente. Y este argumento explica también que aquella infinitud intensiva propia y formal no puede darse más en las sustancias que en los accidentes.

27. En cambio, si se trata de infinitud extensiva, en primer lugar se comete una petición de principio, porque tal extensión no es otra cosa que la multiplicación de los individuos en dicha especie. Además, lo que se afirma envuelve una contradicción, pues aquel individuo, formalmente y en sí, es uno solamente; ¿cómo puede, por tanto, contener en sí una infinitud extensiva, que consiste en la sola multiplicación de los individuos? Podrá decirse que la contiene virtual-

tracta et separata a materia, non habet unde limitetur, et ideo intra illam speciem multiplicari non potest. Sed huiusmodi infinitas, et sine sufficienti fundamento asseritur, et vix potest declarari in quo consistat, nisi petendo principium.

26. Interrogo ergo an haec infinitas intensiva sit vel extensiva. Primum dici non potest, tum quia tota perfectio intensiva talis angeli continetur intra certum gradum et limitem talis speciei, in qua nulla est formalis infinitas intensiva; nisi forte dicatur infinita secundum quid, quia potest sub se continere species inferioris ordinis syncategorematice infinitas, quod tamen non indicat infinitatem, sed perfectionem quamdam superioris rationis, unde hoc commune esse potest speciebus rerum materialium, ut patet in specie humana, sub qua species brutorum in infinitum multiplicari possunt. Hoc ergo perfectionis seu infinitatis genus nil refert ad quaestionem de qua agimus, nec potest esse ratio ob quam species aliqua per sese individua sit et non possit in individuis multiplicari. Immo etiam si admitteremus illam infinitatem intensivam, veram et formalem, in aliquo limitato gradu intrinsece, non sequitur talem perfectionem non posse in multis similibus individuis reperiri, quia hoc non habet necessariam connexionem cum illo. Ut, quamvis daretur gratia infinite intensa in anima Christi Domini, verbi gratia, non propterea sequitur non posse dari alias qualitates gratiae numero distinctae, sive finitas sive infinitas. Quod argumentum etiam declarat infinitatem illam intensivam propriam et formalem non magis posse dari in substantiis quam in accidentibus.

27. Si vero sit sermo de infinitate extensiva, primo petitur principium, quia haec extensio non est aliud quam multiplicatio individuorum in ea specie. Deinde id quod dicitur, repugnantiam involvit; nam illud individuum formaliter et in se unum tantum est; quomodo ergo potest infinitatem extensivam in se continere, quae in sola multiplicatione individuorum consistit? Dices con-

mente, no formalmente. Pero no puede explicarse en qué consiste esta infinitud o continencia virtual, o en qué se funda, ya que no consiste en la infinitud intensiva de tal naturaleza, ni puede fundarse en ella, como ha sido probado ya; por consiguiente, no puede encontrarse ninguna razón por la cual repugne a la perfección de tal naturaleza comunicarse con muchos individuos semejantes en perfección esencial. Por tanto, semejantes sustancias, aunque separadas de la materia, son simplemente finitas. Ni tampoco es preciso que tengan la limitación de parte de la materia propiamente dicha (sea cualquiera la opinión que se tenga en este punto acerca de las formas materiales), sino por la propia diferencia, o por sí y por su propia entidad, o porque tienen tal ser recibido, o finalmente, porque existen en tal supuesto por su propia naturaleza; por consiguiente, de la infinitud no puede tomarse ningún motivo por virtud del cual semejantes naturalezas inmateriales sean esencialmente individuas e incomunicables.

28. Puede decirse de otro modo que se toma la razón suficiente de sola la inmaterialidad. Porque las cosas que carecen de materia no pueden multiplicarse materialmente, como es evidente por sí; por consiguiente, sólo formalmente y esencial o específicamente; luego no individualmente o según la multiplicidad numérica, porque ésta es la multiplicación material. Pero incluso esta razón, si se toman en su propio sentido las palabras *formalmente* y *materialmente* en el primer antecedente, es insuficiente y comete petición de principio; incluye, efectivamente, la conclusión misma en la razón, es decir, o que la distinción numérica se toma de la materia, o que es lo mismo diferir numéricamente que diferir materialmente. A pesar de que en las cosas materiales esto tenga algo de verdad, que después examinaremos, sin embargo, no puede tomarse de allí un argumento suficiente para las cosas inmateriales. Por consiguiente, la distinción individual tiene mayor extensión que la diferencia material, tomada en dicho sentido, ya que diferir numéricamente es sólo distinguirse en las propias entidades con conveniencia y semejanza en la razón esencial íntegra, lo cual puede ser común tanto a las cosas espirituales como a las corporales. Por lo cual, si *material* y *formal* se toman con mayor extensión, en cuanto *formal* dice la razón esencial abstracta, y

tinere virtualiter, non formaliter. Sed explicari non potest in quo consistat haec virtualis infinitas seu continentia aut in quo fundetur, cum non consistat in infinitate intensiva talis naturae, neque in ea fundari possit, ut probatum est; nulla ergo asignatur ratio ob quam perfectioni talis naturae repugnet communicari multis individuis in essentiali perfectione similibus. Huiusmodi ergo substantiae, quamvis abstractae a materia, simpliciter finitae sunt. Neque enim oportet ut limitationem habeant a materia proprie dicta (quidquid quoad hoc sit de materialibus formis), sed ex propria differentia, vel ex se et ex propria entitate, aut quia habent tale esse receptum, aut denique quia natura sua in tali supposito existunt; igitur ex infinitate nulla ratio sumi potest ob quam huiusmodi naturae immateriales essentialiter sint individuae et incommunicabiles.

28. Dici aliter potest ex sola immaterialitate sumi sufficientem rationem. Quia res quae carent materia, non possunt materialiter multiplicari, ut per se constat; ergo solum formaliter et essentialiter seu specifice; ergo non individualiter seu secundum numericam multiplicationem, quia haec est materialis multiplicatio. Sed haec etiam ratio, si verba *materialiter* et *formaliter* proprie sumuntur in primo antecedente, insufficiens est et principium petit; nam conclusionem ipsam in ratione sumit, nimirum, vel distinctionem numericam sumi ex materia, vel idem esse differre numero quod differre materialiter. Esto enim in rebus materialibus haec habeant aliquam veritatem, quod postea examinabimus, tamen inde non potest sufficiens argumentum sumi ad immaterialia. Distinctio ergo individualis latius patet quam materialis differentia dicto modo sumpta; differre enim numero solum est distingui in propriis entitatibus cum convenientia et similitudine in integra ratione essentiali; quod commune esse potest tam rebus spiritualibus quam corporalibus. Unde si *materiale* et *formale* latius sumantur, prout *formale* dicit rationem essentialem

material todo aquello que la contrae y determina a tal entidad, así, dos ángeles de la misma especie, aunque se distingan como dos formas íntegras, puede decirse que no se distinguen formalmente, sino material o entitativamente, del modo que se distinguen entre sí dos almas racionales.

29. Y tal sentencia puede primeramente confirmarse con este ejemplo, pues el alma racional, considerada físicamente, es también una entidad simple y espiritual, y con todo no es individual por su razón esencial, sino que añade algo conceptualmente. Pero dicen que el alma racional tiene una relación trascendental al cuerpo, y que, por ello, se individualiza. Ahora bien: esto, en primer lugar, es incierto, pues tal vez sea tan verdadero que esta alma dice precisamente tal relación al cuerpo porque es ésta concretamente, como lo contrario. Y además, se diga lo que se diga de esto, para el caso presente poco importa, pues proporcionalmente puede tomarse el mismo argumento; en efecto, el alma racional, que tiene su razón específica con una relación trascendental al cuerpo, no tiene la individuación precisamente por dicho carácter, sino por una adición conceptual, por la cual dicha relación queda determinada a tal cuerpo precisamente, o mejor a tal relación al cuerpo; luego, en la misma proporción, la sustancia del ángel, que tiene una razón esencial absoluta sin ninguna relación trascendental, no será individual en virtud de aquélla, sino por algo proporcionado a aquélla que conceptualmente se le ha añadido. Y un argumento parecido puede tomarse de los accidentes espirituales, en los cuales el individuo añade algo a la especie no sólo en orden a los diversos sujetos, sino también respecto del mismo; por ello, pues, pueden estos accidentes con relación al mismo sujeto, distinguirse numéricamente y multiplicarse, al menos, sucesivamente, como se ve claramente en los diversos actos de la misma clase en el mismo intelecto angélico; por consiguiente, si en aquellos actos se encuentra la misma razón específica espiritual contraíble a los diversos individuos, no por los diversos sujetos, sino por las diversas diferencias individuales en orden al mismo sujeto, ¿por qué no podrá la misma razón específica sustancial y espiritual contraerse del mismo modo por diferencias individuales proporcionadas a ella? Ciertamente, no puede darse ninguna razón que sea suficien-

praecisam, *materiale* vero quidquid illam contrahit et determinat ad talem entitatem, sic duo angeli eiusdem speciei, quamvis distinguantur ut duae formae integrae, possunt dici non distingui formaliter sed materialiter seu entitative, sicut distinguuntur inter se duae animae rationales.

29. Et hoc exemplo potest primo confirmari haec sententia; nam anima rationalis physice considerata etiam est simplex entitas et spiritualis, et tamen non est individua ex ratione essentiali, sed aliquid secundum rationem addit. Sed dicunt animam rationalem habere transcendentalem habitudinem ad corpus, et inde individuari. Sed hoc imprimis est incertum, nam fortasse tam verum est hanc animam ideo dicere talem habitudinem ad corpus, quia talis ipsa est, sicut e converso. Et deinde quidquid de hoc sit, ad praesens non refert, nam idem argumentum proportionale sumi potest; anima enim rationalis, quae habet suam specificam rationem cum habitudine transcendentali ad corpus, non habet individuationem ex vi illius praecise, sed ex additione aliqua secundum rationem, per quam illa habitudo determinatur ad tale corpus, vel potius ad talem habitudinem ad corpus; ergo eadem proportione, substantia angeli, quae habet rationem essentialem absolutam absque transcendentali habitudine, non erit individua ex vi illius, sed ex aliquo addito secundum rationem proportionato illi. Et simile argumentum sumi potest ab accidentibus spiritualibus, in quibus individuum addit aliquid supra speciem, non solum in ordine ad diversa subiecta, sed etiam respectu eiusdem; ideo enim possunt haec accidentia respectu eiusdem subiecti numero distingui et multiplicari, saltem successive, ut patet de diversis actibus eiusdem rationis in eodem intellectu angelico; si ergo in illis actibus reperitur eadem ratio specifica spiritualis contrahibilis ad diversa individua, non ex diversis subiectis, sed ex diversis differentiis individualibus in ordine ad idem subiectum, cur non poterit eadem ratio specifica substantialis et spiritualis similiter contrahi per differentias individuales sibi proportionatas? Certe nulla potest reddi

te. Y argumentos parecidos pueden tomarse de las otras entidades simples, que por sí mismas pueden distinguirse en número, como son dos materias o dos cantidades, tal como veremos con más extensión en la sección siguiente.

30. Finalmente, sin causa se limita la potencia divina de modo que no pueda crear varios ángeles semejantes en esencia y especie, o si hubiera querido aniquilar a los ángeles malos, no habría podido crear otros semejantes, cosa que por sí misma es increíble; y, por ello, casi todos los restantes teólogos, en *In II*, dist. 3, enseñan que puede hacerse. Escoto, en la q. 7; Durando, en la q. 3; Gabriel en la q. 1, y otros; y Marsil., en *In II*, q. 3, a. 3; Alejandro de Hales, II, q. 20, miembro último, a. 2, y en el libro VII de la *Metaph.*, text. 41; y el Ferrariense, tomándolo de Santo Tomás, *cont. Gentes*, II, c. 93, dice que no repugna en potencia absoluta tal distinción numérica de las sustancias espirituales, aunque niega que exista en el orden natural de las cosas; y se inclina a ella Santo Tomás en el *Opúsculo* 16, cap. último, donde extensamente explica que la sustancia inmaterial es una numéricamente singular e individual, porque de suyo no puede naturalmente ser participada por muchos; añade, sin embargo, que es propio de ingenio tardo deducir de ahí que no pueda ser multiplicada por Dios. Pero sea lo que fuere de este modo de expresarse —si esto se ha de decir posible por potencia absoluta o natural, u ordinaria, que quizás es sólo cuestión de nombre—, con todo, de cualquier modo que sea ello posible, se concluye suficientemente que la sustancia inmaterial no es individual en virtud de su razón esencial específica, pues si fuese así, implicaría una contradicción que tal sustancia se multiplicase individualmente, como la implica que el mismo individuo se multiplique numéricamente. Con lo cual también, de paso, se ve que desconocen el sentido propio de la palabra los que dicen que en las naturalezas angélicas se da un concepto objetivo verdaderamente específico y lógicamente —así dicen— universal, y que, con todo, aquella naturaleza es por sí misma tan incomunicable que implica contradicción que esté en varios individuos distintos sólo numéricamente. Esto es abiertamente contradictorio, pues si tal naturaleza no puede estar de ningún modo en muchos individuos, se debe a que de suyo y por su propio concepto esencial es de este modo incomunicable; luego, si es

sufficiens ratio. Atque similia argumenta sumi possunt ex aliis entitatibus simplicibus, quae ex se ipsis possunt numero distingui, ut sunt duae materiae vel duae quantitates, ut videbimus latius sectione sequenti.

30. Denique sine causa limitatur divina potentia ut non possit plures angelos creare similes in essentia et specie, aut si annihilare voluisset malos angelos, non potuisset alios similes creare, quod certe per sese incredibile est; et ideo reliqui fere theologi, In II, dist. 3, docent id fieri posse a Deo. Scotus, q. 7; Durand., q. 3; Gabr., q. 1, et alii; et Marsil., In II, q. 3, a. 3; Alexand. Alens., II p., q. 20, memb. ult., a. 2, et VII Metaph., text. 41; et ex Thoma, Ferr., II cont. Gent., 93, dicit non repugnare de potentia absoluta huiusmodi distinctionem numericam substantiarum spiritualium, quamvis neget esse secundum ordinem naturalem rerum; et favet D. Thom., Opusc. 16, capite ultimo, ubi late docet substantiam immaterialem esse unam numero singularem atque individuam, quia ex se non est nata participari a multis; subdit tamen rudis esse ingenii inde colligere non posse a Deo multiplicari. Sed quidquid sit de hoc modo loquendi, an hoc sit dicendum possibile de potentia absoluta vel naturali seu ordinaria, quod fortasse est quaestio de nomine, tamen, quacumque ratione id sit possibile, sufficienter concluditur substantiam immaterialem non esse individuam ex vi suae rationis essentialis et specificae; nam si hoc haberet, implicaret contradictionem talem substantiam individualiter multiplicari, sicut implicat idem individuum numerice multiplicari. Unde etiam obiter constat propriam vocem ignorare qui dicunt in naturis angelicis dari conceptum obiectivum vere specificum et logice (ut aiunt) universalem, et tamen illam naturam esse ex se ita incommunicabilem, ut implicet contradictionem esse in pluribus individuis solo numero distinctis; est enim haec aperta repugnantia; nam, si illa natura non potest ullo modo esse in multis individuis, ideo est quia ex se et ex proprio conceptu essentiali est ita

tal, repugna abstraerla de este individuo y convertirla en comunicable o indiferente, porque esta misma abstracción va en contra de su naturaleza y esencia, como consta evidentemente en la naturaleza divina. Por consiguiente, se dirá con más verdad y consecuencia que igual que en las sustancias inmateriales se dan verdaderas y propias especies, así también se da el individuo, que añade algo a la especie según la razón, y, por consiguiente, que pueden darse varios individuos semejantes. Ahora bien: si se dan de hecho, y qué es lo más conforme con la Escritura y los Padres, pertenece a las disputaciones teológicas.

Respuesta a los fundamentos de las demás opiniones

31. Al fundamento de la primera opinión se responde que todas aquellas cosas que se enumeran en el primer argumento indican solamente que la naturaleza específica dice un concepto objetivo que prescinde conceptualmente de los individuos, y que, contrariamente, el individuo añade algo distinto conceptualmente a la naturaleza específica. En efecto, la ciencia humana versa sobre las cosas concebidas universalmente, de las cuales tratan inmediatamente las definiciones y demostraciones; y para esto basta con que puedan ser abstraídas conceptualmente, aunque, en la realidad, no se den separadas. Esto es evidente por lo dicho sobre el concepto de ente, acerca del cual se da una ciencia y se hacen demostraciones, aunque conste que, en la realidad, no está separado de las propias razones de los entes, sino que se abstrae solamente según la razón. Por ello, también esta distinción basta para aquellas locuciones causales: porque el hombre es risible, Pedro es risible, ya que en ellas no se da una causa real y física que intervenga entre Pedro y risible, sino que se explica la razón adecuada y el origen de aquella propiedad.

32. A lo segundo se responde que en tales argumentos (como noté arriba tratando del concepto de ente) se comete fácilmente equivocación argumentando desde nuestro modo de concebir y según el uso corriente de las palabras con que significamos las cosas tal y como son concebidas por nosotros hasta las cosas mismas tal y como son en sí, e infiriendo la distinción real de la distinción de razón,

incommunicabilis; ergo, si talis est, repugnat illam abstrahere ab hoc individuo et reddere communicabilem seu indifferentem, quia haec eadem abstractio est contra eius naturam et essentiam, sicut constat aperte in natura divina. Verius ergo magisque consequenter dicitur, sicut in substantiis immaterialibus dantur verae ac propriae species, ita etiam dari individuum, quod aliquid secundum rationem addat supra speciem, et consequenter posse etiam dari plura similia individua. An vero de facto dentur, et quid in hoc sit magis consentaneum Scripturis et Patribus, ad theologicas pertinet disputationes.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum

31. Ad fundamentum primae sententiae respondetur illa omnia quae in primo argumento numerantur solum indicare naturam specificam dicere conceptum obiectivum secundum rationem praecisum ab individuis, atque e contrario individuum aliquid ratione distinctum addere supra naturam specificam. Nam scientia humana est de rebus universe conceptis, de quibus immediate sunt definitiones et demonstrationes; et ad hoc satis est ut secundum rationem possint abstrahi, quamvis in re ipsa non separentur. Quod patet ex dictis de conceptu entis, de quo datur scientia et fiunt demonstrationes, quamvis constet reipsa non esse praecisum a propriis rationibus entium, sed tantum secundum rationem abstrahi. Unde haec etiam distinctio satis est ad illas causales locutiones: quia homo est risibilis, Petrus est risibilis; quia in iis non datur causa realis et physica quae intercedat inter Petrum et risibilem, sed explicatur adaequata ratio et origo illius proprietatis.

32. Ad secundum respondetur in huiusmodi argumentis (quod supra notavi tractando de conceptu entis) facile committi aequivocationem argumentando ex modo concipiendi nostro et ex usu verborum quibus significamus res ut a nobis conceptas ad res ipsas prout in se sunt, distinctionem rerum ex distinctione secundum rationem colligen-

lo cual es un argumento falso. Se responde, por consiguiente, que el hombre significado y concebido en cuanto tal, no dice ni incluye en su razón esencial ninguna diferencia individual, como el argumeto acertadamente prueba. Y es claro, porque conceptualmente prescinde de todas aquellas, y mediante varias diferencias de esta clase, puede contraerse y determinarse conceptualmente. Por lo cual, se concluye rectamente que se debe añadir algo que esté fuera de la esencia del hombre así concebido, para que se haga singular; niego, con todo, que de allí se siga la distinción real entre la naturaleza común del hombre y su diferencia individual, porque la naturaleza humana no se halla en la realidad tan universal y abstracta como la concibe el entendimiento. Y cuando se afirma que lo que pertenece a la esencia y lo que está fuera de la esencia se distinguen realmente y no sólo conceptualmente, hay que responder que de dos maneras se puede entender que algo esté fuera de la esencia. De un modo, según la realidad, o sea, considerando las cosas mismas tal y como están en la realidad; de otro, según la razón que separa uno del otro, aunque en la realidad no estén separados. Según el primer modo es verdad —sobre todo en las cosas finitas—, que cuanto en la realidad está fuera de la esencia debe distinguirse de ella realmente, porque, de otro modo, no puede decirse que esté fuera de la esencia; sin embargo, niego que la diferencia individual, v. gr., de Pedro o de Pablo esté de tal modo fuera de la esencia del hombre, como existente en la realidad; en efecto, el hombre no existe en la realidad más que en Pedro, Pablo, etc., y en cada uno la propia diferencia suya es algo perteneciente a la esencia del hombre, como existente en el mismo. Podrá decirse que de allí se sigue que el hombre en Pedro y Pablo difiere esencialmente, o que Pedro y Pablo no tienen la misma esencia. Se responde que no tienen la misma realmente, pero que, sin embargo, tienen la misma conceptualmente, que en la realidad no es otra cosa que tenerla semejante; y porque "diferir esencialmente", expresado así, no significa sólo la real distinción de las esencias, sino que niega también la esencial semejanza y conveniencia, y, consiguientemente, la unidad conceptual de la esencia, por ello no se concede absolutamente que difieran esencialmente las cosas que difieren sólo numéricamente. Sin embargo, si aquellas palabras se tomaran sólo en el

do, quod est fallax argumentum. Respondetur ergo hominem ut sic significatum et conceptum non dicere neque includere in sua ratione essentiali individualem differentiam aliquam, ut argumentum recte probat. Et patet, quia secundum rationem ab omnibus illis praescinditur et per plures huiusmodi differentias secundum rationem contrahi et determinari potest. Unde recte concluditur aliquid debere addi, quod sit extra essentiam hominis sic concepti, ut singularis fiat; nego tamen inde sequi distinctionem in re inter naturam hominis communem et individualem eius differentiam, quia natura hominis non reperitur in re ita communis et abstracta sicut per intellectum concipitur. Cum autem dicitur, quod est de essentia, et quod est extra essentiam, distingui ex natura rei, et non tantum ratione; respondetur dupliciter intelligi posse aliquid esse extra essentiam. Uno modo secundum rem seu considerando res ipsas prout sunt a parte rei; alio modo secundum rationem praescindentem unum ab alio, quamvis in re praecisum non sit. Priori modo verum est (praesertim in rebus finitis) quidquid a parte rei est extra essentiam debere ex natura rei distingui ab illa, quia non potest alia ratione dici esse extra essentiam; nego tamen hoc modo differentiam individualem, verbi gratia, Petri aut Pauli, esse extra essentiam hominis ut in re ipsa existentis; nam homo in re non existit, nisi in Petro, Paulo, etc., et in unoquoque propria eius differentia est de essentia hominis ut in ipso existentis. Dices inde sequi hominem in Petro et Paulo differre essentialiter, seu Petrum et Paulum non habere eamdem essentiam. Respondetur non habere eamdem realiter, tamen habere eamdem ratione, quod in re nihil aliud est quam habere similem; et quia differre essentialiter sub his verbis non significat tantum realem distinctionem essentiarum, sed negat etiam essentialem similitudinem et convenientiam, atque adeo unitatem essentiae secundum rationem, ideo simpliciter non conceditur differre essentialiter ea quae solo numero differunt. Tamen,

primer sentido, sería verdad que Pedro y Pablo diferirían esencialmente, según la cual significación negamos que en Dios el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo difieran esencialmente, porque ni tienen diferencia esencial, ni distinción de esencias. Pero, según el otro modo, es decir, según la precisión conceptual, se dice que está fuera de la esencia del concepto objetivo todo aquello sin lo cual puede salvarse el concepto de tal noción; y de este modo no es preciso que aquello que se dice que está fuera de la esencia sea naturalmente distinto de lo otro, sino que basta con que se distinga conceptualmente, ya que aquella misma palabra *fuera* no significa estar absolutamente fuera de la realidad, sino estar fuera del concepto, o estar fuera de la realidad en cuanto concebida.

33. Por lo cual, a la confirmación hay que responder casi con idéntica distinción, pues en la realidad el hombre no se constituye como hombre en abstracto, ni como separado en sí mismo, sino que se constituye como Pedro, Pablo, Francisco; por lo cual, en cada uno de ellos queda constituído el hombre por lo mismo que Pedro; ni hay en la realidad algo verdaderamente uno, constitutivo del hombre que realmente sea común, sino que hay varios constitutivos de cada uno de los hombres, en los cuales se dice que está la razón común fundamentalmente, a causa de la conveniencia y semejanza que tienen entre sí, como trataremos con más amplitud en la disputación siguiente. En cambio, según la razón, igual que se concibe como abstracto al hombre universal, así se entiende también que tiene su adecuado y común constitutivo; de lo cual, sin embargo, sólo puede concluirse que aquello es conceptualmente distinto de las diferencias singulares, que constituyen especialmente a los individuos. A lo tercero se responde que por lo dicho sobre el concepto de ente, consta que tales argumentos no prueban la distinción *ex natura rei;* y lo mismo mostraremos acerca de las naturalezas universales e inferiores en la disputación siguiente.

34. Al primer argumento de la segunda opinión se responde que prueba acertadamente que la cosa no se hace singular por una adición de realidad, o de un modo realmente distinto de la naturaleza que se dice que se ha hecho singular, porque cualquier distinción semejante supone la entidad, y, por tanto, la singularidad en uno y otro extremo. Pero aquel argumento no prueba que la

si illa verba solum in priori sensu sumerentur, verum esset Petrum et Paulum essentialiter differre, iuxta quam significationem negamus in Deo Patrem, Filium et Spiritum Sanctum differre essentialiter, quia nec differentiam essentialem habent nec distinctionem essentiarum. Posteriori autem modo, scilicet, secundum praecisionem rationis, dicitur esse extra essentiam conceptus obiectivi omne id sine quo salvari potest talis ratio concepta; et hoc modo non est necesse ut id quod esse dicitur extra essentiam, sit distinctum ex natura rei ab alio; sed sufficit quod ratione distinguatur, quia illudmet verbum *extra* non significat absolute esse extra rem, sed esse extra conceptum seu esse extra rem ut conceptam.

33. Unde ad confirmationem eadem fere distinctione respondendum est, nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus, sed constituitur ut Petrus, Paulus, Franciscus; unde in unoquoque eodem constituitur homo quo Petrus; neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reipsa commune sit, sed sunt plura constitutiva singulorum hominum, in quibus dicitur esse ratio communis fundamentaliter propter convenientiam et similitudinem quam inter se habent, ut sequenti disputatione latius dicemus. At vero secundum rationem, sicut homo communis abstrahitur, ita intelligitur habere adaequatum et commune constitutivum; inde tamen solum potest concludi illud esse ratione distinctum a singularibus differentiis, quae individua specialiter constituunt. Ad tertium respondetur ex dictis de conceptu entis constare illa argumenta non probare distinctionem ex natura rei; idemque ostendemus de naturis universalibus et inferioribus, disputatione sequenti.

34. Ad primum argumentum secundae opinionis respondetur recte probare rem non fieri singularem per additionem realitatis vel modi ex natura rei distincti a natura, quae singularis fieri dicitur, quia omnis talis distinctio supponit entitatem et consequenter singularitatem in utroque extremo. Non pro-

cosa no pueda hacerse singular por la adición de algo conceptualmente distinto, porque esta distinción no supone la entidad actual, y, por consiguiente, tampoco la singularidad en uno y otro extremo, pues siendo esta distinción conceptual, fácilmente puede entenderse entre la cosa concebida universalmente y su modo.

35. Y según esta doctrina, fácilmente se solucionan algunas dificultades que propone Cayetano en el *In De Ente et Essentia*, c. 2, q. 4, en contra de la doctrina de Escoto, en cuanto que pueden también objetarse contra la conclusión primera y tercera de las expuestas por nosotros, como es aquélla: el acto singular supone una potencia singular, libro II de la *Física*, c. 3, texto 36; ahora bien: lo que se dice que el individuo añade a la especie es un acto de naturaleza singular; luego supone una naturaleza singular, porque se refiere a ella como a potencia. Se responde, por tanto, que la mayor es verdadera tratándose de un acto y potencia reales y distintos realmente, que es de los que Aristóteles trata en el lugar citado; pero no del acto y potencia conceptualmente distintos por la razón ya explicada. Del mismo modo también, el acto específico no supone una potencia específica, sino genérica.

Otro argumento suyo es: lo que conviene a un individuo y repugna a otro supone la distinción de ambos; ahora bien: la diferencia individual es así; luego no hace la distinción, sino que la supone. Pero este argumento, por razón de la forma, es más débil, pues fácilmente puede negarse la mayor como se ve claro en este enunciado semejante: lo que conviene a una especie y repugna a otra supone la distinción de ambas, pues habría que añadir: o la realiza; por tanto, lo mismo habría que añadir en el caso presente. Con todo, si el argumento no se diese para los individuos mismos, sino para la naturaleza que se contrae por esta diferencia individual, podría tener fuerza en contra de la distinción real entre aquella diferencia y la naturaleza, pero no en contra de nuestra sentencia. En efecto, en distintos individuos existen también naturalezas realmente distintas; por lo cual, si las diferencias individuantes son distintas de ellas realmente, es preciso que la diferencia que conviene a uno y repugna al otro suponga dicha distinción y no la cause, porque supone, como se dijo, una potencia singular propor-

bat autem argumentum illud non posse rem fieri singularem per additionem alicuius ratione distincti, quia haec distinctio non supponit entitatem actualem, et consequenter nec singularitatem in utroque extremo, quia cum haec distinctio sit per conceptus, facile intelligi potest inter rem universe conceptam et modum eius.

35. Et iuxta hanc doctrinam facile solvuntur nonnulla quae Caietanus, de Ente et essentia, c. 2, q. 4, obiicit contra doctrinam Scoti, quatenus contra primam et tertiam conclusionem a nobis positas applicari possunt, quale est illud: actus singularis supponit potentiam singularem, II Phys., c. 3, text. 36; sed id quod addere dicitur individuum supra speciem est actus singularis naturae; ergo supponit naturam singularem, quia respicit illam ut potentiam; respondetur enim maiorem esse veram de actu et potentia realibus et ex natura rei distinctis, de quibus loquitur Aristoteles citato loco; non vero de actu et potentia ratione distinctis, propter causam explicatam. Sicut etiam actus specificus non supponit potentiam specificam, sed genericam. Aliud argumentum eius est: quod convenit uni individuo et repugnat alii, supponit distinctionem illorum; sed differentia individualis est huiusmodi; ergo non facit distinctionem, sed supponit. Hoc autem argumentum ex vi formae infirmius est. Nam facile potest negari maior, ut patet in simili forma: quod convenit uni speciei et repugnat alteri supponit distinctionem earum; addendum enim esset, vel facit; idem ergo addendum esset in praesenti. Tamen, si argumentum non fieret de ipsis individuis, sed de natura quae per hanc differentiam individualem contrahitur, potest habere vim contra distinctionem ex natura rei inter illam differentiam et naturam, non vero contra nostram sententiam. Nam in distinctis individuis sunt etiam naturae realiter distinctae; unde si differentiae individuantes sunt ab eis ex natura rei distinctae, necesse est ut differentia quae convenit uni et repugnat alteri, supponat earum distinctionem et non faciat illam; quia supponit, ut dictum est, potentiam singularem sibi proportionatam, et con-

cionada a sí misma, y, por consiguiente, distinta de otra, que no le es proporcionada; y así no será ya la diferencia individual, como también arriba hemos argumentado. Pero suprimida la distinción *ex natura rei*, no vale el argumento respecto de la naturaleza que se ha de contraer, porque en este sentido no se trata de una y otra naturaleza, de tal forma que pueda la diferencia convenir a una y repugnar a otra, sino que es una conceptualmente. Pero si se trata de la naturaleza, no como contraíble, sino como contraída, así es ya la misma cosa individual que por la misma diferencia se constituye y distingue de otra.

36. A lo segundo se responde que sólo vale para la última razón formal de la unidad, o de la unidad individual, que consiste en una negación, acerca de la cual concedemos que no añade nada a la entidad individual más que la negación; nosotros, en cambio, tratamos del fundamento de esta negación, y de lo que añade la entidad singular a la naturaleza común, por razón de lo cual es capaz de tal negación.

37. A lo tercero dicen algunos que aquello que añade el individuo a la especie es accidental. Ahora bien: que esto es falso lo persuaden ya los argumentos que han sido allí expuestos, ya otros que daremos en la sección siguiente, ya también cuanto venimos diciendo, pues si esto que se añade es sólo conceptualmente distinto de la sustancia o esencia de la cosa, y unido por sí a ella como determinando por sí la naturaleza común a la particular, ¿de qué manera puede ser accidental? Por consiguiente, otros simplemente llaman a esto esencial para el individuo, no para la especie, lo cual, en realidad, es así, si consideramos la cosa misma, pues lo que en absoluto constituye intrínsecamente a este individuo y lo compone es su propia diferencia, junto con la naturaleza común; ni puede no ya ser, pero ni siquiera concebirse este individuo sin tal diferencia. Con todo, conceptualmente, y según el modo de hablar de los dialécticos y metafísicos, acomodado a nuestra manera de pensar, no se llama esencial a esta diferencia individual, sino intrínseca entitativa, y cuasi material, para distinguirla de la diferencia específica, que es formal en grado sumo, ya que efectivamente se toma de aquel grado en que los individuos convienen formalmente o se ase-

sequenter distinctam ab alia quae sibi proportionata non est; atque ita iam non erit differentia individualis, ut supra etiam argumentati sumus. At vero ablata distinctione ex natura rei, non procedit argumentum respectu naturae contrahendae, quia sic non est una et altera natura, ut possit differentia convenire uni et repugnare alteri, sed est una secundum rationem. Si vero sit sermo de natura non ut contrahibili, sed ut contracta, sic iam est ipsa res individua, quae per ipsam differentiam constituitur et distinguitur ab alia.

36. Ad secundum respondetur solum procedere de ultima ratione formali unius, seu unitatis individuae, quae in negatione consistit, de qua fatemur non addere aliquid supra entitatem individuam praeter negationem; nos autem agimus de fundamento huius negationis et de eo quod addit entitas singularis supra communem naturam, ratione cuius talis negationis capax sit.

37. Ad tertium aliqui dicunt hoc quod addit individuum supra speciem, esse accidentale. Sed hoc esse falsum convincitur, tum argumentis ibi factis, tum aliis quae faciemus sectione sequenti, tum etiam ex dictis; nam si hoc additum solum est ratione distinctum a substantia seu essentia rei, et per se illi coniunctum tamquam per se determinans naturam communem ad particularem, quomodo potest esse accidentale? Alii ergo simpliciter vocant hoc essentiale individuo, non speciei, quod revera ita est, si rem ipsam consideremus, nam quod omnino intrinsece constituit et componit hoc individuum, est propria eius differentia simul cum natura communi; neque potest, non solum esse, verum nec concipi hoc individuum sine tali differentia. Tamen secundum rationem, et secundum modum loquendi dialecticorum et metaphysicorum accommodatum modo concipiendi nostro, non appellatur haec differentia individualis essentialis, sed intrinseca entitativa et quasi materialis, ut distinguatur a differentia specifica, quae maxime formalis est: sumitur enim ex illo gradu in quo individua formaliter conveniunt seu assimilantur. Itaque hoc

mejan. Por consiguiente, esto parece que se ha de explicar así, que los individuos de la misma especie, juntamente con la distinción real, tienen íntegra y perfecta semejanza en la naturaleza, en lo cual se distinguen de los individuos que difieren en especie bajo un mismo género, que no tienen entre sí tanta ni tan perfecta semejanza. De aquí resulta, por tanto, que nuestra mente concibe aquello en que dichos individuos convienen entre sí, como una unidad y como algo que es formal en ellos, y que por sí contribuye a la ciencia, pues la distinción en sola la entidad se juzga que está como *per accidens*, y, por ello, se llama material. Y por la misma causa no se da definición científica sino del concepto general y específico, y en este sentido, la especie última se dice esencia entera de los individuos, a saber, tomada y concebida en sentido formal y abstracto, y en cuanto que su conocimiento sirve para la ciencia humana, la cual no desciende a los particulares según sus razones propias e individuales, ya que ni puede percibirlas tal como son en sí, ni trata de los accidentes propios de los individuos, puesto que o les convienen contingente y accidentalmente, o si tal vez son algo enteramente propio, están tan ocultos como las mismas diferencias individuales; finalmente, porque sería muy laborioso y casi interminable descender hasta cada uno de los particulares. Sin embargo, no hay duda de que los individuos, aunque difieran sólo numéricamente, tienen en la realidad distintas esencias, que si se conciben y se explican tal y como son en sí, han de ser declaradas por conceptos y definiciones diversas; y tendrán distintas propiedades, al menos de acuerdo con la realidad, o según un modo propio, bajo cuyo respecto entran dentro de la ciencia angélica o divina.

38. Se responde a los fundamentos de la tercera opinión. A Aristóteles, en el libro VII de la *Metafísica*, se le puede responder allí con Alejandro de Hales que donde él dice *que en las cosas que están separadas de la materia no se distingue lo que es de aquello de que es*, no toma la materia con toda propiedad por materia prima, o por sujeto propio de alguna forma, sino por cualquier supuesto que, en la realidad, sea de algún modo distinto de su naturaleza; del mismo modo que ninguna sustancia creada puede decirse que abstrae de

sic declarandum videtur, quod individua eiusdem speciei cum reali distinctione habent integram et perfectam similitudinem in natura, in quo differunt ab individuis differentibus specie sub eodem genere, quae inter se non habent tantam tam perfectamque similitudinem. Hinc ergo fit ut mens nostra concipiat id in quo illa individua inter se conveniunt tamquam unum quid et tamquam id quod est formale in illis et quod per se confert ad scientiam; nam distinctio in sola entitate censetur esse quasi per accidens, et ideo vocatur materialis. Eamdemque ob causam definitio scientifica non datur nisi de communi et specifico conceptu, atque in hoc sensu species ultima dicitur tota essentia individuorum, scilicet, formaliter ac praecise sumpta et concepta, et prout eius cognitio ad humanam scientiam deservit, quae non descendit ad particularia secundum proprias et individuas rationes eorum, quia nec potest eas percipere prout in se sunt neque agit de accidentibus propriis individuorum, quia vel contingenter et per accidens eis conveniunt, vel si fortasse sunt aliqua omnino propria, aeque latent ac ipsae individuales differentiae. Denique, quia esset valde operosum ac paene infinitum ad singula particularia descendere. Nihilominus tamen non est dubium quin individua, etiamsi solo numero differant, habeant in re distinctas essentias, quae si prout in se sunt concipiantur et explicentur, diversis conceptibus et definitionibus declarandae erunt; et distinctas etiam habebunt proprietates saltem secundum rem vel secundum aliquem modum proprium, sub qua ratione cadunt sub scientiam angelicam vel divinam.

38. Ad tertiae opinionis fundamenta respondetur. Ad Aristotelem, in VII Metaph., primo responderi potest cum Alexandro Alensi ibi, cum Aristoteles ait *in separatis a materia non distingui quod quid est ab eo cuius est*, non sumere materiam cum omni proprietate pro materia prima vel pro subiecto proprio alicuius formae, sed pro quovis supposito, quod a parte rei sit aliquo modo distinctum a natura sua, quomodo nulla substantia creata dici potest abs-

la materia, porque en todas ellas la naturaleza está en un supuesto distinto de sí misma de algún modo. Esta doctrina es verdadera, pero no pienso que Aristóteles hablase en tal sentido en aquel pasaje. De otro modo lo expone Alejandro de Afrodisia, que piensa, y es realmente muy probable, que Aristóteles en uno y otro lugar de los citados arriba, ha hablado de las mismas sustancias, y que compara, del mismo modo, lo que algo es con aquello de que es. Lo cual puede confirmarse con las palabras del mismo filósofo, pues dice en el referido texto 41: *Se ha dicho además que la quididad y cada cosa singular es lo mismo en algunas cosas, como en las primeras sustancias;* así, pues, lo lee el mismo Alejandro. Y aunque en el texto en dicho lugar no se repita comúnmente aquella expresión *se ha dicho*, con todo, la que había precedido poco antes comprende también esta clásula, como se ve claramente por el contexto. De aquí, por consiguiente, que por *primera sustancia* no entiende Alejandro las sustancias inmateriales, como Santo Tomás, porque Aristóteles en el último lugar se refiere a las cosas que había dicho en el precedente; y allí no había dicho nada de la sustancia inmaterial en particular, ni en el otro pasaje aduce ninguna razón especial por la cual ponga en esto la diferencia entre las sustancias materiales e inmateriales; ni hay tampoco indicio por el cual digamos que usa equívocamente de aquel término *con aquello de que es*, de tal manera que en el primer texto se tome por lo definido, y aquí por el supuesto, siendo así diversa la comparación establecida en uno y otro sitio. Y, finalmente, nunca Aristóteles había usado el nombre de *primera sustancia* para significar especialmente las sustancias inmateriales, pues aunque en el libro IV, c. 3, text. 7, parezca que usa dicha voz en tal significación, sin embargo, el mismo Comentador entiende allí por *primera sustancia* a Dios, y sea lo que fuere de aquel pasaje, no se toma de allí ningún argumento para este otro de que tratamos; por consiguiente, de acuerdo con esta exposición, la sentencia de Aristóteles es la misma en uno y otro lugar. Por tanto, por primeras sustancias entiende Alejandro cualesquiera supuestos sustanciales, de los cuales no se separa *lo que algo es*, es decir, la naturaleza común. Y lo que Aristóteles añade: *Digo primera sustancia la que no se predica por estar*

trahere a materia, quia in omnibus natura est in supposito aliquo modo ab ipsa distincto. Haec doctrina est vera, sed non existimo Aristotelem eo in loco in eo sensu fuisse locutum. Aliter exponit Alexand. Aphrodisaeus, qui existimat, et revera valde probabiliter, Aristotelem in utroque loco supra citato de eisdem substantiis esse locutum et eodem modo comparare quod quid est cum eo cuius est. Quod ex verbis eiusdem Philosophi confirmari potest; ait enim in illo text. 41: *Dictum est insuper quidditatem, et unumquodque idem in quibusdam esse, ut in primis substantiis;* ita enim legit ipse Alexander. Et quamvis in textu communiter eo loco non repetatur illa particula, *dictum est*, tamen, quae paulo antea praecesserat, hanc etiam clausulam comprehendit, ut ex contextu satis patet. Hinc ergo per *primam substantiam* non intelligit Alexander immateriales substantias, ut D. Thomas, quia Aristoteles in posteriori loco sese refert ad ea quae in priori dixerat; ibi autem nihil de immateriali substantia in speciali dixerat, neque in alio affert specialem rationem ob quam differentiam in hoc constituat inter materiales et immateriales substantias; neque est ullum indicium ob quod dicamus aequivoce uti illo termino, *cum eo cuius est*, ut in priori loco sumatur pro definito, hic vero pro supposito, ut ita diversa sit comparatio utroque loco facta. Ac denique nunquam Aristoteles nomine *primae substantiae* usus fuerit ad significandas specialiter immateriales substantias, nam licet lib. IV, c. 3, text. 7, videatur illa voce uti in ea significatione, tamen et Commentator ibi per *primam substantiam* Deum intelligit, et quidquid sit de illo loco, nullum inde sumitur argumentum ad alium in quo modo versamur, itaque eadem est iuxta hanc expositionem sententia Aristotelis in utroque loco. Per primas ergo substantias intelligit Alexander quaelibet supposita substantialia, a quibus non separatur *quod quid est*, id est, communis natura. Quod vero Aristoteles subdit: *Primam substantiam dico, quae non dicitur eo quod aliud in alio*

como una cosa distinta en otra, como en su sujeto o materia, lo explica Alejandro de la sustancia, que no se define como una cosa en otra, sino como una unidad que tiene consistencia por sí, y en esto difiere del compuesto accidental, como es blanco, por ejemplo, o chato, con que se significa algo en cuanto existente en un sujeto como en su materia, pues de tal compuesto integrado por este sujeto como materia, y por el accidente como existente en aquélla, añade Aristóteles que en él, por ser una unidad accidental, lo que es se distingue del sujeto en que está. Y así, según esta exposición, nada puede colegirse del referido texto en contra de nuestra sentencia. Pero, además de esta exposición probable, tiene este texto otra quizás más probable; sin embargo, porque toca la cuestión de la distinción de la naturaleza y el supuesto en las cosas inmateriales, se expondrá más cómodamente después en la disputación de la distinción de la naturaleza y el supuesto en las cosas creadas.

39. Con relación al otro testimonio tomado del III libro *De Anima,* si hay que mantener la interpretación común, sólo se puede responder que Aristóteles fué de aquel parecer, cosa que finalmente concede Escoto en *In II,* dist. 3, q. 7, ad 1, donde dice que Aristóteles pensó que los ángeles son seres por sí necesarios, y que, por ello, no pudo pensar consecuentemente que puedan darse muchos ángeles en una especie, pues si pudiesen darse, se darían de hecho, pues en las cosas por sí necesarias y eternas, es lo mismo ser y poder. Y de modo semejante, si pudiese haber varios, también podrían multiplicarse hasta el infinito, y, por último, serían actualmente infinitos. Ahora bien: el fundamento de este raciocinio es incierto, a saber, que Aristóteles pensara que los ángeles sean entes por sí necesarios. Y quizás Aristóteles, cuando pone esta diferencia entre los individuos materiales e inmateriales, no habla precisa y metafísicamente del individuo en cuanto dice sola sustancia singular, sino que habla físicamente del individuo tal y como está en la realidad modificado por sus accidentes; y de este modo parece que habla en el referido pasaje del libro III *De Anima,* pues dice que el individuo material es tal que de él se ocupan los sentidos, lo cual no es verdad del individuo tomado con precisión rigurosa y metafísica, sino

insit, ut in subiecto vel materia, explicatur ab Alexandro de substantia, quae non significatur ut aliud in alio, sed tamquam unum per se consistens, in quo differt a composito accidentali, ut est album, verbi gratia, aut simum, in quo aliquid significatur, ut in subiecto tamquam in materia existens; de huiusmodi enim composito ex tali subiecto ut materia, et accidente ut in illa existenti, subdit Aristoteles in eo, cum sit unum per accidens, quod quid est distingui a subiecto in quo est. Atque ita iuxta hanc expositionem nihil potest ex praedicto textu contra nostram sententiam colligi. Praeter hanc vero expositionem probabilem, habet ille locus aliam fortasse probabiliorem; tamen, quia attingit quaestionem de distinctione naturae a supposito in rebus immaterialibus, tradetur commodius infra disputatione de distinctione naturae et suppositi in rebus creatis.

39. Ad aliud testimonium ex III de Anima, si communis expositio retinenda est, nihil responderi potest nisi Aristotelem fuisse illius sententiae, quod tandem concedit Scotus, In II, dist. 3, q. 7, ad 1, ubi ait Aristotelem existimasse angelos esse entia per se necessaria, et ideo non potuisse consequenter existimare posse dari plures angelos in una specie; nam si dari possent, darentur de facto, quia in per se necessariis et aeternis idem est esse et posse. Et similiter si plures esse possent, in infinitum etiam multiplicari possent, ac denique actu essent infiniti. Sed fundamentum huius discursus incertum est, scilicet, Aristotelem sensisse angelos esse entia per se necessaria. Et fortasse Aristoteles, quando hanc differentiam ponit inter individua materialia et immaterialia, non loquitur praecise ac metaphysice de individuo ut dicit solam substantiam singularem, sed loquitur physice de individuo ut in re ipsa est suis accidentibus affectum; quo modo videtur loqui in dicto loco III de Anima; nam materiale individuum tale dicit esse ut circa illud sensus versetur, quod non est verum de individuo rigorosa ac metaphysica praecisione sumpto, sed solum posteriori ac

sólo en el sentido posterior y físico. Y así puede fácilmente hallarse la diferencia entre el individuo material y el espiritual.

40. A la razón de la anterior sentencia (sea lo que fuere acerca de aquella opinión de que en las cosas materiales la materia signada es el principio de individuación, cosa que inmediatamente discutiremos) se responde que aunque en las cosas inmateriales no se dé este principio de individuación, se ha de dar con todo alguno equivalente, pues también aquéllas son sustancias individuales, no por virtud de su concepto específico, sino del singular. Por lo cual, cuando se dice que la sustancia espiritual es individual por sí misma, si se entiende *por sí misma* como por virtud de su razón específica, se comete una petición de principio, y se toma en un sentido falso, como se ha probado ya; pero si *por sí misma* se entiende por su entidad, esto es ciertamente verdadero; pero, sin embargo, nada hay que impida que en aquella misma entidad se distingan conceptualmente la razón específica y la diferencia individual, y que la misma entidad según los diversos respectos, pueda ser principio y fundamento de una y otra. En efecto, en este punto existe casi la misma razón acerca de las sustancias materiales, pues ya se diga que el principio de individuación de ellas es la materia signada, ya sea cualquier otra cosa, a pesar de todo no puede serlo nada que no sea la misma entidad esencial de la cosa, o total, o parcial; y, por esto, hay que distinguir necesariamente en ella la razón específica, por la que se dice que es la esencia o una parte de ella, y la otra razón, no real, sino conceptualmente distinta, por la que se dice que es principio de individuación.

SECCION III

SI LA MATERIA SIGNADA CONSTITUYE EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE LAS SUSTANCIAS MATERIALES

1. Omitimos la sustancia divina, porque, como dijimos, es por sí y esencialmente individual; por lo tanto, no hay razón para buscar en ella un principio de su individuación con mayor motivo que de su esencia o de su misma existencia.

physico modo. Et ita potest facile inveniri differentia inter materiale et spirituale individuum.

40. Ad rationem praedictae sententiae (quidquid sit de illa opinione, quod in rebus materialibus materia signata est principium individuationis, quam statim disputabimus) respondetur, quamvis in rebus immaterialibus non detur hoc principium individuationis, aliquod tamen dandum esse proportionale, quia etiam illae substantiae individuae sunt, non ex vi rationis specificae, sed singularis. Unde cum dicitur substantia spiritualis se ipsa esse individua, si intelligatur *se ipsa,* id est, ex vi suae rationis specificae, petitur principium, et falsum assumitur, ut probatum est; si autem intelligatur *se ipsa,* id est, per suam entitatem, est quidem id verum, sed nihil impedit quin in illamet entitate ratione distinguantur specifica ratio et differentia individualis, et quod eadem entitas secundum diversos respectus possit esse utriusque principium ac fundamentum. Nam quoad hoc eadem fere ratio est de materialibus substantiis; nam, sive materia signata dicatur principium individuationis earum, sive quidvis aliud, nihil tamen esse potest quod non sit ipsamet entitas essentialis rei, vel tota vel partialis; unde in eadem oportet distinguere et rationem specificam, ob quam dicitur esse essentia vel pars essentiae, et rationem aliam non re, sed ratione distinctam, ob quam dicitur esse individuationis principium.

SECTIO III

UTRUM MATERIA SIGNATA SIT INDIVIDUATIONIS PRINCIPIUM IN SUBSTANTIIS MATERIALIBUS

1. Omittimus divinam substantiam, quoniam, ut diximus, illa per se et essentialiter individua est, unde non est quod in ea quaeratur individuationis principium, magis quam essentiae vel existentiae ipsius.

Sentido de la cuestión

2. Para que se entienda el sentido de la cuestión, hay que tomar, de lo dicho en la sección precedente, que en tales sustancias creadas puede considerarse una composición metafísica, que está integrada conceptualmente por la naturaleza específica y la diferencia individual, pues igual que aquello que la especie añade al género según la consideración metafísica es la diferencia divisiva, o sea, contractiva del género y constitutiva de la especie; así lo que el individuo añade a la especie se llama rectamente diferencia contractiva de la especie y constitutiva y distintiva de los individuos, que verdadera y propiamente se dice que difieren en número; por lo cual, pues, se dice que la especie se predica de varios seres numéricamente diferentes. Igualmente mostramos que aquello que el individuo añade a la especie, aunque sea sólo conceptualmente distinto, es, sin embargo, algo real y positivo que funda la negación o indivisión propia del individuo, ya que de suyo es incomunicable y distinto de los otros, o sea, incomunicable a otros individuos, y, por ello, unido a la especie constituye con ella un individuo sustancialmente uno bajo tal especie; nada le falta, por tanto, para tener verdadera razón de diferencia. Por lo cual algunos piensan que esto es lo que ha de señalarse como principio de individuación y que no se ha de buscar ningún otro, como puede verse en Escoto, en *In II*, dist. 2, q. 6; y en Fonseca, libro V *Metaph.*, c. 6, sec. 1. Pero la cuestión no se discute en tal sentido, ni acerca de ella existe verdaderamente diversidad de opiniones entre los que se ocupan del principio de individuación. El sentido de la cuestión es, por tanto, qué fundamento o principio tiene en la realidad aquella diferencia individual. Suelen, en efecto, tomarse estos predicados metafísicos de principios realmente constitutivos de la cosa, del modo como el género suele tomarse de la materia y la diferencia de la forma; y las denominaciones sustanciales a veces se toman de la materia, como cuando el hombre se llama material, y a veces de la forma, como cuando se llama racional, y a veces de toda la naturaleza compuesta, como cuando se llama hombre; por consiguiente, de acuerdo con este modo de proceder, se pregunta ahora cuál es el principio de esta diferencia individual.

Sensus quaestionis

2. Ut autem sensus quaestionis intelligatur, sumendum est ex dictis sectione praecedenti in huiusmodi substantiis creatis considerari posse metaphysicam compositionem, quae secundum rationem est ex natura specifica et differentia individuali; sicut enim id quod addit species supra genus, iuxta metaphysicam considerationem est differentia divisiva seu contractiva generis, et constitutiva speciei, ita id quod addit individuum supra speciem recte dicitur differentia contractiva speciei et constitutiva ac distinctiva individuorum, quae vere ac proprie differre numero dicuntur; propterea enim species dicitur de pluribus differentibus numero praedicari. Item ostendimus, hoc quod addit individuum supra speciem, licet sit tantum ratione distinctum, tamen reale esse et positivum, fundans negationem, seu indivisionem propriam individui, quia per sese incommunicabile est et distinctum ab aliis seu incommunicabile aliis individuis, et ideo adiunctum speciei, cum illa constituit individuum per se unum sub tali specie; nihil ergo illi deest quominus veram habeat rationem differentiae. Unde nonnulli hoc putant esse assignandum principium individuationis, et nullum aliud esse quaerendum, ut videre est in Scoto, In II, dist. 2, q. 6; et Fonseca, lib. V Metaph., c. 6, sect. 1. Sed non disputatur in hoc sensu quaestio, nec de illa vere est diversitas opinionum inter eos qui de principio individuationis disputant. Sensus ergo quaestionis est, quodnam fundamentum vel principium in re ipsa habeat illa differentia individualis. Solent enim haec metaphysica praedicata sumi ex principiis realibus constituentibus rem, quomodo genus dici solet sumi a materia et differentia a forma; et denominationes substantiales interdum sumuntur a materia, ut cum homo materialis dicitur, interdum a forma, ut cum dicitur rationalis, interdum a tota natura composita, ut cum dicitur homo; ad hunc ergo modum in praesenti inquiritur quod sit principium huius differentiae individualis. Ex qua declaratione constat hic non inquiri principia

Por esta explicación se ve que aquí no se buscan los principios o causas extrínsecas de la individuación, o mejor de los individuos, como son la causa eficiente y final, ya que éstas no causan la individuación de otro modo que causando la entidad individual, o sea, dando el mismo principio intrínseco de la individuación; éste es, pues, el que buscamos. Y aunque la cuestión sea general acerca de todas las sustancias creadas, como las materiales son más conocidas para nosotros hablaremos de ellas primero, y después fácilmente se verá qué es lo que podemos conjeturar acerca de las espirituales. Y como hay varias opiniones sobre este punto que piden un detenido examen, trataremos separadamente de cada una de ellas.

3. Hay una sentencia célebre que afirma que el principio de individuación es la materia signada. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 3, a. 3, ad 3, y q. 50, a. 4; III, q. 77, a. 2, y en *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiuncula 2, y *Opusc.* 29, y *De Ente et Essentia*, c. 2, donde Cayetano discute y defiende esto mismo detenidamente; y Capréolo, en *In II*, dist. 3; Soncinas, VII *Metaph.*, q. 33 y 34; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 21, y otros que se citarán después. Se cree además que éste fué el parecer de Aristóteles, pues en varios lugares piensa que la distinción e identidad numérica ha de ser atribuída a la materia prima. Por lo cual, en el libro V de la *Metafísica*, c. 6, text. 42, dice que *aquellas cosas son numéricamente uno, cuya materia es una sola;* y en el libro VII, c. 8, text. 28, dice *que la forma con estas carnes y huesos es Sócrates y Calias;* y en el c. 10, text. 25, dice: *El singular por su última materia, es ya Sócrates;* y de este principio, en el libro XII de la *Metafísica*, c. 8, text. 49, concluye: *El primer motor no puede ser sino uno numéricamente, porque carece de materia,* juzgando necesario que las cosas que convienen en la especie y difieren en el número tengan materia y difieran por ella. Y de modo parecido, en el libro I *De Coelo*, c. 9, prueba que no puede existir otro mundo, porque este mundo abraza toda la materia de las cosas naturales.

Por todos estos testimonios parece que ésta fué la sentencia de Aristóteles, según la cual hay que afirmar consecuentemente (como refieren los mencionados autores) que en las sustancias inmateriales no hay un principio positivo de indi-

vel causas extrinsecas individuationis, seu potius individuorum, quales sunt causa efficiens et finalis; nam hae non aliter causant individuationem quam causando entitatem individuam, seu dando ipsum intrinsecum principium individuationis; hoc ergo est quod inquirimus. Et, licet quaestio generalis sit de omnibus substantiis creatis, quia tamen materiales sunt nobis notiores, de illis dicemus prius, et deinde facile constabit quid nos coniectari possimus de spiritualibus. Et quoniam variae sunt de hac re opiniones, quae prolixam postulant examinationem, eas sigillatim tractabimus.

3. Est ergo celebris sententia affirmans principium individuationis esse materiam signatam. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 3, a. 3, ad 3, et q. 50, a. 4, III, q. 77, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiuncula 2, et Opusc. 29, et De Ente et essentia, c. 2, ubi Caietan. prolixe hoc disputat ac defendit; et Capreol., In II, dist. 3; Soncin., VII Metaph., q. 33 et 34; Ferr., I cont. Gent., c. 21, et alii infra citandi. Et existimatur haec sententia Aristotelis; nam variis in locis distinctionem et identitatem numericam materiae primae attribuendam censet. Unde lib. V Metaph., c. 6, text. 42, dicit *et esse unum numero, quorum est materia una*; et lib. VII, c. 8, text. 28, ait: *formam in his carnibus atque ossibus esse Socratem et Calliam;* et c. 10, text. 25: *singulare* (inquit) *ex ultima materia, iam Socrates est;* et ex hoc principio, in lib. XII, Metaph., c. 8, text. 49, concludit: *primum motorem non posse esse, nisi unum numero, quia est expers materiae,* existimans necessarium ut quae conveniunt specie et differunt numero materiam habeant et per materiam differant. Et similiter, I de Caelo, c. 9, probat non posse esse alium mundum, quia hic mundus totam materiam rerum naturalium complectitur. Ex his ergo testimoniis apparet hanc fuisse sententiam Aristotelis, iuxta quam consequenter dicendum est (ut dicunt praedicti auctores) in substantiis immaterialibus non esse positivum individuationis principium nec propriam dif-

viduación, ni una diferencia individual propia, sino sólo la naturaleza, de suyo incomunicable.

4. Como fundamento de esta sentencia, si nos referimos a la razón, casi no encuentro otro que no se reduzca a la propia autoridad de Aristóteles, a saber, porque la materia es el principio de multiplicación y distinción de los individuos dentro de la misma especie, como Aristóteles atestigua en los referidos lugares; ahora bien: es principio de individuación aquello que es principio de distinción numérica; luego. En segundo lugar, es individual aquello que es incomunicable a los inferiores semejantes; pero la materia es el primer fundamento de esta incomunicabilidad, pues la forma, al ser acto es de suyo comunicable, y, en cambio, la materia, al ser primera potencia, es de suyo incomunicable; y la forma se limita y determina en el momento en que se restringe a esta materia. En tercer lugar, porque el individuo es el primer sujeto en la coordinación metafísica, pues de él se predican todas las demás cosas superiores, y él no se predica de ellas; luego el primer principio y fundamento del individuo, como tal, debe ser lo que es el primer sujeto entre los principios físicos; ahora bien, tal es la materia; luego.

Examen de las razones de esta sentencia

5. Pero, antes de que pasemos adelante, tales razones —prescindiendo del argumento de autoridad— no son de gran peso. Pues a la primera puede responderse fácilmente negando la mayor, ya que más bien es principio de multiplicación el que lo es de distinción; y el principio de distinción no es la materia, sino más bien la forma, pues, como afirma el dicho corriente, *el acto es el que distingue*. Por lo cual Santo Tomás, en el libro II *Contra Gentes*, c. 40, prueba *ex professo* que la materia no es la primera causa de la distinción de las cosas, y aunque pretende referirse principalmente a la distinción esencial, las razones que aduce valen también para la distinción numérica, principalmente lo que dice en la razón segunda *que la forma no sigue a la disposición de la materia como a causa primera, sino más bien al contrario, que la materia se dispone de tal manera que se siga tal forma*. Igualmente, lo que allí mismo dice: *aquellas cosas que se reducen a la materia como a causa primera, están fuera de la intención del agente y se hacen por azar*. Por consiguiente, si la materia fuese la primera causa por la cual existiese tal individuo, el individuo, como tal, se haría por azar y fuera de la intención del agente. Igualmente, lo que en el mismo sitio dice, en la cuarta razón: *que una materia necesita otra cosa distinta de sí para que se distinga de otra materia;* por consiguiente, no es aquélla la primera causa de la distinción, tal como se tomaba en la razón aducida. Por lo cual, convencidos por estas y otras razones, muchos de los autores que siguen la mencionada opinión, confiesan que como hay dos cosas que son de la razón propia del individuo, a saber, ser incomunicable a los inferiores y ser distinto de los otros individuos, la materia es el principio de individuación en cuanto a lo primero, y en cuanto a lo segundo, lo es la cantidad, pues es ella la que distingue a las materias mismas; lo cual veremos después con cuánta verdad y consecuencia haya sido dicho; pues ahora sólo examinaremos la fuerza de dichas razones.

La primera razón sólo tenía aplicación en la individuación en cuanto a la distinción de uno con respecto a otro, sobre la cual, los autores mencionados confiesan ya que no surge de la materia. Advierto, sin embargo, que los argumentos dados no son convincentes acerca de toda distinción, pues, como diré después, la materia a su manera tiene cómo distinguir a uno del otro, en cuanto que ella tiene algún acto entitativo; sin embargo, prueban que no hay motivo para que la primera razón de toda distinción numérica se atribuya a aquélla más que a alguna forma.

6. La segunda razón parte de la primera raíz de la incomunicabilidad, en la que primeramente consiste la razón de individuo, como arriba se declaró, pues el distinguirse de otro viene más bien como una consecuencia, según lo que arriba se dijo de la unidad en general; por lo cual, si aquella razón fuese eficaz, probaría suficientemente que la materia es el principio de individuación. Pero, si se considera esto atentamente, se advierte que hay una palmaria equivocación en tal razonamiento, pues cuando se dice que la materia es el principio de incomunicabilidad del individuo, porque es el primer sujeto, de sí máximamente incomunicable, o esta palabra *incomunicable* se toma equivocadamente, o se supone

ferentiam individualem, sed solum naturam de se incommunicabilem.

4. Fundamentum huius sententiae, si rationem spectemus, fere nullum invenio, quod ad Aristotelis auctoritatem non revocetur, scilicet, quia materia est principium multiplicationis et distinctionis individuorum intra eamdem speciem, ut Aristoteles testatur citatis locis; sed illud est principium individuationis quod est principium numericae distinctionis; ergo. Secundo, quia illud est individuum quod est incommunicabile inferioribus similibus; sed materia est primum fundamentum huius incommunicabilitatis; nam forma, cum sit actus, de se communicabilis est, materia autem cum sit prima potentia, de se est incommunicabilis, et forma tunc limitatur et determinatur cum ad hanc materiam coarctatur. Tertio, quia individuum est primum subiectum in metaphysica coordinatione; de illo enim omnia superiora praedicantur, et ipsum non de aliis; ergo primum principium et fundamentum individui, ut sic, esse debet illud quod est primum subiectum inter principia physica; huiusmodi autem est materia: ergo.

Expenduntur rationes dictae sententiae

5. Sed antequam ulterius progrediamur, hae rationes, seclusa auctoritate, non sunt magni momenti. Ad primam enim facile potest responderi negando maiorem; nam potius illud est principium multiplicationis, quod est principium distinctionis; principium autem distinctionis non est materia, sed potius forma, nam ut est in communi proloquio *actus est qui distinguit*. Unde D. Thom., II cont. Gent., c. 40, ex professo probat materiam non esse primam causam distinctionis rerum; et quamvis de distinctione essentiali praecipue loqui intendat, rationes tamen eius etiam de distinctione numerica urgere videntur, praesertim quod in secunda ratione inquit, *formam non sequi dispositionem materiae sicut primam causam, sed magis e converso materiam sic disponi ut sequatur talis forma*. Item quod ibidem ait, *ea quae reducuntur in materiam sicut in primam causam, esse praeter intentionem agentis, et casu fieri*. Si ergo materia esset prima causa ob quam esset tale individuum, individuum ut sic casu fieret et praeter intentionem agentis. Item, quod ibidem ait in quarta ratione, *unam materiam indigere alio a se distincto ut distinguatur ab alia materia*; non ergo illa est prima causa distinctionis, ut in ratione facta sumebatur. Quapropter his et aliis rationibus convicti, multi ex auctoribus qui praedictam opinionem sequuntur fatentur, cum duo sint de ratione individui, scilicet esse incommunicabile inferioribus et esse distinctum ab aliis individuis, materiam esse principium individuationis quoad primum, quoad secundum vero esse quantitatem, nam illa est quae ipsas materias distinguit; quod quam sit vere et consequenter dictum, postea examinabimus; nunc enim solum vim dictarum rationum expendemus. Prima autem ratio solum procedebat de individuatione quoad distinctionem unius ab alio, de qua iam praedicti auctores fatentur non oriri a materia. Adverto tamen argumenta facta non convincere de omni distinctione, nam, ut infra dicam, materia suo modo habet unde distinguat unum ab alio, quatenus ipsa habet aliquem actum entitativum; probant tamen non esse cur prima ratio totius distinctionis numericae illi potius quam alicui formae attribuatur.

6. Secunda ratio procedit de prima radice incommunicabilitatis, in qua primum consistit ratio individui, ut supra declaratum est; nam distinctio ab alio potius se habet consequenter, iuxta supra dicta de unitate in communi; unde si illa ratio esset efficax, sufficienter probaret materiam esse principium individuationis. Sed si quis recte consideret, aperta aequivocatio in eo discursu committitur; cum enim dicitur materiam esse principium incommunicabilitatis individui, eo quod ipsa sit primum subiectum, de se maxime incommunicabile, aut illa vox *incommunicabile* aequivoce sumitur aut

algo falso en la prueba. Efectivamente, puede entenderse de muchas maneras que la materia sea incomunicable: en primer lugar, que sea incomunicable a algo, como a sujeto físico al que informe, o en el que esté inherente; y este sentido es muy verdadero, y rectamente se prueba partiendo de que la materia es el primer sujeto; sin embargo, esto no tiene referencia con la cuestión de que tratamos, sea porque no pertenece al concepto de individuo como tal el ser incomunicable a otro como a su sujeto, pues los accidentes son individuales, aunque se comuniquen de este modo, y también las formas sustanciales; sea también porque dicha incomunicabilidad no basta para la razón de individuo, pues la materia, en virtud de su especie, es, de este modo, incomunicable, y con todo, no es individual en virtud de su especie, sino común a muchas materias numéricamente diferentes; por tanto, aquella incomunicabilidad no es la primera raíz de la individuación, incluso en la materia misma; por tanto, mucho menos podrá ser la materia el primer principio de individuación de la sustancia por razón de esta incomunicabilidad. De otro modo puede decirse incomunicable la materia, ya sea por modo de causa, o por modo de parte, o por modo de naturaleza para el supuesto, o por modo de superior para los inferiores, y todos estos modos son falsos, pues la materia se comunica a la forma del mismo modo que es su causa y que la sustenta. Asimismo, la materia se comunica al compuesto como la parte al todo, y también como la causa al efecto, al cual no causa de otro modo que comunicándole intrínsecamente su entidad.

Del mismo modo, la materia, como parte de la naturaleza, se comunica sólo al supuesto propio, si hablamos naturalmente; sobrenaturalmente, en cambio, se comunica también al ajeno, como puede verse en la humanidad de Cristo; pero todos estos modos no se refieren para nada al caso presente, como claramente se ve. Y el último modo, además (en el que sólo los términos empleados en dicha razón se usarían unívocamente) es abiertamente falso, y se ve por la razón dada arriba, ya que la materia, como tal, en virtud misma de su especie es comunicable a muchos inferiores que pueden subordinársele en orden a la predicación, aunque no pueden ser sujetos de inhesión. Y si se dice que la materia en cuanto tal es común, y que la materia signada de que aquella sen-

falsum in probatione assumitur. Multis enim modis intelligi potest materiam esse incommunicabilem: primo, quod sit incommunicabilis alicui ut subiecto physico quod informet vel cui inhaereat, et hic sensus est verissimus, et recte ex eo probatur quod materia est primum subiectum; hoc tamen est impertinens ad rem de qua agimus, tum quia non est de ratione individui ut sic, quod sit incommunicabile alteri ut subiecto, nam accidentia sunt individua, licet communicentur hoc modo, et formae etiam substantiales; tum etiam quia illa incommunicabilitas non sufficit ad rationem individui; materia enim ex vi suae speciei est illo modo incommunicabilis, et tamen non est individua ex vi speciei, sed communis multis materiis numero differentibus; non est ergo illa incommunicabilitas prima radix individuationis, etiam in ipsa materia; multo ergo minus poterit materia esse primum principium individuationis substantiae ratione huius incommunicabilitatis. Alio ergo modo potest dici materia incommunicabilis, vel per modum causae, vel per modum partis, vel per modum naturae supposito, vel per modum superioris inferioribus, et omnes isti modi falsi sunt; nam materia communicatur formae eo modo quo est causa eius et sustentat illam. Item materia communicatur composito ut pars toti et ut causa etiam effectui, quem non aliter causat quam communicando illi intrinsece suam entitatem. Item materia ut pars naturae communicatur supposito proprio tantum, si naturaliter loquamur, supernaturaliter vero etiam alieno, ut in Christi humanitate videre licet; sed omnes isti modi nihil ad praesens referunt, ut per se constat. Ultimus vero modus (in quo solo termini in praedicta ratione assumpti univoce sumerentur) est aperte falsus, ut ratione supra facta convincitur, quia materia ut sic ex vi suae speciei communicabilis est multis inferioribus, quae illi possunt subiici in ordine ad praedicationem, quamvis non possint esse subiecta inhaesionis. Quod si dicas materiam ut sic esse communem, materiam autem signatam, de qua illa sententia loquitur, esse incommunicabi-

tencia trata es incomunicable, está en contra de esto el que la materia signada —sea lo que fuere— no tiene el ser incomunicable por razón de primer sujeto, en que se fundaba dicho argumento; por consiguiente, si la materia signada es incomunicable, lo será por otra causa, que puede ser común a las formas o a otras cosas, como veremos en lo que sigue. Por lo cual, para aquella incomunicabilidad que pertenece al concepto mismo del individuo, es improcedente tal razón de primer sujeto, pues las mismas formas angélicas y Dios mismo son incomunicables de este modo, aun cuando sean absolutamente actos y no potencias. Por lo cual, cuando allí se dice que la forma es de suyo comunicable, también esto está fuera de lugar, pues la forma, como tal, es comunicable a la materia como a su sujeto, no como a su inferior; y también según su razón específica es comunicable a las distintas formas, y por ello, según tal razón no es individual; con todo, esta forma es tan incomunicable como esta materia; luego, en cuanto a esto, no hay mayor razón acerca de la una que de la otra.

7. Y por lo dicho consta que la tercera conjetura no tiene tampoco ninguna eficacia, porque es muy diversa la razón cuando se trata del sujeto de inhesión y del de predicación, pues aunque pueda pensarse una cierta proporción entre estos dos sujetos, ya que el superior se compara al inferior, que le es sujeto como forma que le da el ser, con todo, en absoluto no son de la misma naturaleza, ni uno se funda en el otro; por lo cual, en las sustancias simples hay sujeción o subordinación de los inferiores a los superiores, sin sujeto de inhesión o de información.

Hay que añadir que lo que es sujeto de predicación no es de suyo más imperfecto que su predicado superior, como la materia que es el primer sujeto es inferior a la forma, y, por ello, no es necesario que aquello que es el primer sujeto en el orden de la generación e imperfección, sea el primer principio y fundamento del individuo, que es el primer sujeto en el orden de la predicación, el cual contiene en sí toda la perfección de los superiores y añade algo propio con que viene como a completar y perfeccionar a aquélla.

lem, contra hoc est quia materia signata, quidquid illa sit, non habet quod sit incommunicabilis ex ratione primi subiecti, in qua dictum argumentum fundabatur; si ergo materia signata est incommunicabilis, erit ob aliam causam quae communis esse poterit formis vel aliis rebus, ut videbimus in sequentibus. Quocirca ad illam incommunicabilitatem quae est de ratione individui, impertinens est illa ratio primi subiecti; nam et formae angelicae et Deus ipse sunt illo modo incommunicabiles quamvis sint omnino actus, et non potentiae. Unde cum ibidem dicitur forma de se communicabilis, etiam extra propositum est; nam forma, ut forma, est communicabilis materiae ut subiecto, non ut inferiori; secundum suam etiam specificam rationem communicabilis est distinctis formis, et ideo secundum eam rationem non est individua; tamen haec forma tam incommunicabilis est sicut haec materia; ergo quoad hoc non est maior ratio de una quam de alia.

7. Atque ex his constat tertiam coniecturam nullam habere efficaciam, quia est longe diversa ratio de subiecto inhaesionis et de subiecto praedicationis; quamvis enim excogitari possit quaedam proportio inter haec duo subiecta, nam superius comparatur ad inferius sibi subiectum ut forma dans esse, tamen simpliciter non sunt eiusdem rationis, neque unum fundatur in alio; unde in simplicibus substantiis est subiectio seu subordinatio inferiorum ad superiora, sine subiecto inhaesionis seu informationis. Adde, id quod est subiectum praedicationis, ex se non esse imperfectius suo praedicato superiori, sicut materia, quae est primum subiectum, est inferior forma, et ideo necessarium non esse ut id, quod est primum subiectum in ordine generationis et imperfectionis, sit primum principium et fundamentum individui, quod est primum subiectum in ordine praedicationis, continens in se omnem perfectionem superiorum et addens aliquid proprium quo illam veluti complet ac perficit.

Varias objeciones contra dicha sentencia

8. Pero hay que ver si esta sentencia, aunque no pueda demostrarse por la razón, puede, sin embargo, defenderse y sostenerse convenientemente, pues esto nos bastaría para que, al menos por la autoridad de Santo Tomás y de Aristóteles, la defendiéramos también nosotros. Y la primera razón de la dificultad acerca de ella puede ser que la materia es de suyo común, no sólo en cuanto que ella misma, según su razón específica es común a muchos individuos materiales, sino también porque la misma materia numéricamente puede caer bajo muchas formas, ya sean específicamente distintas, ya sólo numéricamente diversas, al menos sucesivamente; ¿cómo puede ser, por tanto, la materia principio de individuación? Porque el principio de individuación debe ser propio en grado máximo y en modo alguno común a varios individuos, ni simultánea ni sucesivamente. A causa de esta dificultad se añadió en aquella opinión que la materia, no de cualquier clase, sino signada por la cantidad es el principio de individuación. Ahora bien: lo que los defensores de esta misma sentencia quieren significar con esa palabra es tan oscuro que para explicarlo se dividen de modo sorprendente en muchos pareceres diferentes. Es preciso, pues, exponer y examinar sus explicaciones para que aparezca más claramente cuánta sea la probabilidad que pueda tener esta opinión.

Se rechaza el primer modo de explicar la materia signada

9. La primera explicación es que la materia signada por la cantidad no es otra cosa que la materia con cantidad, o afectada por la cantidad, porque piensan que dicho principio de individuación viene como a componerse de estas dos cosas, de modo que la materia dé la incomunicabilidad, y la cantidad la distinción, como arriba decíamos. Así, Capréolo en *In II,* dist. 3, q. 1, a. 1, concl. 5, y en el a. 3, en la respuesta a los argumentos contra ella. Igualmente Ferrariense, I *cont. Gent.,* c. 21, y Soncinas, libro VII, q. 34. Se inclina también a ella Santo Tomás, en la q. 2 *De Veritate,* a. 6, ad 1, donde explica que la materia signada natural es la materia *con la determinación de estas o aquellas dimensiones;* y en la q. 16 *De Malo,* a. 1, ad 18, dice que *la materia sujeta a*

Obiiciuntur multa contra dictam sententiam

8. Sed videndum est, quamvis sententia haec ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit ut saltem propter Aristotelis et D. Thomae auctoritatem illam defendamus. Et prima ratio difficultatis circa illam esse potest, quia materia de se communis est non solum quatenus eadem secundum rationem specificam communis est multis individuis materiae, sed etiam quia eadem numero materia subesse potest multis formis vel specie distinctis vel solo numero diversis, saltem successive; quomodo ergo potest materia esse principium individuationis? Nam principium individuationis debet esse maxime proprium, et nullo modo commune multis individuis, nec simul nec successive. Propter hanc difficultatem additum est in illa sententia materiam non utcumque, sed signatam quantitate, esse principium individuationis. Quid autem illa voce significetur, tam est obscurum ut in ea re explicanda defensores huius sententiae inter se mirum in modum dissideant. Quorum expositiones varias referre oportet et examinare, ut quanta sit probabilitas huius sententiae clarius appareat.

Primus modus explicandi materiam signatam reiicitur

9. Prima expositio est materiam signatam quantitate nihil aliud esse quam materiam cum quantitate seu quantitate affectam; ex his enim duobus censent hoc principium individuationis quasi integrari, ut materia det incommunicabilitatem, quantitas distinctionem, ut supra dicebamus. Ita Capreol., In II, dist. 3, q. 1, a. 1, concl. 5, et a. 3, in respons. ad argum. contra illam. Idem Ferrar., I cont. Gent., c. 21, et Soncin., lib. VII, q. 34. Favet D. Thomas, q. 2 De Verit., a. 6, ad 1, ubi explicat materiam signatam naturalem esse materiam *cum determinatione harum vel illarum dimensionum*; et q. 16 De Malo, a. 1, ad 18, dicit

dimensiones es el principio de distinción numérica, en aquellas cosas en las que se encuentran muchos individuos de una especie; y comentando a Boecio, en el *De Trinitate,* q. 4, a. 2, dice que *la cantidad distingue las cosas materiales.* Y esto parece que está fundado en Aristóteles, en el libro III de la *Metafísica,* c. 3, text. 11, donde piensa que la distinción específica se hace por la forma, y la numérica por la cantidad, y en el libro X, c. 3, text. 4, solamente pone aquellos dos modos de división, a saber, por la forma y por la cantidad; y en el libro V de la *Metafísica,* c. 13, atribuye a la cantidad el ser principio de división, por lo cual dice *que es cuanto aquello que puede dividirse en cosas, de las cuales cada una es apta para ser algo determinado;* y en el libro III de la *Física,* c. 7, text. 78, dice que *el número nace de la división del cuanto continuo.* Y la razón puede estar en que para ser la materia principio de individuación, es preciso que haya algo que distinga a esta materia de aquélla; pero esto no es la materia misma, porque la distinción debe hacerse por el acto; ni es la forma, pues más bien esta forma es distinta de aquélla porque se hace y se recibe en distinta materia.

10. Sin embargo, esta opinión es falsa y puede impugnarse con serios argumentos. Y podemos proceder de dos modos: el primero, suponiendo la otra opinión que mantienen los mencionados autores, a saber, que la cantidad no está en la materia prima, sino en todo el compuesto, y que se destruye al corromperse la sustancia y de nuevo se adquiere para la generación de la sustancia. Por lo cual sucede, hablando absolutamente, que primero se introduce esta forma sustancial numérica en esta materia, y sigue la cantidad. Y con esto se establece el argumento, porque esta forma, en el momento en que se entiende que se recibe en esta materia, se entiende que se recibe también en una materia distinta de otras; luego formal e intrínsecamente no se hace distinta por la cantidad. Igualmente, de la materia y la forma tomadas precisivamente y como antecedentes a la cantidad, resulta este individuo sustancial; luego, éste, como tal, es uno, no con unidad conceptual, sino real y singular y trascendental; por consiguiente, como en virtud de su entidad sustancial es en sí indiviso, también es

materiam dimensionibus subiectam esse principium distinctionis numeralis in his in quibus inveniuntur multa individua unius speciei; et super Boetium, de Trinit., q. 4, a. 2, dicit *quantitatem distinguere res materiales.* Et videtur fundatum in Aristotele, III Metaph., c. 3, text. 11, ubi distinctionem specificam censet fieri per formam, numericam vero per quantitatem, et lib. X, c. 3, text. 4, tantum eos ponit divisionis modos, scilicet, secundum formam aut secundum quantitatem; et V Metaph., c. 13, quantitati attribuit quod sit principium divisionis; unde *quantum esse* ait *quod dividi potest in ea quorum unumquodque hoc aliquid natum est esse;* et III Phys., c. 7, text. 78, dicit numerum nasci ex divisione continui quanti. Ratio vero esse potest quia, ut materia sit principium individuationis, aliquid necessarium est quod distinguat hanc materiam ab illa; sed hoc non est ipsa materia, quia distinctio debet fieri per actum; neque est forma, nam potius haec forma est distincta ab illa, quia in distincta materia fit et recipitur.

10. Sed haec sententia falsa est et gravibus rationibus impugnari potest. Duobus autem modis procedere possumus, primo, suponendo aliam sententiam, quam praedicti auctores tenent, quantitatem non esse in materia prima, sed in toto composito, et destrui corrupta substantia, et novam comparari ad generationem substantiae. Ex quo fit, simpliciter loquendo, prius hanc numero formam substantialem introduci in hanc materiam et consequi quantitatem. Unde conficitur argumentum, quia haec forma, cum primum intelligitur recipi in hac materia, intelligitur etiam recipi in materia distincta ab aliis; ergo formaliter et intrinsece non fit distincta per quantitatem. Item ex materia et forma praecise conceptis et ut praevenientibus quantitatem, resultat hoc individuum substantiale; ergo illud ut sic unum est, non unitate rationis, sed unitate reali et singulari ac transcendentali; ergo, sicut ex vi suae entitatis substantialis est in se indivisum, ita etiam est substantialiter

sustancial y entitativamente distinto de todos los otros; luego no tiene la distinción por la cantidad. Ni importa que se diga que en el género de causa material, la cantidad es anterior a la materia, ya porque en dicha sentencia no puede decirse esto fácilmente, siendo consecuente consigo mismo, como se verá después; ya también porque al menos no puede entenderse ello según la verdadera inhesión de la cantidad en la materia, pues, de acuerdo con aquel principio, la cantidad nunca está inherente en la materia en la duración real, sino en el compuesto; luego tampoco puede convenirle en algún signo de prioridad, porque lo que no conviene en la realidad y en la duración real, no puede tampoco convenir con prioridad o posterioridad; ahora bien: la cantidad no hace a la cosa divisa o distinta de las demás, sino mediante la inhesión e información; luego, en ningún signo tiene la cantidad este efecto primeramente en la materia, sino en todo el compuesto; por consiguiente, supone a aquél ya individuo, y, por tanto, distinto con una división anterior. Y por fin, porque para la validez del argumento basta con que la materia, en algún género de causa que es absolutamente anterior, la materia, digo, en cuanto que previene a la cantidad, tenga ya de suyo la distinción. Finalmente, el argumento puede concluirse así: la forma se recibe en la materia desprovista de cantidad; luego esta forma se recibe en esta materia porque la generación se hace en el singular; luego de ellas dos resulta este individuo antes de sobrevenirle la cantidad; más aún: ésta sobreviene al individuo ya constituído, al cual podría Dios conservar sin cantidad, distinto de todos los otros; luego, la cantidad intrínseca y formalmente no entra en el principio de individuación, sea de toda la sustancia compuesta, sea de cada una de las partes de ésta, a saber, de la materia y de la forma.

11. En segundo lugar, podemos continuar en la otra sentencia, que la cantidad está en la materia prima, y permanece la misma en lo que se engendra y se corrompe; y entonces, por otro lado se toma un argumento no menos eficaz, pues no sólo esta materia en sí misma, sino también en cuanto afectada por esta cantidad, puede estar bajo diversas formas, y, consiguientemente, en individuos numéricamente distintos; luego no puede ser más principio de individuación que la materia sola. Se podrá decir quizás que la materia con dimensiones inde-

et entitative distinctum ab omnibus aliis; ergo non habet distinctionem per quantitatem. Nec refert si dicas, in genere causae materialis quantitatem esse priorem in materia. Tum quia in ea sententia id non potest commode consequentur dici, ut infra tractandum est; tum etiam quia saltem non potest id intelligi secundum veram inhaesionem quantitatis in materia, quia iuxta illud principium quantitas nunquam inhaeret materiae in duratione reali, sed composito; ergo neque in aliquo signo priori potest illi convenire, quia quod a parte rei, et in duratione reali non convenit, neque prius neque posterius convenire potest; quantitas autem non facit rem divisam aut distinctam ab aliis, nisi inhaerendo et informando; ergo in nullo signo habet quantitas hunc effectum primo in materia, sed in toto composito; ergo supponit illud iam individuum, et consequenter alia priori divisione distinctum. Tum denique quia ad vim rationis satis est quod in aliquo genere causae, quod simpliciter prius est, materia, ut praevenit quantitatem, habeat ex se distinctionem. Denique sic potest ratio concludi: forma recipitur in materia nuda quantitate; ergo haec forma in hac materia, quia generatio in singulari fit; ergo ex illis resultat hoc individuum ante adventum quantitatis; immo illa advenit individuo iam constituto, quod posset Deus sine quantitate servare distinctum ab omnibus aliis; ergo quantitas intrinsece ac formaliter non intrat principium individuationis, vel totius compositae substantiae, vel singularum partium huius, scilicet formae et materiae.

11. Secundo, procedere possumus in alia sententia, quod quantitas inest materiae primae et manet eadem in genito et corrupto, et tunc aliunde sumitur non minus efficax argumentum, quia non solum haec materia secundum se, sed etiam ut affecta hac quantitate, potest esse sub diversis formis, et consequenter in individuis numero distinctis; ergo non magis potest esse principium individuationis quam sola materia. Dicetur fortasse materiam cum dimensionibus inter-

terminadas puede estar bajo formas diversas, y que, como tal, no es principio de individuación; pero que, en cambio, la materia con estas determinadas dimensiones es propia de este individuo, y que, como tal, es principio de individuación. Pero pregunto, ¿qué añaden estas dimensiones determinadas a la cantidad? Las dimensiones, efectivamente, pueden decirse indeterminadas sólo porque no dicen cierto término de longitud, o de latitud, etc., y así la cantidad terminada sólo añadirá los límites ciertos de las dimensiones; y esto no basta para el caso presente, pues la misma materia, existiendo de este modo bajo la misma cierta y determinada cantidad, puede estar sujeta a diversas formas, como es claro en una misma rama, primero verde y luego seca, y en otros casos parecidos. En otro sentido, puede decirse cantidad indeterminada aquélla que no está afectada por ciertas disposiciones, como de tal rarefacción o densidad, o de otras cualidades con que la materia queda determinada a esta forma más bien que a aquélla. Y en este sentido puede admitirse que la materia, afectada por la cantidad o por dimensiones de este modo determinadas, es decir, dispuesta así próximamente, es hasta tal punto propia de este individuo que no puede estar en otro. Sin embargo, ni los mencionados autores pueden hablar de este modo, ni en él se encierra la verdadera sentencia de los mismos. Lo primero es claro, porque ellos dicen que la cantidad por su propia razón y efecto formal distingue a un individuo del otro; luego no le conviene esto a aquél por razón de otras cualidades o disposiciones, pues, de lo contrario, no ya la materia signada por la cantidad, sino la materia cuanta signada por las cualidades debería llamarse principio de individuación. Lo segundo es claro, porque, de lo contrario, se sigue que los accidentes con que la materia se dispone para la forma, se incluyen intrínsecamente en el principio de individuación de la sustancia; el consiguiente es falso; por tanto. La consecuencia es evidente, pues la materia signada, de acuerdo con esta opinión, incluye intrínseca y formalmente estos accidentes como inherentes en sí, que la determinan para tal forma. La menor se prueba, en primer lugar, porque el individuo de la sustancia es una unidad por sí, directamente colocado bajo el predicamento de la sustancia; no incluye, por tanto, intrínsecamente a los accidentes, a pesar de que intrínsecamente incluye el principio de

minatis esse posse sub diversis formis, et ut sic non esse principium individuationis, materiam vero cum his determinatis dimensionibus esse propriam huius individui, et ut sic esse principium individuationis. Sed inquiro quid addant hae determinatae dimensiones supra quantitatem. Dimensiones enim possunt dici interminatae solum quia non dicunt certum terminum longitudinis, aut latitudinis, etc., et sic quantitas terminata solum addet certos terminos dimensionum; et hoc non satis est ad praesens, quia eadem materia hoc modo existens sub eadem certa et determinata quantitate, potest subesse distinctis formis, ut patet in eadem virga prius viridi, postea sicca, et similibus. Aliter potest dici quantitas interminata illa quae non est affecta certis dispositionibus, ut tali raritate aut densitate, vel aliis qualitatibus, quibus materia ad hanc formam potius quam ad aliam determinatur. Et hoc sensu admitti potest materiam quantitate seu dimensionibus sic determinatis affectam, id est, sic proxime dispositam, ita esse propriam huius individui, ut non possit esse in alio. Verumtamen neque dicti auctores loqui possunt in hoc sensu, neque in illo esset vera eorum sententia. Primum patet, quia ipsi dicunt quantitatem ex propria ratione et effectu formali distinguere unum individuum ab alio, ergo non convenit hoc illi ratione aliarum qualitatum seu dispositionum, alioqui non materia signata quantitate, sed materia quanta signata qualitatibus deberet dici principium individuationis. Secundum patet, quia alias sequitur accidentia, quibus materia disponitur ad formam, intrinsece includi in principio individuationis substantiae; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia materia signata, iuxta hanc opinionem, intrinsece ac formaliter includit haec accidentia ut ipsi inhaerentia ipsamque determinantia ad talem formam. Minor vero probatur primo, quia individuum substantiae est per se unum directe collocatum sub specie in praedicamento substantiae; non ergo includit intrinsece accidentia, cum tamen intrinsece includat individuationis principium.

individuación. En segundo lugar, porque se mostró antes que la diferencia individual en la realidad no es naturalmente distinta de la naturaleza sustancial, y que, por ello, es la misma sustancia individual; luego su principio intrínseco no puede ser un accidente, sino la sustancia.

12. Y estas razones pueden valer también en la otra sentencia, que dice que la cantidad no está en la materia prima, sino en todo el compuesto, pues la cantidad es un accidente; luego, en cualquier sujeto en que esté, no puede entrar intrínsecamente en la constitución del individuo sustancial; luego no puede obrar su distinción. Por lo cual, prescindiendo de aquellas sentencias, podemos argumentar en tercer lugar, porque aunque la cosa sea una en sí con prioridad natural a ser distinta de las demás, sin embargo, esto último se sigue intrínsecamente de lo primero sin ninguna adición positiva que se haga a la cosa misma que es una, sino sólo mediante la negación, por la que, puesto un extremo, se puede afirmar con verdad que esto no es aquello. Así, pues, aquello mismo positivo que funda la unidad en cuanto a la primera negación o indivisión en sí, funda consecuentemente la negación posterior de distinción respecto de otro, sentido en el que suele decirse, y es muy verdadero, que una cosa se distingue de las otras por aquello mismo por lo que en sí se constituye, pues se distingue por aquello por lo que es.

Casi en el mismo sentido dijo Santo Tomás, I, q. 76, a. 2, ad 2 que *cada cosa tiene la unidad del mismo modo que tiene el ser*. Y es claro en la unidad específica, pues la misma diferencia que constituye a la especie una en sí misma la hace distinta de las demás especies; por lo cual, lo que es principio de tal diferencia, es también principio, no sólo de la unidad, sino también de la distinción específica; luego, de modo semejante en la unidad individual, aquello que es principio del individuo en cuanto a su constitución e incomunicabilidad o indivisibilidad en sí, es también el principio de distinción de él con respecto a los otros; y, por el contrario, lo que es principio de distinción, debe ser también principio de constitución. Por consiguiente, si la materia por sí misma y separada la cantidad constituye al individuo en sí incomunicable y uno, distingue también a aquél con relación a los otros, o si no puede dar la distinción, tampoco podrá

Secundo, quia ostensum est supra differentiam individualem in reipsa non esse distinctam ex natura rei a natura substantiali, atque adeo esse ipsammet substantiam individuam; ergo principium intrinsecum eius non potest esse accidens, sed substantia.

12. Atque hae rationes possunt procedere etiam in alia sententia, quod quantitas non sit in materia prima, sed in toto composito; quia quantitas accidens est; ergo in quocumque subiecto sit, non potest intrinsece constitutionem individui substantialis ingredi; ergo non potest eius distinctionem efficere. Unde abstrahendo ab illis sententiis, possumus tertio argumentari quia, licet res prius natura sit in se una quam sit distincta ab aliis, tamen hoc posterius intrinsece sequitur ex primo absque additione ulla positiva quae fiat ipsi rei quae est una, sed solum per negationem, qua, posito alio extremo, verum est dicere hoc non esse illud. Itaque illud idem positivum quod fundat unitatem quoad primam negationem seu indivisionem in se, fundat consequenter posteriorem negationem distinctionis ab alio, quo sensu dici solet, et verissimum est, per illud rem distingui ab aliis per quod in se constituitur, quia distinguitur per id quo est. Quo fere sensu dixit D. Thomas, I, q. 76, a. 2, ad 2, *unumquodque hoc modo habere unitatem quo habet esse*. Et patet in unitate specifica, nam eadem differentia, quae constituit speciem in se unam, facit illam a caeteris speciebus distinctam; unde quod est principium talis differentiae est etiam principium non tantum unitatis, sed etiam distinctionis specificae; ergo similiter in unitate individuali id, quod est principium individui quoad constitutionem eius, et incommunicabilitatem seu indivisibilitatem in se, est etiam principium distinctionis eius ab aliis; et e converso, quod est principium distinctionis, debet etiam esse principium constitutionis. Si ergo materia per se, et seclusa quantitate constituit individuum in se incommunicabile et unum, distinguit etiam illud ab aliis, vel, si distinctionem dare non potest, neque incommunicabilita-

dar la incomunicabilidad de la individuación. Y se confirma: efectivamente, se llama incomunicable de este modo lo que de tal forma es uno en sí mismo que no puede dividirse en muchos semejantes; y lo que es tal, tiene precisamente por esto la propiedad de distinguirse de las otras cosas, caso de que existan. Y el mismo argumento puede hacerse por su parte sobre la cantidad, porque si es ella la que distingue los individuos de una sustancia, también es ella la que debe constituirlos, y, por el contrario, si no puede constituirlos, que es lo más verdadero —pues al ser accidente está fuera de toda la extensión de la sustancia y supone más bien al sujeto ya individual—, tampoco los puede distinguir.

13. Responden algunos que esta razón prueba rectamente que la cantidad no hace la primera distinción entre los individuos de una sustancia, pero que no prueba que no haga alguna, a saber, la numérica y cuantitativa, y esto basta para que la cantidad pueda en esta parte pertenecer intrínsecamente al principio de individuación.

Pero esta respuesta incurre en un equívoco, pues si la cantidad no causa la primera distinción, sino otra, pregunto cuál es la que supone y cuál la que causa: la primera, ciertamente, no puede ser ninguna otra que la distinción entitativa por la que esta materia no es aquélla o esta sustancia no es aquélla, sea porque ninguna otra distinción anterior puede pensarse, sea porque es también la más intrínseca a cualquier entidad, pues como no puede pensarse nada más intrínseco a cualquier ente que su propia entidad, así tampoco ninguna distinción o separación respecto de otro ente es anterior a la que se explica por esta negación: este ente no es aquél; por lo cual no puede concebirse que una entidad se distinga de otra entitativamente e inmediatamente por algo distinto de sí misma.

14. De lo cual también resulta (lo que es un argumento nuevo y suficiente contra toda esta sentencia), que no pertenece al efecto formal de la cantidad distinguir entitativamente una materia de otra, o una parte de la materia de otra, porque como la cantidad supone la materia como sujeto, así también supone su entidad individual, la cual por sí misma entitativamente es distinta de cualquier entidad semejante; luego distintas cantidades suponen distintos sujetos en

tem individuationis dare potest. Et confirmatur. Nam incommunicabile hoc modo dicitur quod ita est in se unum ut non possit in multa similia dividi; quod autem huiusmodi est, ex hoc praecise habet ut, si alia existant, ab illis distinguatur. Idemque argumentum potest e converso fieri de quantitate, quod, si illa est quae distinguit individua substantiae, ipsa etiam debet ea constituere, vel e contrario, si non potest constituere, ut verius est, quia, cum sit accidens, est extra totam latitudinem substantiae et supponit potius subiectum individuum, neque etiam distinguere potest.

13. Respondent aliqui rationem hanc recte probare quantitatem non efficere primam distinctionem inter individua substantiae, non tamen probare non efficere aliquam distinctionem, scilicet, numericam et quantitativam, quod satis est ut quantitas quoad hanc partem possit intrinsece pertinere ad principium individuationis. Sed haec responsio laborat in aequivoco, nam si quantitas non causat primam distinctionem, sed aliam, interrogo quaenam sit illa quam supponit, quae vero illa quam causat: prior sane nulla alia esse potest nisi distinctio entitativa, qua haec materia non est illa, aut haec substantia non est illa. Tum quia nulla alia distinctio prior excogitari potest; tum etiam quia haec est maxime intrinseca cuicumque entitati; sicut enim nihil concipi potest magis intrinsecum unicuique enti, quam entitas eius, ita nulla distinctio vel separatio ab alio ente est prior illa quae hac negatione explicatur: Hoc ens non est illud; propter quod intelligi non potest unam entitatem distingui ab alia entitative, ac primo, per aliud a seipsa.

14. Unde etiam fit (quod est novum et sufficiens argumentum contra totam hanc sententiam) non pertinere ad effectum formalem quantitatis distinguere entitative unam materiam ab alia, vel partem materiae a parte materiae, quia, sicut quantitas supponit materiam ut subiectum, ita supponit individuam entitatem eius, quae per seipsam entitative distincta est ab alia entitate simi-

los que se reciben, y distintas partes de la cantidad suponen partes del sujeto entitativamente distintas. Pues aquí también tiene aplicación aquel argumento de Cayetano, que el acto singular supone la potencia singular, cosa que es verdadera principalmente en el acto y potencia realmente distintos. Y tanto más cuanto que siendo la cantidad realmente distinta de la materia en que está, no puede hacerla en la realidad distinta de sí misma; luego supone en ella la entidad que por sí puede distinguirse de su cantidad; luego por la misma podrá distinguirse de todos los otros que no son ella misma; por tanto, esto no pertenece al efecto formal de la cantidad.

Lo mismo puede también finalmente confirmarse *a posteriori*, pues si Dios, separada la cantidad, conservase por ejemplo la sustancia del cuerpo de Pedro, las entidades parciales de materia que están en las manos, pies, cabeza, etc., siempre permanecerían entitativamente distintas, sea que permaneciesen unidas o que no, pues aunque una entidad pudiese unirse o separarse de otra, a pesar de todo, hacerse una la otra o reunirse una y otra en un individuo indivisible conservando su entidad, es una abierta repugnancia, ya que serían distintas y no serían distintas.

15. Por consiguiente, la distinción que supone la cantidad en la sustancia es distinción entitativa y sustancial, y ésta es la que por sí pertenece a la unidad individual de que tratamos, pues por ella se concibe que el individuo es distinto de todos los otros, sea dentro de la misma especie, si se compara con los semejantes, sea bajo el género o bajo cualquier otro predicado común si se compara con todos los otros; luego, si la cantidad aporta alguna distinción, será algo accidental a la razón de individuo, y que sobreviene al mismo; luego, por dicha razón no pertenecerá la cantidad al principio de individuación de que tratamos. Esto se explica por la misma naturaleza de la cosa, pues la cantidad, como da a la sustancia la unidad cuantitativa, así puede sólo darle también la distinción cuantitativa, o "situal", de las cuales la primera sólo consiste en esto, que una sustancia esté separada de otra bajo los diversos términos de la cantidad, y así no sea continua con aquélla con la continuidad propia de la cantidad; y la segunda

li; ergo distinctae quantitates supponunt distincta subiecta in quibus recipiantur, et distinctae partes quantitatis, partes etiam subiecti entitative distinctas. Nam et hic locum habet argumentum illud Caietani, quod actus singularis supponit potentiam singularem, quod maxime verum est in actu et potentia realiter distinctis. Eo vel maxime quod, cum quantitas re distincta sit a materia in qua inest, non potest illam facere re distinctam a seipsa; ergo supponit in illa entitatem quae per se potest distingui a sua quantitate; ergo per eamdem poterit distingui ab omnibus aliis quae non sunt ipsa; non ergo hoc pertinet ad effectum formalem quantitatis. Quod denique a posteriori confirmari potest; nam, si Deus, separata quantitate, conservaret substantiam corporis Petri, verbi gratia, entitates partiales materiae, quae sunt in manibus, pedibus, capite, etc., semper manerent entitative distinctae, sive manerent unitae, sive non, quia, licet una entitas possit coniungi vel separari ab alia, tamen unam fieri aliam, aut utramque coalescere in unam indivisibilem, conservando suam entitatem, aperta repugnantia est, quia et essent distinctae et non essent distinctae.

15. Distinctio, ergo, quam supponit quantitas in substantia, est distinctio entitativa et substantialis: haec autem est quae per se pertinet ad unitatem individualem, de qua tractamus; nam per hanc intelligitur individuum esse distinctum ab omnibus aliis, vel sub eadem specie, si cum similibus comparetur, vel etiam sub genere, vel sub quocumque praedicato communi, si cum omnibus aliis conferatur; ergo, si aliquam distinctionem confert quantitas, illa erit per accidens ad rationem individui, et superveniens illi; non ergo ea ratione pertinebit quantitas ad principium individuationis, de qua agimus. Quod ex re ipsa explicatur, nam quantitas, sicut dat substantiae unitatem quantitativam, ita solum potest dare vel distinctionem quantitativam, vel situalem, quarum prior solum consistit in hoc quod una substantia sit sub diversis terminis quantitatis ab alia, et ita non sit continua illi continuatione propria quantitatis; posterior autem consistit in hoc quod

consiste en que una sustancia esté fuera del sitio o lugar de la otra. Con lo cual también se salva que la cantidad del mismo modo que distingue, constituye, pues primeramente hace a la sustancia extensa en sí misma, unida y determinada cuantitativamente y que posea esta determinada mole corpórea, y consecuentemente, hace que ocupe espacio local; y de modo semejante, primero la distingue cuantitativamente, y luego de modo "situal"; ahora bien: toda esta distinción está fuera de la razón de sustancia individual, y es para ella algo accidental, como lo es la cantidad misma.

16. Esto, ciertamente, en la distinción "situal" es evidente por sí mismo, ya que es muy extrínseca y mudable, y por mucho que cambie de sitio la cosa cuanta, permanece la misma numéricamente; más aún: una misma sustancia corpórea numérica puede ser conservada por la potencia de Dios sin sitio, sea con cantidad o sin ella, al modo como está el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y de modo semejante, la misma cosa cuanta puede constituirse por la potencia de Dios en un doble sitio, como tratando del misterio de la Eucaristía mostré extensamente, y también dos cuerpos distintos pueden colocarse en un mismo sitio, como ha hecho Dios con frecuencia, y se demostró en la materia de la resurrección. Por consiguiente, esta distinción situal no afecta para nada a la unidad y distinción numérica. Ahora bien: sobre la distinción cuantitativa se da el mismo juicio que sobre la cantidad y la unidad que proviene de ella, la cual mostramos ya antes que es accidental para la unidad intrínseca y entitativa de la sustancia material; por lo cual, aunque acompañe naturalmente a aquélla al modo de una propiedad, con todo en el orden de la naturaleza la supone, y más bien es causada por ella que la causa. Y, finalmente, la sustancia material podría conservarse la misma numéricamente de potencia absoluta sin la cantidad, y, por consiguiente, podría retener toda la unidad individual con la incomunicabilidad y distinción sustancial, sin ninguna unidad ni distinción cuantitativa.

17. Por lo cual, también Soncinas y el Ferrariense confiesan finalmente que la sustancia material no tiene la unidad trascendental por la cantidad, pero que, sin embargo, es numéricamente una mediante la cantidad. Es extraño,

una substantia sit extra situm seu locum alterius. Unde etiam salvatur quod quantitas ita distinguit sicut constituit; primo enim facit substantiam in se extensam, unitam et determinatam quantitative et habentem hanc corpoream molem, consequenter vero facit illam replere spatium locale; et similiter primario distinguit quantitative, et deinde situaliter; tota autem haec distinctio est extra rationem substantiae individuae, et accidentaria illi, sicut et ipsa quantitas.

16. Quod quidem in distinctione situali est per se evidens, quia est valde extrinseca et mutabilis, et quantumvis res quanta situm mutet, eadem numero manet; immo per Dei potentiam potest eadem numero substantia corporea, vel sine quantitate, vel cum illa sine situ servari, ad eum modum quo est Christi corpus in Eucharistia. Et similiter potest res eadem quanta cum duplici situ per Dei potentiam constitui, ut tractando de mysterio Eucharistiae late ostendi [1], et duo distincta corpora in eodem situ collocari possunt, et a Deo saepe factum est, ut in materia de resurrectione demonstratum est [2]. Haec ergo situalis distinctio nihil ad unitatem et distinctionem numericam refert. De distinctione autem quantitativa, idem iudicium est quod de ipsa quantitate, et unitate ab illa proveniente, quam supra ostendimus esse accidentalem ad unitatem intrinsecam et entitativam substantiae materialis; unde, licet illam naturaliter comitetur ad modum proprietatis, tamen ordine naturae supponit illam, et potius causatur ab illa quam causet illam. Ac denique de potentia absoluta posset materialis substantia eadem numero sine sua quantitate servari, et consequenter retinere totam unitatem individuam cum incommunicabilitate ac distinctione substantiali absque unitate et distinctione quantitativa.

17. Quocirca etiam Soncin. et Ferrar. tandem fatentur substantiam materialem non habere a quantitate unitatem transcendentalem, sed tamen esse unam numero per

[1] Tertio tom., in III part., disp. LII, sect. 3.
[2] Secundo tom., in III part., disp. XLVIII, sect. 5.

con todo, que tan fácilmente se aparten del verdadero sentido de la cuestión y usen términos equívocos. Efectivamente, como hemos advertido muchas veces y todos suponen, y ellos mismos —según creo— no ignoran, cuando aquí tratamos de la unidad numérica, no tomamos el número en cuanto que es una especie de cantidad, sino en cuanto puede hallarse en cualesquiera entes, como indica Santo Tomás en el *Opúsculo* 16, c. últ., donde dice de este modo que *incluso la sustancia inmaterial es una numéricamente;* del mismo modo que Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* distinguió la unidad numérica, específica, genérica y proporcional. Por tanto, esta unidad numérica es en cada cosa trascendental, igual que la unidad específica o formal es a su manera trascendental respecto de la naturaleza común; luego, si la sustancia material tiene unidad individual trascendental, y no por la cantidad, no pertenece la cantidad intrínsecamente al principio de individuación de la sustancia. Hay que añadir a esto que del mismo modo que la sustancia tiene unidad numérica predicamental por la cantidad, por la cantidad misma no sólo se distingue, sino que se constituye y se hace indivisa en sí e incomunicable cuantitativamente por la misma cantidad, pues no podría la cantidad hacer a algo uno dentro de su género, si no lo hiciese también indiviso, ya que en ello consiste la razón de unidad; por consiguiente, si hablan constante y unívocamente de la incomunicabilidad y distinción del mismo género, distribuyen mal estos oficios, atribuyendo uno a la materia y otro a la cantidad; y, por el contrario, si ahora hablan de la incomunicabilidad sustancial y después de la distinción cuantitativa, no se mantienen en el verdadero sentido de la cuestión y admiten una equivocidad en el uso de las palabras.

Se rechaza el segundo modo de explicar la materia signada

18. La segunda explicación es que la materia signada por la cantidad no incluye a la cantidad misma intrínsecamente, sino como término de la relación de la misma materia a aquélla. Efectivamente, la materia, por su naturaleza, es capaz de cantidad; pero como tal no puede ser principio completo de individuación, ya que es indiferente a cualquier cantidad, lo mismo que a cualquier forma; y por una acción del agente previa a la generación se determina que sea capaz de esta cantidad y no de otra, y aquélla, en cuanto tal, es la que se dice que es principio de individuación. Y entendemos por cantidad en este lugar, no sólo la cantidad matemática (por llamarla así), sino la física, es decir, modificada por cualidades y disposiciones físicas. Y así explicó este punto Cayetano en el *De Ente et Essentia,* c. 2, q. 5. Le sigue Iavello, en el V *Metaph.,* q. 15, y antes que ellos Egidio, *Quodl.* I, q. 5, a. 1.

quantitatem. Sed mirum est quod tam facile divertant a vero sensu quaestionis et terminis aequivoce utantur. Ut enim saepe admonuimus et omnes supponunt, et ipsi (ut existimo) non ignorant, cum hic agimus de unitate numerica, non accipimus numerum, ut est species quantitatis, sed ut in quibuscumque entibus reperiri potest, ut notat D. Thomas, Opusc. 16, c. ult., ubi hoc modo ait *substantiam etiam immaterialem esse unam numero;* quomodo etiam Aristoteles, in V Metaph. distinxit unum numero, specie, genere et proportione. Haec ergo unitas numerica in unaquaque re transcendentalis est, sicut unitas specifica vel formalis suo modo est transcendentalis respectu naturae communis; ergo, si substantia materialis habet unitatem individuam transcendentalem, et non per quantitatem, non pertinet quantitas intrinsece ad principium individuationis substantiae. Adde, eo modo quo substantia est una numero praedicamentali per quantitatem, non solum distingui, sed etiam constitui et fieri in se indivisam et incommunicabilem quantitative per eamdem quantitatem; non enim posset quantitas facere aliquid unum in suo genere, nisi faceret etiam indivisum, cum in hoc ratio unius consistat; si ergo constanter et univoce loquuntur de incommunicabilitate et distinctione eiusdem generis, male distribuunt haec munera, aliud materiae, aliud quantitati tribuendo; si autem nunc de incommunicabilitate substantiali, postea de distinctione quantitativa loquuntur, non persistunt in vero quaestionis sensu et aequivocationem admittunt in usu verborum.

Secundus modus exponendi materiam signatam reiicitur

18. Secunda expositio est materiam signatam quantitate non includere quantitatem ipsam intrinsece, sed ut est terminum habitudinis materiae ad ipsam. Est enim materia natura sua capax quantitatis, sed ut sic non potest esse completum principium individuationis, quia est indifferens ad quamcumque quantitatem, sicut ad quamvis formam; per actionem autem agentis praeviam ad generationem determinatur ut sit capax huius quantitatis, et non alterius, et illa ut sic dicitur esse individuationis principium. Per quantitatem autem intelligimus hoc loco non solam mathematicam quantitatem (ut sic dicam), sed physicam, id est, physicis qualitatibus et dispositionibus affectam. Ita rem hanc explicuit Caietan., de Ente et essentia, c. 2, q. 5. Sequitur Iavell., V Metaph., q. 15, et ante illos Aegid., Quodl. I, q. 5, a. 1.

Pero, sin embargo, esta sentencia desagradó al mismo Cayetano, I, q. 29, a. 1, a causa del argumento que después referiré, y por esto halló otro modo de hablar (si es que en realidad es otro); dice efectivamente que el principio de individuación no es la materia en cuanto que está en potencia para esta cantidad, sino en cuanto que virtualmente precontiene esta cantidad o es la raíz y el fundamento de esta cantidad. Sin embargo, no entiendo suficientemente qué es lo que con esas palabras se significa como distinto *a priori,* ya que la materia (especialmente en la opinión de Cayetano y de otros tomistas) no precontiene la cantidad en el género de causa eficiente, sino que ésta se hace por un agente extrínseco, o resulta de la forma; por consiguiente, sólo puede precontenerla en el género de causa material; y esto no es otra cosa que tenerla en potencia receptiva, o —lo que es igual— tener potencia para ella; del mismo modo que la materia en cuanto precontiene la forma, no puede ser otra cosa que la materia, en cuanto está en potencia para la forma, o más bien en cuanto que está en potencia receptiva para la forma, ya que no la precontiene de otro modo que en el género de causa material, e igual también, por consiguiente, en el caso presente por el mismo motivo. Por tanto, todas aquellas palabras, la materia como fundamento, como raíz, como causa, se reducen a una misma cosa, ya que la materia no es fundamento de la cantidad, sino material y pasivo, ni es la raíz como primer sujeto, ni la causa, si no es sólo la material, que consiste en la razón de potencia receptiva, de la que se educe la forma; luego con todas aquellas palabras no puede significarse otra cosa que la potencia de la misma materia. Por lo cual, el argumento del mismo Cayetano y los que haremos nosotros valen igualmente en contra de esta opinión, que por esta razón no ha de ser tratada como diversa.

Haec vero sententia displicuit eidem Caiet., I, q. 29, a. 1, propter argumentum quod infra referam, et ideo alium invenit dicendi modum (si tamen est alius); ait enim non materiam ut est in potentia ad hanc quantitatem, sed ut virtute praehabens hanc quantitatem, seu ut est radix et fundamentum huius quantitatis, esse principium individuationis. Verumtamen non satis intelligo quid his verbis distinctum a priori significetur, quia materia (praesertim in sententia Caietan. et aliorum thomistarum) non praehabet quantitatem in genere causae effectivae, sed ab extrinseco agente fit vel resultat a forma; solum ergo potest illam praehabere in genere causae materialis; hoc autem nihil aliud est quam habere illam in potentia receptiva, seu (quod idem est) habere potentiam ad illam; sicut materia ut praehabens formam nihil aliud esse potest quam materia ut est in potentia ad formam, seu potius ut est in potentia receptiva formae, quia non aliter praehabet quam in genere causae materialis; idem ergo est in praesenti propter eamdem rationem. Omnia ergo illa verba, materia ut fundamentum, ut radix, ut causa, eodem revolvuntur, quia materia non est fundamentum quantitatis, nisi materiale et passivum, neque est radix ut primum subiectum, nec causa, nisi materialis, quae consistit in ratione potentiae receptivae, ex qua forma educitur; ergo illis omnibus verbis nihil aliud subesse potest, nisi potentia ipsius materiae. Quocirca et argumentum ipsius Caietani, et quae nos faciemus, aeque procedunt contra hanc sententiam, et ideo necesse non est illam ut diversam tractare.

19. A éstas ha de añadirse también aquella otra opinión que afirma que la materia signada no es otra cosa que la materia inmediatamente dispuesta para esta forma, ya que no se dispone más que con la cantidad modificada por tales cualidades. Esta sentencia puede mantenerse de dos maneras: en primer lugar, entendiendo que la cantidad y demás disposiciones están inherentes en la materia y permanecen en ella, y que simplemente preceden en orden de naturaleza a la introducción de la forma, y así puede rectamente entenderse la materia dispuesta y "signada" para la forma; con todo, establecer de este modo a la materia signada como principio de individuación es caer en la sentencia precedente de Capréolo, ya que esta materia signada incluye intrínsecamente la cantidad y los accidentes, los cuales es imposible que estén incluídos en el principio de individuación como ya mostramos. Y si se dice que tales disposiciones, aunque estén inherentes en la materia, a pesar de todo no están incluídas en el individuo intrínseca y formalmente, sino que vienen a ser como condiciones requeridas, en contra de eso está el hecho de que entonces tiene que suceder que el principio de individuación intrínseca y formalmente es sólo algo común a muchos individuos, a saber, la propia materia en sí misma; ahora bien, esto es imposible, como arriba argüíamos. Por lo cual eso no sería ya asignar lo que en sí y en realidad es el principio de individuación, sino a lo sumo aquello que para nosotros puede ser la señal de la individuación, o la ocasión de la producción de tal individuo respecto del agente, acerca de los cuales modos hablaremos después.

Por lo tanto, puede también defenderse esta sentencia en otro sentido: suponiendo que la cantidad y las otras disposiciones no están en la materia, sino en el compuesto, y que en cuanto que obran la última disposición siguen a la forma; y en tal sentido, es lo mismo estar la materia dispuesta, que tener orden o potencia determinada para esta cantidad con estas disposiciones; y así coincide este modo de hablar con la segunda exposición aducida.

20. Por consiguiente, toda esta explicación la juzgo falsa. Pues en primer lugar se supone en ella que la materia no tiene cantidad inherente en sí, ni las otras disposiciones, cosa que aunque es probable, quizá no lo es tanto como lo con-

19. Cum his etiam coniungenda est alia, quae dicit materiam signatam nihil aliud esse quam materiam ultimo dispositam ad hanc formam, quia non disponitur nisi quantitate talibus qualitatibus affecta. Haec autem sententia dupliciter affirmari potest: primo intelligendo quantitatem et alias dispositiones inhaerere et manere in materia, et simpliciter praecedere ordine naturae introductionem formae, et sic recte potest intelligi materia disposita et signata ad formam; tamen hoc modo ponere materiam signatam principium individuationis est incidere in priorem sententiam Capreoli, quia haec materia signata includit intrinsece quantitatem et accidentia, quae impossibile est includi in principio individuationis, ut ostendimus. Quod si dicatur has dispositiones licet inhaereant materiae, non tamen includi in individuo intrinsece et formaliter, sed esse veluti conditiones requisitas, contra hoc est quia inde fit principium individuationis intrinsece et formaliter solum esse aliquid commune multis individuis, scilicet, materiam ipsam secundum se; hoc autem est impossibile, ut supra argumentabamur. Unde hoc non esset assignare id quod in se et revera est principium individuationis, sed ad summum id quod potest esse signum individuationis quoad nos, vel occasio productionis talis individui respectu agentis, de quibus modis postea dicemus. Alio ergo modo potest doceri haec sententia, supponendo quantitatem et alias dispositiones non inesse materiae, sed composito, et ut conficiunt ultimam dispositionem consequi formam, et in hoc sensu idem est materiam esse dispositam quod habere ordinem seu potentiam determinatam ad hanc quantitatem cum his dispositionibus; atque hoc modo coincidit hic modus loquendi cum secunda expositione adducta.

20. Hanc ergo totam expositionem falsam esse censeo. Et imprimis in illa supponitur materiam non habere sibi inhaerentem quantitatem et dispositiones alias, quod, licet probabile sit, fortasse tamen non est aeque probabile ac contrarium. Deinde,

trario. Además, supuesta tal sentencia, arguye Cayetano en la I parte, que la potencia de la materia para recibir la cantidad está en el género de la cantidad, puesto que la potencia y el acto están en el mismo género, como dice Aristóteles en el libro X de la *Metafísica;* luego tampoco aquella potencia para la cantidad puede pertenecer intrínsecamente al principio de individuación de la sustancia, pues, de lo contrario, el individuo de la sustancia no sería sustancialmente uno: constaría, efectivamente, de cosas pertenecientes a varios predicamentos. A pesar de todo, esta razón, tomada en sí, no es eficaz, pues como bien responde Iavello, la potencia pertenece al género de su acto primario, al que por sí e inmediatamente se ordena, y del que a su manera toma la especie; y la materia, en cambio, no está de tal modo en potencia para la cantidad que se ordene a ella esencial y primariamente, sino a la forma sustancial, y por ello no es preciso que pertenezca al predicamento de la cantidad. Y lo que en favor de Cayetano insta Fonseca en el libro V de *Metaph.*, c. 6, q. 4, que la potencia de la materia, aunque absolutamente no pertenezca a la cantidad, sin embargo, en cuanto receptiva de ella pertenece a dicho predicamento, esto —digo— no urge la dificultad, ya que tal reduplicación de la materia, en cuanto receptiva de la cantidad, no añade una potencia real a la misma materia, sino que explica tal potencia solamente en nuestro modo de concebir y de hablar por la relación a un término secundario que es la cantidad, y, por tanto, no es menester que por tal motivo pertenezca al predicamento de la cantidad. Por consiguiente, en lo referente a la fuerza del argumento fundado en el axioma: *El acto y la potencia están en el mismo género,* es buena la respuesta de Iavello, como más extensamente trataremos después al ocuparnos de la causa material de los accidentes.

21. A pesar de todo, de la respuesta misma se toma un argumento eficaz contra esta opinión: en efecto, si la potencia de la materia antes dice referencia a la forma sustancial que a la cantidad, también, por consiguiente, queda determinada primero su potencia para esta forma sustancial que para esta cantidad; luego no queda signada o determinada para esta forma por la potencia para esta cantidad. La primera consecuencia es evidente, porque la potencia queda determinada para el acto de un modo proporcionado a sí; y, por consiguiente,

supposita illa sententia, argumentatur Caiet., in I, nam potentia materiae ad quantitatem recipiendam est in genere quantitatis, quoniam potentia et actus sunt in eodem genere, ut Aristoteles ait, X Metaph.; ergo neque illa potentia ad quantitatem potest intrinsece pertinere ad principium individuationis substantiae, alias individuum substantiae non esset per se unum: constaret enim ex rebus diversorum praedicamentorum. Haec tamen ratio per se sumpta non est efficax; bene enim respondet Iavellus potentiam pertinere ad genus sui actus primarii, ad quem per se primo ordinatur, et a quo suo modo sumit speciem; materia autem non est ita potentia ad quantitatem ut per se primo ad illam ordinetur, sed ad formam substantialem, et ideo necesse non est ut ad praedicamentum quantitatis pertineat. Quod autem in favorem Caietani instat Fonseca, V Metaph., c. 6, q. 4, quamvis potentia materiae simpliciter non pertineat ad quantitatem, tamen ut receptivam quantitatis ad illud praedicamentum pertinere, hoc (inquam) non urget, quia illa reduplicatio materiae, ut receptivae quantitatis, non addit potentiam realem ipsi materiae, sed solum secundum nostrum modum concipiendi et loquendi explicat illam potentiam per habitudinem ad secundarium terminum, qui est quantitas, et ideo necesse non est ut ea ratione ad praedicamentum quantitatis pertineat. Quod ergo attinet ad vim argumenti fundati in illa maxima, *actus et potentia sunt in eodem genere,* bona est responsio Iavelli, ut latius infra dicemus, tractando de causa materiali accidentium.

21. Tamen ex eadem responsione sumitur argumentum efficax contra hanc ipsam opinionem; nam si potentia materiae prius respicit substantialem formam quam quantitatem, ergo prius etiam determinatur eius potentia ad hanc formam substantialem quam ad hanc quantitatem; ergo non signatur seu determinatur ad hanc formam per potentiam ad hanc quantitatem. Prima consequentia patet, tum quia potentia determinatur ad actum modo sibi proportio-

si la potencia misma es sustancial y no dice referencia al acto accidental más que mediante el sustancial, no queda determinada más que con la misma relación y proporción; además, porque según el parecer de estos autores, en la realidad la materia no recibe esta cantidad sino mediante esta forma, y porque recibe esta forma, recibe, por ello, esta cantidad; luego, de modo semejante, en la potencia no se determina su capacidad para esta cantidad sino en cuanto se determina para esta forma. Y el mismo argumento vale según la otra forma de hablar de Cayetano acerca de la materia, en cuanto que precontiene la cantidad, pues la materia no precontiene la cantidad más que en cuanto precontiene la forma a la que sigue la cantidad; luego no precontiene esta cantidad con estas disposiciones más que en cuanto precontiene esta forma a la que siguen esta cantidad y estas disposiciones; luego no puede quedar signada para esta forma por el hecho de que precontenga esta cantidad. Finalmente, vale la misma forma de argumentar contra la otra locución de la materia dispuesta con la última disposición, pues la materia no queda determinada para tal última disposición sino mediante la forma; suponemos, pues, que no se recibe en ella, sino en el compuesto; luego no puede la materia quedar signada sea mediante la relación a tal disposición, sea por la misma disposición en cuanto actualmente recibida, puesto que de uno y otro modo absolutamente precede la determinación de esta materia para esta forma, tanto según la relación cuanto según la actual recepción. Pero esta razón vale acerca de la última disposición, que se da en el instante de la generación y sigue a la forma, pues si alguien pretende que la materia queda signada mediante las disposiciones inmediatamente precedentes, hay que proceder por otro camino.

22. Por lo cual, arguyo en segundo lugar, principalmente contra toda esta disposición, porque la materia es de sí indiferente para esta cantidad y disposiciones, y para otras cosas; pero en el instante de la generación (según esta opinión), con prioridad natural a la recepción de la forma sustancial, se queda desprovista de todo accidente y sin ninguna entidad sobreañadida a ella; luego,

nato; si ergo potentia ipsa substantialis est, et non respicit actum accidentalem, nisi medio substantiali, non determinatur nisi cum eadem habitudine et proportione; tum etiam quia iuxta sententiam horum auctorum in re ipsa materia non recipit hanc quantitatem, nisi mediante hac forma, et quia recipit hanc formam, ideo recipit hanc quantitatem; ergo similiter in potentia non determinatur eius capacitas ad hanc quantitatem, nisi quatenus determinatur ad hanc formam. Idemque argumentum procedit iuxta aliam formam loquendi Caietani de materia, ut praehabet quantitatem, quia materia non praehabet quantitatem, nisi in quantum praehabet formam ad quam sequitur quantitas; ergo nec praehabet hanc quantitatem cum his dispositionibus, nisi in quantum praehabet hanc formam, ad quam sequuntur haec quantitas et hae dispositiones; ergo non potest sigillari ad hanc formam in hoc quod praehabet hanc quantitatem. Denique eadem forma argumentandi procedit contra aliam locutionem de materia disposita ultima dispositione, quia materia non determinatur ad talem dispositionem ultimam, nisi mediante forma; supponimus enim non recipi in illa, sed in composito; ergo non potest materia sigillari vel per habitudinem ad talem dispositionem, vel per ipsam dispositionem ut actu receptam, quia utroque modo praecedit simpliciter determinatio huius materiae ad hanc formam, tam secundum habitudinem quam secundum actualem receptionem. Procedit autem haec ratio de dispositione ultima, quae est in instanti generationis, et consequitur formam. Si quis vero contendat materiam sigillari per dispositiones immediate praecedentes, alia via procedendum est.

22. Unde argumentor secundo principaliter contra totam hanc dispositionem[1], quia materia de se est indifferens ad hanc quantitatem et has dispositiones, et ad alia; sed in instanti generationis (iuxta hanc sententiam) prius natura quam recipit formam substantialem, relinquitur nuda omni accidente, et sine ulla entitate illi superaddita;

[1] *Expositionem*, en algunas ediciones (N. de los EE.).

permanece tan indiferente como de suyo existe; luego, su potencia no está determinada para esta cantidad, ya que no puede entenderse que la potencia de sí indiferente quede determinada sin ninguna adición o mutación que en ella se haga; luego, por tal potencia de este modo indeterminada no queda signada. La mayor es evidente por sí misma por la naturaleza de la materia. La menor es también evidente de acuerdo con los principios de esta opinión que impugnamos, puesto que antes de la forma sustancial, no puede preconcebirse nada sustancial añadido a la materia, porque ¿qué otra cosa sería, o por quién sería hecho, o con qué fundamento, o con qué fin? Ni tampoco nada accidental, ya que ningún accidente precede en la materia a la forma sustancial, y en cualquier opinión no hay accidente alguno que preceda en la materia a la cantidad misma. Dicen algunos que se añade a la materia en aquel instante un cierto modo real y distinto realmente de la materia, previo a la introducción de la forma sustancial con su cantidad y con las otras disposiciones, y que por este modo queda signada la materia, modo que unos llaman sustancial y otros accidental.

Pero unos y otros hablan gratuitamente, ni pueden explicar o dar razón de las cosas que dicen, lo cual es ajeno a la verdadera razón del filosofar. Pues, en primer lugar, pregunto para qué es este modo. Dirán que para que la materia quede determinada a esta forma. Pero, por el contrario, ella es indiferente a este modo y a los demás infinitos modos; ¿qué es, pues, lo que determina a la materia a recibir en aquel instante aquel modo más bien que cualquier otro? Porque si se dice que queda determinada por otro modo, procederíamos hasta el infinito; y si se dice que queda determinada por las disposiciones inmediatamente precedentes, más acertadamente se diría que la materia queda determinada inmediatamente para la forma, y así es ya superfluo tal modo. Además de que los argumentos con que en seguida probaremos que la materia no puede quedar determinada a la forma por las disposiciones precedentes, prueban igualmente que no puede quedar determinada por ellas para la recepción de tal modo. Y si, finalmente, se dice que la materia, sin ninguna determinación previa recibe este modo por la virtud del agente, ¿por qué no se ha de decir lo mismo de la forma? Por consiguiente, sin razón ni fundamento se hace intervenir este modo.

ergo manet aeque indifferens ac de se existit; ergo potentia eius non est determinata ad hanc quantitatem, quia intelligi non potest quod potentia de se indifferens determinetur sine additione ulla vel mutatione in ipsa facta; ergo per talem potentiam sic indeterminatam non sigillatur. Maior per se nota est ex natura materiae. Minor etiam est per se nota in principiis huius sententiae quam impugnamus, quia ante formam substantialem nihil aliud substantiale potest praeintelligi additum materiae; quid enim illud esset, aut a quo fieret, aut quo fundamento, aut ad quid poneretur? Neque etiam aliquid accidentale, quia nullum accidens praecedit in materia ante formam substantialem, et in omni sententia nullum accidens praecedit in materia quantitatem ipsam. Dicunt aliqui addi materiae in illo instanti quemdam modum realem et ex natura rei distinctum a materia, praevium ad introductionem formae substantialis cum sua quantitate et aliis dispositionibus, et per hunc modum sigillari materiam, et nonnulli vocant illum modum substantialem, alii accidentalem. Sed utrique gratis loquuntur, neque explicare possunt aut rationem reddere eorum, quae dicunt, quod est a vera philosophandi ratione alienum. Nam primo inquiro ad quid sit iste modus. Dicent: ut materia determinetur ad hanc formam. Contra, ipsa est indifferens ad hunc modum, et infinitos alios; per quid ergo determinatur materia ut hunc modum in illo instanti recipiat potius quam alium? Si enim dicas determinari per alium modum, procedemus in infinitum; si vero dicas determinari per dispositiones immediate praecedentes, melius dicetur immediate determinari materiam ad formam, et ita superfluus est iste modus. Praeterquam quod argumenta, quibus statim ostendemus non posse materiam per dispositiones praecedentes determinari ad formam, eodem modo probant non posse determinari per eas ad talem modum recipiendum. Si vero tandem dicatur, materiam sine ulla determinatione praevia recipere hunc modum virtute agentis, cur non dicetur idem de forma? Sine ratione ergo vel fundamento interponitur hic modus.

23. En segundo lugar, preguntaría cuándo y por quién es hecho este modo; porque o bien se hace paulatinamente mientras se dispone la materia, o se hace en un instante, sea previo a la generación, sea en el mismo de la generación. Y ninguna de estas dos cosas puede entenderse o explicarse cómodamente, porque si se dice que se hace sucesiva y paulatinamente con las disposiciones, será susceptible de intensidad como son ellas; será, por tanto, un accidente, y por tanto, se corromperá en el instante de la generación. Igualmente, por esta parte el principio de individuación será intensible y remisible; y será también materia signada en sí y modificada en orden a la forma, con prioridad temporal a la recepción de ésta. Y, consiguientemente, estando este modo en inmediata repugnancia con el otro modo de determinación que tiene la materia respecto de la forma bajo la que existe, se sigue que la materia pierde a aquél también poco a poco, y con el mismo motivo podría inferirse que poco a poco y sucesivamente pierde la unión con tal forma, cosas todas que son absurdas e improbables. Y todo esto se infiere más claramente si suponemos que este modo se hace todo simultáneamente en algún instante precedente al de la generación, pues entonces la materia estaría al mismo tiempo bajo una forma y signada últimamente por otra, aparte de que no puede darse razón de por qué se hace más bien en un instante que en otro, hablando de aquellas cosas en que la materia no es apta para la recepción de la forma. En cambio, si se dice que se hace simultáneamente en el instante mismo de la generación, se sigue que la materia queda despojada con prioridad natural a la recepción de tal modo, y, por consiguiente, nada resiste al agente para que no haga en ella todo cuanto puede; por consiguiente, de la misma forma que se dice que hace en ella inmediatamente tal modo, mucho mejor se podría decir que hace inmediatamente su propia forma.

24. En tercer lugar, preguntaría qué es este modo. Porque no es sustancial, primeramente porque no siendo la naturaleza ni una parte suya, ni la subsistencia ni la existencia, no puede concebirse qué es. Además, o bien es enteramente absoluto incluso según una relación trascendental, y esto no podría afirmarse consecuentemente, sea porque se dice que por él queda determinada la materia para esta forma o cantidad, sea también porque mediante él se dice que la mate-

23. Secundo inquiram quando et a quo fiat iste modus; nam vel fit paulatim, dum materia disponitur, aut fit in uno instanti, aut praevio ad generationem, aut in ipso instanti generationis. Nihil autem horum commode intelligi aut explicari potest; nam si dicatur fieri successive et paulatim cum dispositionibus, erit intensibilis sicut illae; erit ergo aliquod accidens, ac proinde in instanti generationis corrumpetur. Item ex hac parte principium individuationis erit intensibile et remissibile; erit etiam materia prius tempore sigillata in seipsa et modificata ad formam, quam illam recipiat. Et consequenter, cum hic modus sit immediate repugnans cum alio modo determinationis, quam materia habet respectu formae sub qua existit, sequitur materiam etiam paulatim illum amittere, et eadem ratione posset inferri paulatim et successive amittere unionem cum tali forma, quae omnia sunt absurda et improbabilia. Eademque apertius sequuntur si ponatur hic modus fieri totus simul in aliquo instanti ante instans generationis; nam tunc materia esset simul sub una forma, et ultimo sigillata ad aliam; praeterquam quod non potest reddi ratio cur in uno instanti fiat potius quam in alio, loquendo de his in quibus materia non est apta ad recipiendam formam. Si vero dicatur fieri simul in instanti generationis, sequitur materiam prius natura relinqui nudam quam recipiat talem modum, et consequenter nihil resistere agenti quominus in illam agat quantum potest; ergo, sicut dicitur immediate agere talem modum, multo melius dicetur immediate agere suam formam.

24. Tertio, inquiram quid sit iste modus. Non est enim substantialis, primo, quia cum nec sit natura nec pars naturae, nec subsistentia nec existentia, concipi non potest quid sit. Deinde, vel est omnino absolutus etiam secundum relationem transcendentalem, et hoc non dicetur consequenter, tum quia per illum dicitur determinari materia ad hanc formam vel quantitatem, tum etiam quia per illum dicitur sigillari mate-

ria queda signada; por consiguiente, si él es enteramente absoluto, la materia signada será algo enteramente desligado de la cantidad y del orden a la cantidad, lo cual va en contra de la referida sentencia. Y casi se hará el mismo argumento si se pone aquel modo con una cierta relación trascendental, pues para que el modo sea sustancial, es preciso que el término primario de aquella relación sea la forma sustancial y no la cantidad, y así tampoco pertenecerá el orden a la cantidad, en manera alguna, al principio de individuación. Pero si aquel modo se supone accidental, no puede explicarse qué es o a qué predicamento se reduce; además, repugna también a aquella sentencia el que los accidentes no están en la materia prima; se sigue también que el principio de individuación es un ser accidental integrado por la sustancia y el accidente y que el individuo añade a la especie un modo accidental naturalmente distinto de la sustancia, cosa que es enteramente falsa.

25. Por lo cual otros responden que la potencia de la materia en tal instante queda determinada para esta cantidad por el mismo agente, sin ninguna cosa o modo intrínseco sobreañadido a ella. Pero esto envuelve una abierta repugnancia; efectivamente, o se está hablando del agente como preconcebido en acto primero antes de su acción, y de este modo es imposible que por él quede determinada la intrínseca potencia y capacidad de la materia, por ser cosas enteramente distintas, y porque la una como tal en acto no inmuta a la otra. Por lo cual, si en dicho instante quedase aquel agente aniquilado antes de actuar en la materia y se aplicase otro, induciría en ella una forma distinta, proporcionada a sí.

En cambio, si se está tratando del agente en acto segundo, o de su acción, implica entender que el agente, por su acción, determina a la materia y no pone en ella nada intrínseco para determinarla, porque tal acción del agente está en el paciente, en el cual tiene necesariamente algún término.

26. Puede responderse que el agente determina a la materia mediante su acción, pero no por la que tiene en el instante de la generación, sino por la que tuvo inmediatamente antes de aquel instante. La cual respuesta coincide con la sentencia que afirma que las disposiciones que precedieron inmediatamente antes

ria; si ergo ille est omnino absolutus, materia signata erit quid omnino absolutum a quantitate et ab ordine ad quantitatem, quod est contra praedictam sententiam. Et fere idem argumentum fiet si ponatur ille modus cum habitudine aliqua transcendentali; nam ut modus sit substantialis, oportet ut terminus primarius illius habitudinis sit forma substantialis, et non quantitas, et ita etiam nullo modo ordo ad quantitatem pertinebit ad principium individuationis. Si autem ille modus ponitur accidentalis, explicari non potest quid sit vel ad quod praedicamentum revocetur; repugnat etiam illi sententiae quod accidentia non sunt in materia prima; sequitur etiam individuationis principium esse ens per accidens ex substantia et accidente conflatum, et individuum addere supra speciem modum accidentalem ex natura rei distinctum a substantia, quod omnino falsum est.

25. Quapropter alii respondent potentiam materiae in eo instanti determinari ad hanc quantitatem ab ipso agente sine ulla re aut modo intrinseco ei superaddito. Sed hoc apertam involvit repugnantiam; nam, vel est sermo de agente ut praeintellecto in actu primo ante actionem eius, et hoc modo impossibile est ut per illud determinetur intrinseca potentia et capacitas materiae, cum sint res omnino distinctae, et una ut sic actu non immutet aliam. Unde, si in eo instanti illud agens annihilaretur priusquam ageret in materia, et aliud applicaretur, distinctam formam sibi proportionatam in eamdem induceret. Si vero sit sermo de agente in actu secundo, seu de actione eius, implicat intelligere agens per actionem suam determinare materiam, et nihil intrinsecum ponere in illa ad determinandam illam, quia talis actio agentis est in passo, in quo necessario habet aliquem terminum.

26. Responderi potest agens determinare materiam per actionem suam, non quam habet in instanti generationis, sed quam habuit immediate ante illud instans. Quae responsio coincidit cum ea sententia quae dicit dispositiones quae immediate ante

dejan la potencia de la materia determinada, aunque no dejen en ella nada real. Lo cual ciertamente no puede entenderse de la determinación intrínseca y positiva a causa del argumento dado, de que la capacidad de la materia es de suyo universal e indiferente; luego no puede limitarse intrínsecamente si no se le añade algo o se inmuta en sí misma de algún modo; y nada de esto se hace en ella; y aquella relación a las disposiciones precedentes es sólo una cierta relación de razón o determinación extrínseca.

Y se confirma, porque si las disposiciones precedentes determinan la materia, lo harán o bien eficientemente o bien formalmente, puesto que ningún otro género de causalidad pueden tener aquellos accidentes en la materia, ya que aunque en comparación de la forma se diga que concurren materialmente, sin embargo, con respecto a la materia, de ningún modo pueden hacerlo, porque con ella no se relacionan como potencias, sino como actos; luego sólo pueden determinarla o formalmente o eficientemente. Ahora bien: formalmente no, porque la forma que no existe no tiene ningún efecto formal real; por lo cual, como la materia en aquel instante perdió aquellas formas accidentales, perdió todos los efectos formales de ellas. Ni tampoco eficientemente, sea por la misma razón, de que lo que no existe no obra, sea también porque la materia nada recibe antes de la forma, como se mostró; por consiguiente, de ningún modo puede entenderse la potencia de la materia intrínsecamente determinada a esta cantidad, de tal manera que pueda así ser principio de su individuación.

Y todo este raciocinio puede aplicarse en contra del último modo de hablar de Cayetano, porque la materia de sí no precontiene más esta cantidad que otra, ni es más la raíz de ésta que de otra; pregunto, pues, por qué es determinada de modo que en aquel instante de la generación precontenga más esta cantidad que aquélla, o sea la raíz de ésta más bien que de otra, y de nuevo se reproduce todo el argumento aducido. Lo cual vale igualmente contra el otro modo de explicar la materia signada, que la materia esté dispuesta por las disposiciones precedentes (pues de las subsiguientes se habló ya bastante en la primera razón y en los argumentos aducidos en contra de la opinión de Capréolo); en efecto, tales disposiciones nada dejan en la materia, puesto que —tal como se supone— se corrompen totalmente; luego no pueden dejarla intrínseca y positivamente dispuesta, como se demuestra por los argumentos propuestos; porque decir dispuesta o determinada viene a ser igual, ya que estas dos palabras envuelven la misma realidad.

27. Y digo siempre *intrínseca y positivamente*, porque negativamente, por virtud de las disposiciones precedentes, queda la materia en estado de no repugnancia a la introducción de esta forma, cosa que más bien es permanecer indiferente que determinada. Por otra parte, extrínsecamente puede decirse determinada naturalmente aquí y ahora para recibir esta forma, porque tal vez con una cierta consecución natural este agente, aquí y ahora, acerca de este sujeto, inmediatamente después de esta alteración se halla en el orden natural determinado a la introducción de esta forma. Pero esto, en realidad, es más bien determinación del agente que de la materia, y, por ello, tal determinación no puede lograr que la materia sea principio intrínseco de individuación, sino que pertenece al principio extrínseco que se toma de parte del agente. Y tanto más cuanto que según este modo de determinación antes se concibe al agente determinado a introducir esta forma que determinado a esta cantidad y a las otras disposiciones, pues esta forma la induce por sí, y en cambio, esta cantidad y disposiciones, en cuanto resultantes de esta forma, de acuerdo con la sentencia que ahora exponemos. Por lo cual, finalmente, puede hacerse un argumento general: porque la materia no queda dispuesta ni determinada inmediatamente por sí más que a esta forma, y a causa de ella, y por razón de ella, recibe estos accidentes; por ello, en sí misma y en el orden natural, la forma no puede ser ésta a causa de estos accidentes, ni a causa del orden a ellos y, consiguientemente, tampoco mediante la materia signada por el orden a algunos accidentes; luego, la materia signada, de este modo explicada, no puede ser el principio de individuación.

Tercera exposición de la misma sentencia acerca de la materia signada

28. La tercera explicación es que acerca del principio de individuación podemos hablar en dos sentidos, primero en sí mismo, es decir, en cuanto que en

praecesserunt, relinquere potentiam materiae determinatam, etiamsi nihil reale in illa relinquant. Quod quidem de determinatione intrinseca et positiva intelligi non potest, propter argumentum factum, quod capacitas materiae de se est universalis et indifferens; ergo non potest limitari intrinsece, nisi ei aliquid addatur, vel aliquo modo in se mutetur; nihil autem huiusmodi in ea fit; habitudo autem illa ad praecedentes dispositiones solum est quaedam relatio rationis, seu determinatio extrinseca. Et confirmatur; nam si dispositiones praecedentes determinant materiam, vel effective, vel formaliter; nullum enim aliud genus causalitatis habere possunt illa accidentia in materia; nam, licet comparatione formae dicantur materialiter concurrere, tamen respectu materiae minime, quia ad illam non comparantur ut potentia, sed ut actus; ergo tantum possunt determinare illam formaliter, vel effective. Sed non formaliter, quia forma quae non est, nullum habet effectum formalem realem; unde sicut materia in illo instanti amisit illas formas accidentales, amisit omnes effectus formales earum. Neque etiam effective, tum eadem ratione, quia quod non est, non efficit, tum etiam quia materia nihil recipit ante formam, ut ostensum est; nullo ergo modo intelligi potest potentia materiae determinata intrinsece ad hanc quantitatem, ut hoc modo possit esse individuationis principium. Atque totus hic discursus applicari potest contra posteriorem modum loquendi Caietani, quia materia de se non magis praehabet hanc quantitatem quam aliam, vel magis est radix huius quam alterius; inquiro ergo per quid determinetur ut in illo instanti generationis magis praehabeat hanc quantitatem quam aliam, vel sit radix huius potius quam alterius, et redit totum argumentum factum. Quod etiam eodem modo procedit contra alium modum explicandi materiam signatam, quod sit materia disposita per praecedentes dispositiones (nam de subsequentibus iam satis dictum est in prima ratione et in argumentis factis contra sententiam Capreoli); nam illae dispositiones nihil relinquunt in materia, cum ipsae omnino corrumpantur, ut supponitur; ergo non possunt illam relinquere intrinsece et positive dispositam, ut argumentis factis convincitur; nam, sive dicas dispositam sive determinatam, perinde est; nam eadem res subest his vocibus.

27. Dico autem semper *intrinsece et positive*, quia negative ex vi praecendentium dispositionum relinquitur materia non repugnans introductioni huius formae, quod potius est manere indifferentem quam determinatam. Rursus extrinsece potest dici hic et nunc naturaliter determinata ad recipiendam hanc formam, quia fortasse naturali quadam consecutione hoc agens hic et nunc circa hoc subiectum immediate post hanc alterationem naturali ordine est determinatum ad hanc formam introducendam. Sed haec revera potius est determinatio agentis quam materiae, et ideo haec determinatio non potest efficere ut materia sit intrinsecum principium individuationis, sed pertinet ad extrinsecum principium, quod est ex parte agentis. Eo vel maxime quod etiam secundum hunc determinationis modum prius intelligitur agens determinatum ad hanc formam introducendam quam ad hanc quantitatem et alias dispositiones; nam hanc formam per se inducit, hanc vero quantitatem et dispositiones, quatenus ex hac forma resultant, iuxta sententiam quam prosequimur. Unde tandem generale potest confici argumentum, quia materia non disponitur nec determinatur per se primo, nisi ad hanc formam et propter hanc formam, et ratione illius recipit haec accidentia, et ideo, secundum se et ordine naturae, non potest forma esse haec propter haec accidentia, nec propter ordinem ad illa, et consequenter nec per materiam signatam per ordinem ad aliqua accidentia; ergo materia signata illo modo explicata non potest esse principium individuationis.

Tertia expositio eiusdem sententiae de materia signata

28. Tertia explicatio est, de principio individuationis dupliciter nos loqui posse, pri-

realidad es el principio constitutivo del individuo como tal, y es la raíz o el fundamento de que se toma la diferencia individual. En segundo lugar podemos hablar del principio de individuación en orden a la producción o multiplicación de los individuos, lo cual es preguntar cuál es el principio y la raíz por la que los individuos sustanciales se multiplican, o por qué se produce más bien este individuo que aquel otro, o por qué se produce distinto de los demás. A su vez, en una y otra consideración puede preguntarse cuál es el principio por sí y en sí de la individuación, o solamente aquello que en orden a nosotros es principio de distinción de un individuo respecto de otro, o sea, lo que es sólo ocasión de tal distinción. Primeramente, por consiguiente, hablando del principio que constituye en la realidad al individuo y del que verdaderamente se toma la diferencia individual contractiva de la especie y constitutiva del individuo, niega esta opinión que la materia signada por la cantidad sea el principio de individuación, porque esto parecen concluir los razonamientos propuestos.

29. En segundo lugar dice esta opinión que la materia es principio y raíz de la multiplicación de los individuos en las sustancias materiales. Se prueba porque es el origen de las generaciones y corrupciones por las que se realiza la multiplicación de los individuos. Asimismo, porque el compuesto de tal materia es corruptible por razón de la misma, y de allí le viene el no poder conservarse perpetuamente; y, por consiguiente, para que se conserve la especie, se requiere la multiplicación de los individuos; por consiguiente, la raíz de esta multiplicación es la materia. Y puede también añadirse que esta raíz es la materia modificada por la cantidad, porque la materia sin cantidad no es capaz de alteración física ni de mutación por varias y contrarias disposiciones, que es de lo que nace esta variedad y multiplicación de individuos. Ahora bien, este oficio no pertenece a la materia en cuanto signada y determinada para una cierta forma y cantidad, sino absolutamente en sí misma, porque hasta aquí no hemos tratado de la raíz de este individuo en particular, sino absolutamente de la raíz de la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie; y la materia no es la raíz de esta multiplicación absolutamente en cuanto determinada a una forma o can-

mo secundum se, id est, quatenus revera est principium constituens individuum ut tale est, et est radix seu fundamentum a quo sumitur individualis differentia. Secundo loqui possumus de principio individuationis in ordine ad productionem seu multiplicationem individuorum, quod est quaerere quod sit principium et radix ob quam individua substantialia multiplicantur, vel cur potius producitur hoc individuum quam aliud, seu cur producitur distinctum a reliquis. Rursus in utraque consideratione inquiri potest id quod est principium per se et in se individuationis, vel id tantum quod in ordine ad nos est principium distinguendi unum individuum ab alio, vel quod est solum occasio talis distinctionis. Primo ergo, loquendo de principio constituente in re individuum, et a quo vere sumitur differentia individualis contractiva speciei et constitutiva individui, negat haec opinio materiam signatam quantitate esse principium individuationis, quia hoc videntur concludere discursus facti.

29. Secundo ait haec opinio materiam esse principium et radicem multiplicationis individuorum in substantiis materialibus. Probatur, quia est origo generationum et corruptionum, per quas fit individuorum multiplicatio. Item, quia compositum ex tali materia ratione illius est corruptibile, et inde habet ut non possit perpetuo conservari; et ideo, ut species conservetur requiritur individuorum multiplicatio; huius ergo multiplicationis radix est materia. Et addi etiam potest hanc radicem esse materiam affectam quantitate, quia materia absque quantitate non esset capax alterationis physicae et mutationis per varias et contrarias dispositiones, ex qua nascitur haec individuorum varietas et multiplicatio. Hoc autem munus non convenit materiae ut signatae et determinatae ad certam formam vel quantitatem, sed absolute secundum se, quia hactenus non egimus de radice huius individui in particulari, sed absolute de radice multiplicationis individuorum in eadem specie; materia autem non est radix huius multiplicationis absolute quatenus determi-

tidad, sino más bien en cuanto determinable a varias. Podrá decirse: de este modo también la materia se llamará raíz de la multiplicación de las especies en las sustancias generables y corruptibles, porque precisamente pueden multiplicarse desde una misma materia por ser ésta capaz de todas las formas y ser en sí misma indiferente a ellas y a sus varias disposiciones. Se responde que no existe una razón semejante, pues aunque tal propiedad de la materia sea necesaria para la mencionada multiplicación, sin embargo, no es la primera raíz de aquella variedad, porque siendo toda la materia de una sola especie y distinguiéndose sus partes o porciones en sí mismas sólo numéricamente, ella cuanto de sí depende está contenida en formas numéricamente distintas; y también porque la distinción específica está por sí en las cosas, por lo cual radicalmente proviene de la forma, que por sí da la especie; y, por ello, esta distinción está sin discusión en las cosas materiales e inmateriales, corruptibles e incorruptibles, cosa que no consta acerca de la distinción numérica, ni aparece tan necesario.

30. En tercer lugar, dice esta opinión que la materia signada por la cantidad es el principio y raíz, o al menos la ocasión de la producción de este individuo distinto de los demás. Se explica porque este individuo puede compararse o bien a los demás individuos existentes, o bien a los otros posibles que pueden ser producidos de la misma materia, incluso por el mismo agente. Del primer modo, la razón suficiente y primera de por qué este individuo es producido distinto de los demás, es porque es producido de una materia numéricamente diversa, porque no pudiendo estar la misma forma numérica en materias totales diversas numéricamente, por lo mismo que la materia es diversa en número, es preciso que la forma, al menos, sea numéricamente diversa; por lo cual, para esta distinción no se requiere añadir otras disposiciones u otra signación a la materia, porque basta la distinción numérica de la materia en sí misma, o con su cantidad, lo cual, sin embargo, no basta para que esta materia sea la raíz de la distinción de este individuo respecto de los demás no existentes, que han sido hechos de la misma materia o que pueden serlo. Por ello dijeron algunos que Aristóteles no asignó un principio de individuación por el que se distinguiese el individuo de todos

nata ad unam formam vel quantitatem, sed potius quatenus est determinabilis ad plures. Dices: hoc modo etiam materia dicetur radix multiplicationis specierum in substantiis generabilibus et corruptibilibus; ideo enim multiplicari possunt ex eadem materia, quia illa est capax omnium formarum, et secundum se indifferens ad illas et ad varias earum dispositiones. Respondetur non esse similem rationem; nam, licet illa proprietas materiae sit necessaria ad praedictam multiplicationem, tamen proprie non est prima radix illius varietatis, tum quia, cum tota ipsa materia sit unius speciei et partes seu portiones eius secundum se tantum numero distinguantur, ipsa quantum est de se contenta est formis numero distinctis; tum etiam quia distinctio specifica est per se in rebus, et ideo radicaliter provenit a forma, quae per se dat speciem, et ideo haec distinctio sine controversia in materialibus et in immaterialibus, corruptibilibus et incorruptibilibus reperitur, quod de distinctione numerica non constat, neque ita necessarium apparet.

30. Tertio ait haec opinio, materiam signatam quantitate, esse principium et radicem, vel saltem occasionem productionis huius individui distincti a reliquis. Declaratur, nam potest hoc individuum comparari, vel ad reliqua individua existentia, vel ad alia possibilia, quae ex eadem materia produci possunt, etiam ab eodem agente. Priori modo sufficiens et prima ratio, cur hoc individuum producitur distinctum a reliquis, est quia ex diversa numero materia producitur, quia, cum non possit eadem numero forma esse in diversis numero materiis totalibus, hoc ipso quod materia est diversa numero, necesse est ut forma saltem sit numero diversa; unde ad hanc distinctionem non oportet dispositiones alias, vel aliam materiae signationem adiungere, quia sufficit numerica distinctio materiae secundum se, vel cum sua quantitate, quod tamen non sufficit ut haec materia sit radix distinctionis huius individui a reliquis quae non existunt, seu quae ex eadem materia facta sunt, aut fieri possunt. Unde quidam dixerunt Aristotelem non assignasse princi-

los que no existen, ya que éstos se distinguen suficientemente por sola la contradicción, sino que asignó sólo un principio que distingue del modo referido al individuo respecto de los otros existentes, lo cual enseñó Fonseca, en el libro V, c. 6, q. 4, s. 4; y lo mismo refiere tomándolo de Herveo, *Quodl*, V, q. 9; y Cayetano, c. 2, *De Ente et Essentia*, q. 5.

Hay que añadir que por la materia considerada del modo dicho, no sólo se distingue el individuo de los demás existentes, sino también de cualesquiera otros posibles —incluso no existentes—, que pueden engendrarse de otras materias numéricamente distintas, principalmente en aquellos individuos cuyas formas son educidas de la materia, porque es muy verosímil que la misma forma numérica, no sólo simultáneamente, sino ni siquiera sucesivamente, pueda educirse de materias numéricamente diversas. En cambio, en los individuos que pueden engendrarse de la misma materia numérica, no tiene lugar la distinción de un individuo existente respecto de otro existente, porque no pueden existir al mismo tiempo varios individuos que consten de la misma materia numéricamente, y, por ello, tal distinción siempre tendrá que ser de una cosa existente respecto de otra no existente.

31. Y aunque esta oposición contradictoria sea argumento suficiente de la distinción de tales individuos, a pesar de todo aún se puede investigar el principio y raíz de por qué se distinguen de tal modo que, existiendo uno, el otro no exista; o por qué en esta materia se introduzca esta forma numérica más bien que otra que pudiera hacerse. Efectivamente, la causa de esto no puede buscarse en sola la materia prima, ya que es la misma sucesivamente en uno y otro individuo, lo cual es quizás también verdadero acerca de la cantidad coeviterna de la misma materia. Por consiguiente, hay que añadir otras disposiciones y circunstancias de la acción, a saber, que de este sujeto así preparado y dispuesto en este tiempo, por este agente, se haga esta acción; porque aquí sucede que aunque la materia prima o remota sea la misma, con todo, de ella resulta este individuo distinto de todos los otros que han sido hechos de ella o que pueden hacerse, ya que se hace la producción con diversas disposiciones y circunstancias. Y esto se confirma y declara porque el fuego, por ejemplo, tiene de suyo potencia

pium individuationis quo distinguatur individuum ab omnibus quae non existunt, quia haec satis per solam contradictionem distinguuntur; sed assignasse solum principium distinguens praedicto modo unum individuum ab aliis existentibus, quod docuit Fonseca, lib. V, c. 6, q. 4, sect. 4; idque refert ex Hervaeo, Quodl. V, q. 9; et Caiet., c. 2, de Ente et essent., q. 5. Addendum autem est per materiam praedicto modo consideratam non solum distingui individuum ab aliis existentibus, sed etiam a quibuscumque aliis possibilibus, etiam non existentibus, quae ex aliis materiis numero distinctis generari possunt, praesertim in his quorum formae a materia educuntur, quia valde verisimile est eamdem numero formam, non solum simul, verum nec successive posse ex diversis numero materiis educi. In individuis autem quae ex eadem numero materia generari possunt, non habet locum distinctio unius individui existentis ab alio existente, quia non possunt simul existere plura individua ex eadem numero materia constantia, et ideo talis distinctio semper est rei existentis a non existente.

31. Quamvis autem haec oppositio contradictoria sufficiens argumentum sit distinctionis talium individuorum, tamen adhuc investigari potest principium et radix, cur ita distinguantur, ut uno existente, aliud non existat; seu cur potius in hac materia haec numero forma introducatur, quam alia, quae fieri posset. Causa enim huius non potest reddi ex sola materia prima, cum eadem successive sit in utroque individuo, quod etiam fortasse est verum de quantitate coaeva ipsi materiae. Adiungendae ergo sunt aliae dispositiones et circumstantiae actionis, scilicet, quod ex hoc subiecto sic praeparato et disposito hoc tempore, ab hoc agente, haec actio fiat; hic enim fit ut, licet materia prima seu remota sit eadem, ex illa tamen fiat hoc individuum distinctum ab omnibus aliis quae ex illa vel facta sunt, vel fieri possunt, quia cum diversis dispositionibus et circumstantiis fit productio. Et confirmatur hoc ac declaratur; nam ignis, verbi gratia, de se potens est ad produ-

para producir muchas formas semejantes a sí en especie y distintas numéricamente, y, sin embargo, aquí y ahora en esta materia introduce esta forma numérica más bien que otras, la cual determinación no puede provenir del mismo fuego, sindo un agente natural y de por sí igualmente potente para introducir cualquier forma; ni puede provenir de la misma forma que se ha de educir, ya que ésta aún no existe ni tiene por dónde determinar la virtud del agente; ni proviene de la materia remota, pues ella es también de suyo igualmente indiferente; luego proviene o bien de las disposiciones, si aquéllas permanecen en la materia, o bien del orden natural de obrar aquí y ahora con estas circunstancias, pues no puede fácilmente pensarse ninguna otra causa natural. En efecto, lo que algunos piensan, que esto ha de ser remitido a la divina voluntad, aunque sea verdad acerca de los efectos que provienen inmediatamente del mismo Dios, con todo, atribuir esto a todas las causas naturales no parece filosófico, y en la teología tiene especial dificultad a causa de la determinación de los actos libres y principalmente de los malos, cosa que trataremos después al ocuparnos del concurso de Dios con las causas segundas. De este modo, por consiguiente, la materia signada y afectada por estas circunstancias es el principio u ocasión de tal individuación, ya que ni la materia remota, pues ella es también de suyo igualmente indiferente; luego sin la materia, pues si ésta es diversa, el efecto será también diverso.

32. Podrá decirse: por consiguiente, la misma materia será el principio in- fácilmente pensarse ninguna otra causa natural. En efecto, lo que algunos piensan, del ser cómo se comporta respecto del hacerse. Se responde negando la consecuencia ya que una cosa es que esto sea tal individuo, y otra, en cambio, que ahora se produzca este individuo más bien que el otro, y, por ello, estas cosas pueden nacer de distintas raíces; además, porque según esta explicación, la materia signada no es tanto el principio de individuación cuanto la ocasión de inducir en el sujeto esta forma más bien que la otra; ahora bien: esta forma no es ésta porque ha sido hecha en este sujeto, en este tiempo y por este agente, ya que todas estas cosas son en sí mismas accidentales para ella y podría ser hecha por Dios la misma numéricamente sin tales circunstancias, y hablando de las dispo-

cendas plures formas sibi similes in specie, et numero distinctas, et tamen hic et nunc in hac materia introducit hanc numero formam potius quam alias, quae determinatio non potest provenire ab ipso igne, cum sit naturale agens, et de se aeque potens ad quamlibet formam introducendam; nec potest ab ipsa forma educenda provenire, quia ipsa nondum est, neque habet unde determinet virtutem agentis; neque provenit ex materia remota, quia illa etiam est de se aeque indifferens; ergo provenit vel ex dispositionibus, si illae manent in materia, vel ex naturali ordine agendi hic et nunc cum his circumstantiis; non enim facile potest alia naturalis causa excogitari. Nam, quod quidam existimant, revocandum hoc esse in divinam voluntatem, quamvis verum habeat in his effectibus qui ab ipso Deo immediate fiunt, tamen hoc attribuere omnibus causis naturalibus non videtur philosophicum, et in theologia habet specialem difficultatem, propter determinationem actuum liberorum, et praesertim malorum, quam infra attingemus tractando de concursu Dei cum causis secundis. Hoc igitur modo materia signata et his circumstantiis affecta, est principium seu occasio talis individuationis, quia nec materia sufficit sine circumstantiis, ut dictum est, nec circumstantiae sine materia; nam si haec sit diversa, effectus etiam diversus erit.

32. Dices: ergo eadem materia erit principium intrinsecum constitutivum individui in suo esse; nam sicut res se habet ad fieri, ita et ad esse. Respondetur negando consequentiam, tum quia aliud est hanc rem esse tale individuum, aliud vero produci nunc hoc individuum potius quam aliud, et ideo haec possunt provenire ex diversis radicibus; tum etiam quia iuxta hanc explicationem materia signata non tam est principium individuationis, quam occasio inducendi hanc formam in subiecto potius quam aliam; ista vero forma non est haec, quia in hoc subiecto, hoc tempore et ab hoc agente fit, quia haec sunt accidentaria illi secundum se, et posset a Deo eadem numero sine his circumstantiis fieri, et lo-

siciones, más bien son ellas las que se ordenan a tal forma que al contrario; por consiguiente, la materia de tal modo signada sólo puede ser ocasión de por qué esta forma sea producida por un agente natural de acuerdo con el orden natural, por el cual la virtud del agente natural fué determinada a realizar tal efecto más que tal otro en tal sujeto aplicado y modificado por tales circunstancias.

33. En cuarto lugar, añade esta opinión que la materia signada por la cantidad sensible se llama principio de individuación en cuanto a nosotros, porque por él conocemos la distinción de los individuos materiales entre sí. Así, Santo Tomás en el *Opúsculo* 32, *De Natura materiae et dimensionibus indeterminatis*, c. 3, dice que *de esta materia prima y de esta forma se hace el individuo de la sustancia, pero que no se puede demostrar sin dimensiones determinadas que sea el que está aquí y ahora, y por ello*, dice, *la materia, bajo ciertas dimensiones, es llamada causa de la individuación, no porque las dimensiones causen al individuo, puesto que el accidente no causa a su sujeto, sino porque mediante ciertas dimensiones se demuestra el individuo aquí y ahora, como por una señal propia e inseparable del individuo;* y lo mismo indica en el *Opúsc.* 29 *De Principio individuationis*. Por lo cual, cuando en otros lugares dice Santo Tomás que el individuo añade los accidentes a la naturaleza específica, como en I, q. 3, y en el *Quodl.* II, a. 4, y en la q. 2 *De Veritate*, a. 6, ad 1, y en otros lugares antes citados, parece que se ha de interpretar en orden a nuestro conocimiento. Efectivamente, aquello es la señal con que nosotros distinguimos *a posteriori* un individuo de otro, pero no es aquello por lo que en sí mismo se distingue, como el mismo Santo Tomás en otros lugares u opúsculos citados parece que explicó y probó con una razón óptima, a saber, *porque el accidente no causa su sujeto;* mayormente, siendo así que el mismo Santo Tomás, en I, q. 29, a. 1, y en la q. 9 *De Potentia*, a. 1, ad 8, dice que la sustancia se individualiza por sí misma y por principios propios, y que el accidente, en cambio, se individualiza por la sustancia; luego, como en otros lugares pone el accidente o el orden a los accidentes entre las cosas que individualizan la sustancia, ha de ser interpretado necesariamente o bien en cuanto a nuestro conocimiento o bien en cuanto a la ocasión

quendo de dispositionibus, potius illae ordinantur ad talem formam, quam e contrario; solum ergo potest materia signata dicto modo esse occasio cur a naturali agente producatur haec forma ex naturali ordine, quo virtus agentis naturalis determinata est ad talem effectum efficiendum potius quam alium in tali subiecto talibus circumstantiis applicato et affecto.

33. Quarto addit haec opinio materiam signatam quantitate sensibili dici principium individuationis quoad nos, quia per illud nos cognoscimus distinctionem individuorum materialium inter se. Sic D. Thomas, Opusc. 32, De Natura materiae et dimensionibus indeterminatis, c. 3, ait, *ex hac materia prima et hac forma fieri individuum substantiae, non tamen esse hic et nunc demonstrabile sine dimensionibus determinatis; et ideo* (inquit) *dicitur materia sub certis dimensionibus causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subiectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile;* et idem indicat Opusc. 29, de Principio individuationis. Unde, quando aliis locis significat D. Thomas individuum addere accidentia supra naturam specificam, ut I, q. 3, et Quodl. II, a. 4, et q. 2 de Verit., a. 6, ad 1, et aliis locis supra citatis, exponendus videtur in ordine ad cognitionem nostram. Est enim illud signum quo nos a posteriori distinguimus unum individuum ab alio, non vero id quo in se distinguitur, ut ipse D. Thomas aliis locis seu opusculis citatis explicasse videtur, et optima etiam ratione probasse, scilicet, *quia accidens non causat subiectum suum*; maxime cum idem D. Thomas, I, q. 29, a. 1, et q. 9, De Potentia, a. 1, ad 8, dicat substantiam individuari per seipsam, et per propria principia, accidentia vero individuari per substantiam; ergo cum aliis locis ponit accidentia, vel ordinem ad accidentia inter ea quae individuant substantiam, exponendus necessario est, vel quoad nostram cognitionem, vel quoad occasionem quam praebent produc-

que ofrecen para la producción de tal sustancia individual, como se ha declarado. Y esto se atribuye a la materia por razón de la cantidad más bien que por razón de las cualidades, ya que también la distinción numérica de las mismas cualidades es conocida por nosotros principalmente mediante la cantidad, pues si dos imágenes son entre sí muy semejantes, no las distinguimos de otra manera que numerándolas en diversos sujetos cuantos. Y en el mismo sentido parece que se ha de entender que las mismas cantidades se distinguen numéricamente por el sitio, pues ello es verdad en cuanto a nosotros, ya que precisamente las distinguimos sensiblemente y las numeramos porque las vemos en distintos sitios; pero, sin embargo, en sí mismo no es verdad, ya que más bien ocupan diversos sitios las cantidades porque son en sí mismas distintas; por consiguiente, solamente porque la cantidad tiene por naturaleza el constituir a una parte fuera de otra en un cuerpo fuera de otro en orden al sitio, y porque falta un principio más apto para distinguir los individuos materiales en orden a nosotros.

Resolución de la cuestión

34. Toda esta opinión en sí ciertamente es probable y a mí me agradó en un tiempo, pero temo que, según ella, no se explique suficientemente el parecer de Aristóteles y de Santo Tomás, no sólo porque en otro caso nos habrían entregado un principio de individuación sumamente deficiente y equívoco, si omitido lo que verdaderamente y en sí es el principio constitutivo del individuo nos dan únicamente o bien una señal *a posteriori*, o la ocasión de distinguir o de producir los individuos, sino también principalmente porque de dicho principio parece que han inferido que en los seres separados de la materia no se dan varios individuos, porque no se da tal principio de individuación. Y asimismo, a muchos y doctos varones les parece muy difícil de creer lo que en tal sentencia se decía acerca de la determinación de los agentes a particulares efectos y formas por la materia con las circunstancias de la acción, porque si se considera la cosa atentamente, todas ellas se reducen a la circunstancia de tiempo, que parece demasiado extrínseca para que de ella pueda venir tal determinación. Pero de este último punto trataré más cómodamente en la sección siguiente.

tioni talis individui substantiae, ut declaratum est. Attribuitur autem hoc materiae, ratione quantitatis potius quam ratione qualitatum, quia etiam ipsarum qualitatum numeralis distinctio maxime nobis nota est ex quantitate; nam, si duae imagines sint inter se valde similes, non aliter distinguimus illas, quam in diversis subiectis quantis eas numerando. Et in eodem sensu videtur intelligendum quantitates ipsas distingui numero ex sitibus; est enim id verum quoad nos; ideo enim illas sensibiliter distinguimus et numeramus, quia eas in diversis sitibus conspicimus; non tamen est verum secundum se; nam potius occupant quantitates diversos situs quia in se distinctae sunt; solum ergo quia quantitas natura sua hoc habet ut constituat partem extra partem in corpus extra corpus in ordine ad situm, et deest aptius principium ad distinguenda individua materialia in ordine ad nos.

Quaestionis resolutio

34. Haec tota opinio in se quidem probabilis est et mihi aliquando placuit; vereor tamen an iuxta illam satis explicetur mens Aristotelis et D. Thomae, tum quia, alioqui valde diminute, et cum magna aequivocatione, tradidissent nobis individuationis principium, si omisso eo quod vere et in se est principium constitutivum individui, solum nobis tradidissent vel signa a posteriori, vel occasiones distinguendi, aut producendi individua; tum maxime quia ex hoc principio videntur intulisse in separatis a materia non dari plura individua, quia non datur huiusmodi principium individuationis. Illud etiam, quod in ea sententia dicebatur de determinatione agentium ad particulares effectus et formas, ex materia cum circumstantiis actionis, multis et doctis viris difficile creditu videtur, quia, si attente res consideretur, omnia reducuntur ad circumstantiam temporis, quae videtur valde extrinseca, ut ab ea possit haec determinatio provenire. Sed de hoc ultimo puncto dicam commodius sectione sequenti. De alio vere

Acerca del otro punto que se refiere a la mente de Aristóteles y Santo Tomás, en lo tocante a Santo Tomás consta que dicha exposición está fundada en otros lugares y palabras suyas, que no pueden conciliarse de otro modo. En cuanto atañe a Aristóteles, no parece que nunca *ex professo* y metafísicamente haya investigado y declarado este principio, sino que solamente partiendo de las cosas sensibles y de modo físico enseñó que un individuo material se distingue de otro. Lo que de allí dedujeron los mencionados autores de que en las sustancias inmateriales no hay multiplicación de individuos en la misma especie, puede tener, a lo sumo, un sentido probable, a saber, que nosotros no tenemos razones y principios para distinguir las sustancias espirituales numéricamente distintas, como tenemos en las materiales; más aún: muchos extienden esto incluso a las sustancias materiales incorruptibles, en las cuales tampoco tenemos tantos principios para conocer o poner en ellas una distinción numérica, como tenemos en las sustancias corruptibles, acerca de las cuales vale principalmente cuanto llevamos dicho. Finalmente, lo que Aristóteles dijo en el libro I *De Caelo,* que no puede haber otro mundo más que éste, porque en éste se halla toda la materia, parece ciertamente que se refería o bien a que Dios creó el mundo de la materia y que no podía crear la materia misma o bien a que Dios obraba por necesidad natural y que, por tanto, no podía crear más materia de la que creó; o, ciertamente, que de tal modo estaba Dios determinado en su manera de obrar, que no podía hacer de la nada en el tiempo ninguna sustancia íntegra y material, como veremos en el transcurso de esta obra. Por consiguiente, de aquella sentencia sólo se deduce por ahora que según la mente de Aristóteles, las sustancias materiales sólo se multiplican por la materia. Ahora bien: sea lo que sea de la mente de dichos autores, consta que con esta sentencia, tal como ha sido explicada, no nos ha sido entregado el propio e interno principio de la diferencia individual, ni siquiera en las cosas materiales. Efectivamente, los argumentos aducidos en contra de otras exposiciones de esta sentencia prueban concluyentemente que tal principio no puede ser la materia signada.

pertinente ad mentem Aristotelis et D. Thomae, quod ad D. Thomam pertinet, constat expositionem illam fundatam esse in aliis locis et verbis eius, quae aliter conciliari non possunt. Quod vero ad Aristotelem attinet, non videtur unquam ex professo et metaphysice principium hoc investigasse et declarasse, sed solum ex sensibilibus physico more docuisse unum individuum materiale ab alio distinguere. Quod vero inde intulerunt dicti auctores, in substantiis immaterialibus non esse multiplicationem individuorum in eadem specie, hunc potest ad summum habere probabilem sensum, scilicet, non habere nos rationes et principia ad distinguendas spirituales substantias numero distinctas, quas habemus in materialibus; immo multi hoc extendunt etiam ad materiales substantias incorruptibiles, in quibus etiam non habemus tot principia ad cognoscendam vel ponendam in eis numericam distinctionem, quot habemus in substantiis corruptibilibus, de quibus maxime procedunt omnia quae dicta sunt. Denique, quod Aristoteles dixit, in I de Caelo, non posse esse alium modum praeter hunc, quia in hoc est tota materia, videtur certe intellexisse, aut Deum creasse mundum ex materia, nec posse materiam ipsam creare; aut Deum agere ex necessitate naturae, et ideo non posse plus materiae creare, quam creavit; vel certe ita esse Deum determinatum in suo modo agendi, ut nullam substantiam integram et materialem possit in tempore ex nihilo condere, ut in discursu huius operis videbimus. Itaque ex illa sententia solum ad praesens colligitur, ex mente Aristotelis, materiales substantias non multiplicari nisi ex materia. Quidquid vero sit de mente horum auctorum, constat ex hac sententia sic declarata non esse nobis traditum proprium et internum principium differentiae individualis etiam in rebus materialibus. Nam argumenta facta contra hanc sententiam aliis modis expositam, plane concludunt non posse materiam signatam esse huiusmodi principium.

SECCION IV

¿ES LA FORMA SUSTANCIAL EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE LAS SUSTANCIAS MATERIALES?

1. Hay otra sentencia importante en esta materia, que afirma que el principio interno de individuación es la forma sustancial. Esto suele atribuirse a Durando, en *In II,* dist. 3, q. 2, a pesar de que no afirma esto enteramente, como luego diré; en cambio, parece que la profesó Averroes, I *De Anima,* c. 7, y libro II, in princ. y en los comentarios 7, 8, 9 y 60, y en el libro III de la *Física,* coment. 60, y en el libro IV, coment. 38; se cita también a Avicena, libro VI *Natural.,* p. I, donde afirma que *la forma da al sujeto la unidad numérica;* la mantiene Zimara, *Theorem.* 97, y Sebastián, Obispo Oxom., en el II *De Anima,* c. 1. Se inclina a ella Aristóteles en el mismo pasaje, cuando dice que *la forma es lo que constituye a esto como algo.* Y de esta palabra de Aristóteles hay que tomar el fundamento principal de tal sentencia, pues el principio de individuación debe ser aquello que intrínsecamente constituye a esta sustancia, y es en grado sumo propio de ella; luego, por razón de la primera propiedad, debe ser algo sustancial, pues los accidentes, como con frecuencia se ha dicho, ni constituyen la sustancia ni esta sustancia, pues esta sustancia, también en cuanto es ésta, es un ente por sí y sustancial. Y por razón de la segunda propiedad, este principio no puede ser la materia, sino la forma, porque esta materia no es en grado sumo propia de este individuo, ya que puede estar bajo otras formas; luego, es la forma el principio de individuación.

2. Por lo cual, argumentamos en segundo lugar, porque es uno mismo el principio de la unidad y el de la entidad, por lo que dijo Santo Tomás, en la q. única *De Anima,* a. 1, ad 2: *Cada cosa tiene según lo mismo el ser y la individuación.* Ahora bien: cada cosa propiamente tiene el ser por la forma; luego, también la unidad individual. La mayor es clara porque la unidad es una pasión que sigue a la entidad, y no le añade más que la negación; luego no puede tener otro principio positivo y real más que lo que es principio de la misma entidad.

SECTIO IV

AN FORMA SUBSTANTIALIS SIT PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS SUBSTANTIARUM MATERIALIUM

1. Est alia principalis sententia in hac materia, principium internum individuationis esse formam substantialem. Haec solet tribui Duran., In II, dist. 3, q. 2, qui non omnino illam affirmat, ut postea dicam; eam vero videtur docuisse Averr., I de Anima, c. 7, et lib. II, in principio, et com. 7, 8 et 9, et 60, et III Phys., com. 60, et lib. IV, com. 38; citatur etiam Avicen., VI Natural., part. I, dicens, formam *dare subiecto unitatem numericam;* tenet Zimara, Theorem. 97; et Sebast., episc. Oxomen., II de Anima, c. 1. Favetque Arist., ibid., dum ait *formam esse, quae constituit hoc aliquid.* Et ex hoc verbo Aristotelis sumendum est praecipuum fundamentum huius sententiae; nam principium individuationis esse debet id, quod intrinsece constituit hanc substantiam, et est maxime proprium illius; ergo ratione primae proprietatis esse debet aliquid substantiale; nam accidentia, ut saepe dictum est, nec constituunt substantiam, neque hanc substantiam; nam haec substantia, etiam ut est haec, est ens per se et substantiale. Ratione autem alterius proprietatis, hoc principium non potest esse materia, sed forma, quia haec materia non est maxime propria huius individui, cum sub aliis formis esse possit; ergo forma est principium individuationis.

2. Unde argumentor secundo, quia idem est principium unitatis quod entitatis, propter quod dixit D. Thomas, quaest. unica, de Anima, a. 1, ad 2, *unumquodque secundum idem habere esse et individuationem.* Sed unaquaeque res proprie habet esse a forma; ergo et unitatem individualem. Maior constat, quia unitas est passio consequens entitatem, et non addit illi nisi negationem; ergo non potest habere aliud principium positivum et reale, nisi quod est principium ipsius entitatis.

3. Pero objetará alguien en contra de esta sentencia y razón que, aunque pruebe rectamente que la forma contribuye a la unidad, sin embargo, no que sea ella sola el principio de individuación, pues también la materia es el principio intrínseco que constituye la entidad de la cosa, y por ello será también el principio de individuación, si no sola, al menos con la forma. Podría responderse de acuerdo con la sentencia de Durando en *In IV*, dist. 44, q. 1, que la forma no sólo tiene virtud para individualizar al compuesto, sino a la materia misma, pues no sólo da el ser al compuesto, sino también a la materia; por lo cual resulta —dice— que por el hecho de unirse la materia a una misma forma numérica, es ella misma una numéricamente.

Pero esta opinión de Durando es falsa y con razón es rechazada por los demás teólogos, como mostré en el tomo II, III p., disp. XLIV, sec. 2. Pues una y la misma materia numéricamente que existió en el ser que se corrompió, permanece en el que se engendra, ya que, de lo contrario, no sería el mismo numéricamente el sujeto de quien se hace la generación. Asimismo, porque, o es imposible que la cosa que antes era numéricamente distinta de otra se haga después aquélla —o sea, la misma numéricamente con ella de modo indivisible—, o que la cosa que antes era una numéricamente, después en toda su entidad se haga otra numéricamente distinta; luego la materia que bajo la forma de alimento es una numéricamente, no puede hacerse otra numéricamente por el hecho de que comience a estar bajo la forma del alma; y las materias de Pedro y de Pablo, que son numéricamente distintas, no se harán numéricamente una, aun cuando sucesivamente estén bajo las formas de Pedro y de Pablo. Finalmente, en otro caso, la misma materia numérica, una vez aniquilada, se restituiría por la sola unión de otra materia a la misma forma; y hablamos de la verdadera unidad según la entidad real y física, y no sólo según la apariencia o según el modo vulgar de hablar, a la manera como suele llamarse una la cosa que está en continuo flujo y se cambia sólo poco a poco; así, pues, aun cuando la mutación se haga en la forma, puede conservarse tal unidad, como se ve claramente en el río, o en el árbol o en el bruto.

4. Por consiguiente, puede responderse de otro modo que es verdad que la causa adecuada e intrínseca de la unidad individual de la sustancia material es la

3. Sed obiiciet aliquis contra hanc sententiam et rationem, quia, quamvis recte probet formam conferre ad unitatem, non tamen quod ipsa sola sit principium individuationis; nam etiam materia est principium intrinsecum constituens rei entitatem, et ideo etiam erit principium individuationis, si non sola, saltem cum forma. Responderi posset iuxta sententiam Durandi, In IV, dist. 44, q. 1, formam non tantum habere vim individuandi compositum, sed etiam materiam ipsam, quia forma non tantum dat esse composito, sed etiam materiae; unde fit (inquit) ut hoc ipso quod materia iungitur eidem formae numero, sit ipsa eadem numero. Sed haec sententia Durandi falsa est, meritoque a caeteris theologis reiicitur, ut ostendi in II tom. III partis, disp. XLIV, sect. 2. Una enim et eadem numero materia, quae fuit in corrupto, manet in genito, alioqui non esset idem numero subiectum, ex quo fit generatio. Item, quia impossibile est ut vel res quae antea erat numero distincta ab alia, postea fiat illa, seu eadem numero cum illa indivisibiliter, vel quod res, quae erat una numero, postea secundum se totam fiat alia numero distincta; ergo materia quae sub forma cibi est una numero non potest fieri alia numero, per hoc quod incipiat esse sub forma animae; et materiae Petri et Pauli, quae sunt numero distinctae, non fient una numero, etiamsi successive sint sub forma Petri et Pauli. Denique alias eadem numero materia semel annihilata restitueretur per solam unionem alterius materiae ad eamdem formam; loquimurque de vera unitate secundum realem et physicam entitatem, et non tantum secundum apparentiam, vel vulgarem modum loquendi, quo modo res quae est in continuo fluxu, et paulatim tantum mutatur, solet dici una; sic enim etiamsi mutatio fiat in forma, potest conservari talis unitas, ut patet in fluvio, vel in arbore aut bruto.

4. Respondetur ergo aliter, verum quidem esse adaequatam causam intrinsecam

forma y la materia como concluye el argumento; con todo, si estas dos cosas se comparan entre sí, la causa principal de esta unidad es la forma, y en este sentido se le atribuye a ella el principio de individuación. De la misma manera que es necesaria también la materia para la razón o unidad específica, ya que la razón de hombre o de humanidad, como tal, no puede constituirse sin materia, y lo mismo sucede con la razón genérica de animal, de viviente, etc.; y a pesar de todo, se dice absolutamente que la razón específica se toma de la forma, porque ella da el último complemento, y sólo presupone la materia como algo potencial e indiferente; por la misma razón, por consiguiente, se llamará aquélla principio de individuación porque da el último complemento sustancial al individuo, aunque presuponga la materia como potencial de suyo e indiferente; a causa de lo cual dijo Aristóteles antes, y en el libro I de la *Física*, c. 7, texto 69, que la forma constituye a esto como algo. Y puesto que, según decíamos antes, la cosa se distingue por lo mismo por lo que se constituye, la misma forma que constituye a esto como algo, lo distingue de los otros, dado que *el acto es lo que distingue*, libro VII de la *Metafísica*, c. 13, text. 49; luego la forma es la que da la plenitud a la razón de individuo. Y esto lo confirma la común manera de hablar y de pensar, pues si, por ejemplo, al alma de Pedro se une un cuerpo que consta de una materia distinta del cuerpo que tuvo aquélla primero, aun cuando aquel compuesto no sea en todas sus partes el mismo que fué antes, con todo, hablando absolutamente, aquel individuo se llama el mismo por razón de la misma alma; y, sin embargo, por el contrario, si al cuerpo que consta de la misma materia se le une un alma numéricamente distinta, absolutamente no se juzgará que es el mismo individuo, sino distinto; luego esto es señal de que la individuación se toma principalmente de la forma.

5. Pero todavía se objeta en contra de esta sentencia y de la razón aducida, que aunque la forma en cuanto tal da el ser específico, con todo no da el ser individual y numérico, sino en cuanto que es ésta; luego el principio de individuación no es la forma en cuanto tal, sino aquello de donde le viene a la forma misma el ser ésta; pero es ésta por razón de la materia; por consiguiente, más

individualis unitatis substantiae materialis esse formam et materiam, ut argumentum concludit; tamen, si haec duo inter se comparentur, praecipuam causam huius unitatis esse formam, et hoc sensu illi specialiter attribui quod sit individuationis principium. Sicut etiam materia necessaria est ad rationem seu unitatem specificam; non enim potest ratio hominis vel humanitatis ut sic sine materia constitui, et idem est de ratione generica animalis, viventis, etc.; et nihilominus absolute dicitur ratio specifica sumi a forma, quia illa dat ultimum complementum, solumque praesupponit materiam ut quid potentiale et indifferens; eadem ergo ratione illa dicetur principium individuationis, quia illa dat ultimum substantiale complementum individuo, quamvis praesupponat materiam ut potentialem de se et indifferentem, propter quod dixit Aristoteles supra, et I Phys., c. 7, text. 69, formam constituere hoc aliquid. Et quoniam, ut supra dicebamus, per idem distinguitur res per quod constituitur, eadem forma quae constituit hoc aliquid, distinguit illud ab aliis, quoniam *actus est qui distinguit,* VII Metaph., c. 13, text. 49; ergo forma est quae complet rationem individui. Et hoc confirmat communis concipiendi et loquendi modus; nam, si animae Petri, verbi gratia, uniatur corpus constans ex materia distincta a corpore quod prius habuit, quamvis compositum illud non sit omni ex parte idem quod antea fuit, tamen, simpliciter loquendo, illud individuum dicitur idem ratione eiusdem animae; at vero, e contrario, si corpori ex eadem materia constanti uniatur anima numero distincta, simpliciter non censetur idem individuum, sed distinctum; ergo signum est individuationem sumi praecipue a forma.

5. Sed adhuc obiicitur contra hanc sententiam et rationem factam, quia, licet forma ut sic det esse specificum, tamen non dat esse individuale et numericum nisi ut est haec; ergo non forma ut sic, sed id unde ipsa forma habet ut sit haec, est individuationis principium; sed est haec ratione materiae; ergo materia potius est prima radix individuationis. Probatur minor pri-

bien es la materia la primera raíz de la individuación. Se prueba la menor en primer lugar, porque la forma no es por sí misma ésta, pues, de lo contrario, lo mismo podría decirse de cualquier entidad, ni sería menester preguntar por otro principio de individuación; luego es ésta por la materia, ya que ninguna otra raíz puede pensarse. En segundo lugar, la forma tiene todo su ser en orden a la materia; luego también su individuación; luego la materia es el principio de individuación de la forma, y, por consiguiente, de todo el compuesto. En tercer lugar, porque las formas se multiplican numéricamente en cuanto se reciben en diversas materias, y, por ello, las formas separadas no se multiplican numéricamente, ya que no se reciben en la materia; luego se individualizan también por el orden a la materia; por consiguiente, la última resolución de esta individuación se hace en la materia, puesto que esta forma es ésta porque se recibe en tal materia; luego la primera raíz de la individuación es la materia.

6. Estas objeciones son el fundamento de la opinión tratada en la sección precedente, que más bien declaran y confirman esta sentencia de que ahora tratamos, pues pueden casi todas retorcerse y aplicarse a la misma materia. Por consiguiente, concedo que la forma no es el principio de individuación del compuesto según su razón específica, como es por sí mismo evidente, sino en cuanto que es ésta; ahora bien: esto mismo se ha de decir de la materia, porque también la materia tiene una razón específica y común, según la cual no es suficiente para constituir un individuo; por consiguiente, si lo constituye lo hace en cuanto que es ésta. Por tanto, preguntaré nuevamente: ¿de dónde le viene el ser ésta? Responden algunos que porque Dios quiso crear ésta más bien que otra, pero eso está fuera de la cuestión ya que no tratamos aquí del principio extrínseco de individuación, sino del intrínseco, pues de lo contrario también podría decir alguien que esta alma es ésta porque Dios quiso infundir más bien ésta que otra; o que esta forma es ésta porque Dios determinó a ella su concurso, cosa que es muy probable, como diremos en la sección siguiente.

Otros responden que esta materia es ésta por razón de esta cantidad. Pero esto es falso y no elimina la dificultad. Lo primero es claro, por lo dicho arriba, porque como esta materia absolutamente se supone para esta cantidad, no puede

mo, quia forma non est per seipsam haec; alioqui idem dici posset de qualibet entitate, neque oporteret quaerere aliud individuationis principium: ergo est haec per materiam, non enim potest alia radix excogitari. Secundo, quia forma habet totum suum esse in ordine ad materiam; ergo et individuationem suam; ergo materia est principium individuationis formae, et consequenter totius compositi. Tertio, quia formae multiplicantur numero, quatenus in diversis materiis recipiuntur, et ideo formae separatae non multiplicantur numero, quia non recipiuntur in materia; ergo individuantur etiam per ordinem ad materiam: ultima ergo resolutio huius individuationis fit ad materiam; est enim haec forma haec, quia in tali materia recipitur; ergo prima radix individuationis est materia.

6. Hae obiectiones sunt fundamenta opinionis tractatae sectione praecedenti, quae potius hanc sententiam quam nunc tractamus declarant et confirmant. Possunt enim fere omnes retorqueri, et fieri de ipsa materia. Concedo itaque formam non esse principium individuationis compositi secundum specificam rationem suam, ut est per se notum, sed in quantum est haec; sed hoc ipsum dicendum est de materia, quia etiam materia habet specificam et communem rationem, secundum quam non est sufficiens ad constituendum individuum; ergo, si constituit, id facit in quantum est haec. Quaeram ergo rursus unde habet quod sit haec. Respondent aliqui, quia Deus voluit hanc potius creare quam aliam; sed hoc extra rem est, non enim hic inquirimus extrinsecum principium individuationis, sed intrinsecum; alioqui etiam dicere quis posset hanc animam esse hanc, quia Deus voluit potius illam infundere quam aliam; vel hanc formam esse hanc, quia Deus determinavit ad illam suum concursum, ut est valde probabile, sicut dicemus sectione sequenti. Alii respondent hanc materiam esse hanc ratione huius quantitatis. Sed hoc et est falsum, et non evacuat difficultatem. Primum patet ex supra dictis, quia, cum haec materia simpliciter supponatur huic quantitati, non po-

individualizarse por ella. Igualmente, porque las razones dadas arriba prueban universalmente que nada sustancial puede individualizarse por un accidente sobreañadido, pues también esta materia es algo por sí uno, constituído bajo la razón específica de materia, a la que por sí misma contrae. Más aún: naturalmente no se distinguen la materia y esta materia, como arriba se mostró acerca de cualquier individuo, en su relación con la razón común; luego no puede esta materia intrínsecamente individualizarse por la cantidad, que es una cosa distinta de ella, ni por el orden a ella, siendo así que más bien es esta cantidad la que dice orden a esta materia que al contrario.

Lo segundo es evidente acerca de la cantidad, porque de ella también puedo preguntar de dónde le viene ser ésta, ya que no tiene esto por su razón específica, y como no se puede avanzar hasta el infinito ni se ha de cometer un círculo vicioso e inútil, hay que detenerse en alguna cosa que sea por sí misma ésta; luego esto se ha de atribuir más bien a la sustancia que al accidente, puesto que aquélla es una entidad anterior y más absoluta; o si se ha de admitir que dos entes incompletos por la relación mutua se individualizan el uno al otro según diversos géneros de causas, esto se habrá de afirmar preferentemente de la materia y forma sustancial entre sí más que con cualquier accidente, ya que aquéllas guardan una mayor conexión entre sí y mayor relación mutua. Luego todos los argumentos dados pueden concluir acerca de la materia lo mismo que pretenden acerca de la forma, ya que entre éstas existe en ese punto una cierta igualdad. Y, por lo demás, la materia sólo supera a la forma en esto, en que es una cierta ocasión de producir formas diversas e individuales, como arriba se declaró; la forma, en cambio, supera a la materia en que es la que constituye principalmente al individuo y es lo más propio de él, y en que más bien la materia es por causa de la forma que al contrario, como se dice en el II de la *Física*, c. 9, text. 91; luego, ponderadas todas estas cosas, el principio de individuación es, sobre todo, la forma.

Resolución de la cuestión

7. Por consiguiente, esta sentencia, tal como ha sido expuesta por nosotros, es bastante probable y se acerca mucho a la verdad. Sin embargo, absolutamente

test per illam individuari. Item, quia rationes supra factae universaliter probant nihil substantiale posse individuari per accidens superadditum; nam etiam haec materia est aliquid per se unum constitutum sub specifica ratione materiae, per se illam contrahens. Immo ex natura rei non distinguuntur materia et haec materia, sicut supra ostensum est de quolibet individuo respectu rationis communis; ergo non potest haec materia intrinsece individuari per quantitatem, quae est res ab illa distincta, nec per ordinem ad illam, cum potius haec quantitas dicat ordinem ad hanc materiam, quam e converso. Secundum de quantitate patet, quia de illa etiam inquiram unde sit haec, cum id non habeat ex sua specifica ratione, et cum non sit procedendum in infinitum, nec vitiosus et inutilis circulus committendus, sistendum erit in aliqua re, quae per seipsam sit haec; ergo hoc potius tribuendum est substantiae quam accidenti, cum illa sit prior magisque absoluta entitas; vel, si admittendum est duo entia incompleta per mutuam habitudinem ad invicem individuari, secundum diversa genera causarum, id potius dicendum erit de materia et forma substantiali inter se, quam cum aliquo accidente, quia magis per se connectuntur, et se invicem respiciunt. Ergo omnia argumenta facta possunt idem de materia concludere quod intendunt de forma, nam est inter eas, quoad hoc, quaedam aequalitas. Et aliunde materia solum superat formam in hoc, quod est quaedam occasio producendi formas varias et individuas, ut supra declaratum est; forma vero superat materiam in hoc, quod praecipue constituit individuum, et quod est magis propria eius, et quod materia potius est propter formam quam e converso, ut dicitur II Phys., c. 9, text. 91; ergo, pensatis omnibus, potissimum individuationis principium est forma.

Quaestionis resolutio

7. Est ergo haec sententia, prout a nobis exposita est, satis probabilis, proximeque ad veritatem accedit. Simpliciter vero dicendum est formam solam non esse plenum et

hay que decir que la forma sola no es el pleno y total principio de individuación de las cosas materiales, si nos referimos a toda su entidad, aunque sea ciertamente el principal, y, por ello, según el modo formal de hablar, a veces sea juzgada suficiente para la denominación del individuo mismo. Todas estas cosas serán declaradas y probadas extensamente en la sección 6.

SECCION V

Si el principio de individuación es la existencia de la cosa singular

1. No han faltado quienes lo afirmen así, cuya opinión trae Escoto en *In II*, dist. 3, q. 3; y Soncinas, libro VII de la *Metaph.*, q. 32; la indica Enrique, *Quodl.* II, q. 8; y la misma le atribuye y a ella se inclina Cartujano en *In II*, dist. 3. Fonseca, en cambio, en el libro V, c. 6, q. 2, sec. 2, cita a Enrique en el *Quodl.* V, q. 8, en el que niega que el principio de individuación se haga por la existencia, ni por nada intrínseco, sino sólo por el agente. Pero esto, igual que es de suyo improbable, tampoco nadie de los que yo he visto lo afirma, pues aunque el agente sea la causa extrínseca del individuo, con todo aquello que produce es distinto del mismo agente; ahora bien: lo que hace es el individuo y le confiere la naturaleza individual; luego aquello por lo que la naturaleza es individual es intrínseco al mismo individuo. Y así, Enrique, en el mismo lugar expresamente concede que aquello por lo que el individuo tiene el ser esto es algo distinto de la materia y del agente, lo cual explica él que es la razón o disposición del supuesto. Por ello parece sentir que la subsistencia es el principio de individuación en todas las sustancias creadas, y así en el primer pasaje, al hacer la distinción, había hablado de la existencia o subsistencia, y por consiguiente, será preciso decir algo de cada una de estas cosas.

2. Por tanto, la opinión acerca de la existencia es rechazada por todos como enteramente falsa e improbable; ahora bien: de acuerdo con ella, se puede proceder por dos caminos: primero, suponiendo que la existencia es realmente distinta de la esencia del individuo; segundo, de acuerdo con la opinión que

adaequatum individuationis principium rerum materialium, si de tota earum entitate loquamur, quamvis sit praecipuum, ideoque iuxta formalem modum loquendi interdum censeatur sufficiens ad denominationem eiusdem individui. Quae omnia declaranda et probanda sunt late, sect. 6.

SECTIO V

Utrum principium individuationis sit existentia rei singularis

1. Non defuerunt qui ita affirmaverint, quorum sententiam referunt Scot., In II, dist. 3, q. 3; et Soncin., VII Metaph., q. 32; et illam indicat Henr., Quodl. II, q. 8; eamque illi tribuit, et in eam inclinat Carthus., In II, dist. 3. Fons. vero, lib. V, c. 6, q. 2, sect. 2, refert Henr., Quodl. V, q. 8, negantem individuationem fieri per existentiam; nec per aliquid intrinsecum, sed per solum agens. Sed hoc, sicut per se improbabile est, ita a nemine asseritur, quod ego viderim, nam, licet agens sit causa extrinseca individui, tamen id quod efficit, distinctum est ab ipso agente; efficit autem individuum et confert illi naturam individuam; ergo id quo natura est individua, est aliquid intrinsecum ipsi individuo. Et ita Henr., ibidem, expresse concedit id per quod individuum habet esse hoc, esse aliquid praeter materiam et praeter agens, quod ipse explicat esse rationem seu dispositionem suppositi. Unde sentire videtur subsistentiam esse principium individuationis in omnibus substantiis creatis, et ita in priori loco sub distinctione locutus fuerat de existentia vel subsistentia, et ideo de singulis aliquid dicere oportebit.

2. Opinio igitur de existentia ab omnibus reiicitur, ut omnino falsa et improbabilis; dupliciter autem in ea procedi potest, primo, supponendo existentiam esse ex natura rei distinctam ab essentia individui; secundo, iuxta opinionem asserentem existentiam nihil aliud esse quam actualem en-

mantiene que la existencia no es sino la actual entidad de cada cosa. En este último sentido esta opinión coincide con la que afirma que cada cosa se individualiza por sí misma y que no necesita principio alguno de individuación, sino su misma entidad; por lo cual, en realidad esta opinión no es digna de mayor reprensión que aquella otra de que después trataremos. Sólo puede censurarse en ella que usa términos oscuros y ambiguos y que atribuye a la existencia más bien que a la esencia esta razón de individuación, a pesar de que a la existencia no le puede convenir esto sino en la medida en que es una sola cosa con la esencia.

Ahora bien: si se procede de acuerdo con la primera sentencia, formalmente será verdad por cierto que cada cosa en la razón de existente tiene alguna razón individual de parte de la existencia misma, del mismo modo que esto blanco, en cuanto a la razón formal de blanco se constituye por la blancura, aunque absolutamente, puesto que esto blanco se toma como sujeto, no queda constituído por la blancura. Por lo cual, también, en el caso propuesto, hablando materialmente —por decirlo así— de la cosa existente, o sea, de esta esencia numérica, es improbable la afirmación de que se individualice por la existencia por la que existe, si ésta es algo distinto de ella, o un modo realmente diverso.

3. En primer lugar, ciertamente, porque la esencia, permaneciendo dentro del ámbito de la esencia, se hace individual, y dentro de dicho ámbito se contrae y determina la esencia específica; pero la esencia específica no se contrae por algo realmente distinto de sí, como se probó arriba; luego no queda contraída a la esencia individual por la existencia. La mayor es por sí misma evidente, ya porque el hombre, por ejemplo, es de suyo común a muchos individuos, sea que existan o que no, ya también porque Pedro y Pablo, en cuanto abstraen de la existencia actual, o sea en cuanto posibles, incluyen intrínsecamente sus razones individuales por las que se distinguen; ya, finalmente, porque las diferencias específicas o esenciales convienen a las especies con conexión necesaria, por virtud de la cual las proposiciones en que se predican predicados esenciales se dice que son de verdad perenne; y así, también conviene al individuo su diferencia individual. Por lo cual, Pedro tan necesariamente es este hombre, como es hombre,

titatem uniuscuiusque rei. Hoc posteriori modo haec sententia in re coincidit cum opinione asserente unamquamque rem individuari se ipsa, nulloque alio principio individuationis indigere, praeter entitatem suam; unde in re non est haec opinio maiori reprehensione digna, quam illa de qua postea dicemus. Solum reprehendi potest quod obscuris et ambiguis terminis utatur, et quod existentiae potius quam essentiae hanc rationem individuationis tribuat, cum potius existentiae non possit hoc convenire, nisi quatenus est idem cum essentia. Si autem procedatur in priori sententia, formaliter quidem verum erit quod unaquaeque res in ratione existentis habet aliquam rationem individualem ab ipsa existentia, sicut hoc album, quantum ad formalem rationem albi constituitur per albedinem, quamvis simpliciter hoc album, quia pro subiecto accipitur, non constituatur per albedinem. Unde etiam in proposito, materialiter (ut sic dicam) loquendo de re existente, seu de hac numero essentia, improbabile est dicere individuari per existentiam qua existit, si haec est res ab ipsa distincta, vel modus ex natura rei diversus.

3. Primo quidem, quia essentia intra latitudinem essentiae manens, fit individua, et in ea contrahitur et determinatur essentia specifica; sed essentia specifica non contrahitur per aliquid ex natura rei distinctum a se, ut supra probatum est; ergo non contrahitur ad individuam essentiam per existentiam. Maior per se evidens est, tum quia homo, verbi gratia, de se communis est multis individuis, sive illa existant, sive non existant; tum etiam, quia Petrus et Paulus, ut abstrahunt ab actuali existentia, seu ut possibiles, intrinsece includunt suas rationes individuas, quibus distinguuntur; tum denique quia differentiae specificae seu essentiales conveniunt speciebus necessaria connexione, secundum quam propositiones in quibus praedicata essentialia praedicantur, dicuntur esse perpetuae veritatis; ita individuo convenit sua differentia individualis. Unde tam necessario Petrus est hic homo,

y tan necesariamente se coloca a Pedro bajo el hombre, como al hombre bajo el animal; por consiguiente, esta contracción y subordinación no se hace por la existencia actual, que le adviene contingentemente a la esencia plenamente constituída e individualizada.

4. En segundo lugar, tiene aquí aplicación el argumento que arriba se refirió tomado de Cayetano, que el acto singular supone la potencia singular, el cual principio dijimos que era verdadero en el acto y potencia distintos realmente, porque en ese caso la potencia se presupone realmente al acto en el orden natural, y es algo uno distinto de su acto, y uno no por operación de la mente, sino por la realidad misma, y por esto no puede suceder que formal e intrínsecamente tenga la unidad tomada de su acto. Ahora bien: según la referida opinión, la esencia y la existencia se comparan de este modo; luego la esencia del mismo modo que tiene por sí la entidad de la esencia distinta de la existencia y apta para ser actuada por ella, así también tiene su unidad e individuación. De lo contrario, sería preciso entender que la existencia es un acto de la naturaleza específica y universal, lo cual es bastante absurdo.

5. En tercer lugar, porque en la misma existencia puede considerarse la razón común de existencia humana, por ejemplo, y la razón de esta existencia de Pedro o Pablo; luego, acerca de la misma existencia queda aún por investigar por medio de qué se hace ésta, pues no lo es por la esencia, puesto que según esta opinión no la supone individual, sino común; ni por un accidente, como es evidente por sí mismo, y quedó bastante probado en lo que antecede; ¿por qué, pues? Si se dice que se hace ésta por sí misma, ¿por qué no se ha de decir esto con mayor motivo de la esencia, siendo así que es anterior no sólo en orden de naturaleza, sino también en el de perfección, y además, en cierto modo más absoluta? Pues la existencia es el acto de esta esencia; por lo cual, esta existencia será más bien ésta porque actúa a esta esencia; igual que en común difieren también la existencia del hombre y la del león o porque resultan de diversas esencias o porque dicen relación a ellas, supuesta la mencionada distinción. De lo cual puede deducirse una nueva confirmación, porque, como la existencia humana en común está fuera de la esencia del hombre en común, así esta existencia de Pedro

sicut est homo, et tam necessario Petrus collocatur sub homine, sicut homo sub animali; haec ergo contractio et subordinatio non fit per existentiam actualem, quae contingenter advenit essentiae plene constitutae et individuatae.

4. Secundo hic habet locum argumentum supra relatum ex Caiet., quod actus singularis supponit potentiam singularem, quod principium diximus esse verum in actu et potentia ex natura rei distinctis, quia tunc potentia realiter supponitur actui ordine naturae, et est quid unum distinctum a suo actu, et unum non cogitatione, sed reipsa, et ideo fieri non potest ut formaliter et intrinsece habeat unitatem ab actu suo. Sed ita comparantur essentia et existentia iuxta praedictam opinionem; ergo essentia, eo modo quo per se habet entitatem essentiae distinctam ab existentia et aptam actuari per illam, ita etiam habet suam unitatem et individuationem. Alioqui oporteret intelligere existentiam esse actum naturae specificae et universalis, quod est satis absurdum.

5. Tertio, quia in ipsamet existentia potest considerari communis ratio existentiae humanae, verbi gratia, et ratio huius existentiae Petri vel Pauli; ergo de ipsa existentia superest inquirendum per quid fiat haec; non enim ab essentia, cum non supponat illam individuam iuxta hanc sententiam, sed communem; neque ab aliquo accidente, ut per se notum est, satisque in superioribus probatum; a quo ergo? Si dicas seipsa fieri hanc, cur non id potiori ratione dices de essentia, cum et ordine naturae sit prior et perfectione etiam, et cum quodammodo sit magis absoluta? Nam existentia est actus huius essentiae; unde haec existentia potius erit haec quia hanc essentiam actuat; sicut in communi etiam existentia hominis et leonis differunt, quia vel consequuntur, vel respiciunt diversas essentias, supposita praedicta distinctione. Ex quo potest sumi nova confirmatio, quia, sicut existentia humana in communi est extra essentiam hominis in communi, ita haec existentia Petri est extra hanc essentiam

está fuera de esta esencia individual de Pedro, y como en Pedro y Pablo hay dos existencias numéricas, así hay dos humanidades numéricas, que tienen distintas entidades individuales de la esencia. En último término hay un argumento *a posteriori*, porque —supuesta esa sentencia— la entidad individual se conserva la misma sin su existencia, o cambia varias veces de existencia, como la Humanidad de Cristo, que en dicha opinión carece de existencia propia, y con todo es individual y tiene un principio intrínseco de individuación; y de modo semejante, la misma entidad numérica de la materia prima, en cuanto cambia de formas, se dice que cambia de existencias, y a pesar de todo permanece siempre la misma en número.

6. Por todo esto se comprende fácilmente qué es lo que se ha de juzgar acerca de dicha opinión, si se habla no de la existencia propia, sino de la subsistencia. En efecto, o hablamos formalmente del supuesto, o sea de la naturaleza en abstracto, o bien en concreto y formalmente del individuo en cuanto contenido bajo tal especie de sustancia, a saber, de este hombre. En el primer sentido es verdad que el supuesto se individualiza por esta subsistencia, porque se constituye formalmente por ella, y por este motivo, en la Trinidad hay tres supuestos, aunque haya una naturaleza, porque hay tres subsistencias; en cambio, la persona de Cristo es una numéricamente, y un supuesto numérico, aunque tenga doble naturaleza, porque sólo tiene una subsistencia numérica; por tanto, el supuesto, en cuanto tal, se individualiza por la subsistencia. Aunque acerca de la misma subsistencia aún queda la cuestión de por qué se hace ésta, pues también la razón de subsistencia, por ejemplo, la humana, es común y específica; en cambio, en Pedro es ésta subsistencia numérica, o aquélla, acerca de la cual cuestión habrá que decir lo mismo que de las otras sustancias, o de los modos sustanciales, de lo cual trataremos después.

7. Del segundo modo, es decir, hablando de la naturaleza sustancial íntegra en abstracto, por ejemplo, de la humanidad, es falso e improbable que se individualice por la subsistencia, como es evidente *a fortiori* por todos los argumentos dados acerca de la existencia. Es cierto, evidentemente, que la subsistencia es algo realmente distinto de la naturaleza sustancial, incluso tomada indivi-

individuam Petri, et sicut in Petro et Paulo sunt duae numero existentiae, ita duae numero humanitates, habentes distinctas individuas entitates essentiae. Ultimo a posteriori est argumentum, quia (supposita illa sententia) eadem individua entitas conservatur sine sua existentia, aut mutat varias existentias, ut humanitas Christi in ea opinione caret propria existentia, et tamen est individua, et habet intrinsecum individuationis principium; similiter eadem numero entitas materiae primae, prout mutat formas, dicitur mutare existentias, et tamen eadem semper numero manet.

6. Ex his autem facile intelligitur quid censendum sit de illa opinione, si non de existentia propria, sed de subsistentia loquatur. Nam, aut loquimur formaliter de supposito, aut de natura in abstracto, aut in concreto et formaliter de individuo, ut contento sub tali specie substantiae, scilicet de hoc homine. Primo modo verum est suppositum individuari per hanc subsistentiam, quia formaliter per illam constituitur, et hac ratione in Trinitate sunt tria supposita, quamvis sit una natura, quia sunt tres subsistentiae; persona autem Christi est una numero, et unum numero suppositum, quamvis habeat duplicem naturam, quia solum habet unam numero subsistentiam; suppositum ergo ut sic per subsistentiam individuatur. Quamvis de ipsa subsistentia quaestio supersit, per quid fiat haec; nam etiam ratio subsistentiae, verbi gratia, humanae, communis est et specifica; in Petro vero est haec numero subsistentia, vel illa, de qua quaestione idem dicendum erit quod de aliis substantiis, vel substantialibus modis, quod infra videbimus.

7. Secundo modo, id est, loquendo de substantiali natura integra in abstracto, verbi gratia, humanitate, falsum est et improbabile individuari per subsistentiam, ut a fortiori patet omnibus argumentis factis de existentia. Certum est enim subsistentiam esse aliquid ex natura rei distinctum a substantiali natura, etiam individue sumpta. Certum est etiam huiusmodi naturam posse

dualmente. Es cierto también que tal naturaleza puede conservarse como individual sin su connatural subsistencia, tal como ha sido conservada en Cristo Nuestro Señor; luego no puede individualizarse por ella intrínsecamente. Y si alguien dice quizás que se individualiza al menos por el orden a aquélla, lo dirá gratuitamente y sin fundamento, porque si una de estas cosas ha de individualizarse por el orden a la otra, más bien la subsistencia es ésta por el orden a esta naturaleza que al revés, pues la naturaleza es anterior y más perfecta, y la subsistencia, en cambio, no es sólo cierto modo y término de la naturaleza. Asimismo, en la naturaleza divina hallamos una naturaleza individual única con triple subsistencia; luego es señal de que la individuación de la naturaleza es algo desligado de la subsistencia.

8. Por lo cual, en esto parece que erró totalmente Enrique, pues piensa que la naturaleza misma se hace ésta e individual por razón del supuesto. Acerca de lo cual enseña también otra cosa enteramente falsa e improbable, a saber, que el supuesto sólo añade a la naturaleza específica una doble negación, la de indivisibilidad en sí y la de división con respecto a cualquier otro, y que por esta doble negación, se hace la naturaleza formalmente individual sin ninguna otra adición positiva sobre la naturaleza específica, en lo cual se contienen tres cosas falsas. La primera es que el supuesto sólo añade a la naturaleza la negación, de lo cual trataremos después en su propio lugar; en efecto, hablando con relación a la naturaleza individual, es ello menos improbable, aunque no verdadero; sin embargo, respecto de la naturaleza específica es enteramente improbable. En segundo lugar, es falso que la naturaleza individual sólo añada a la específica una negación, como se ve claramente por lo dicho en la sección segunda, porque de lo contrario, la naturaleza sustancial individual, como tal, no sería un ente real, sino que sería solamente la naturaleza específica con las negaciones, lo cual ni siquiera se puede concebir con la mente. Asimismo, porque tal negación requiere un fundamento positivo, que no puede ser la sola naturaleza específica, como allí se mostró suficientemente. Lo tercero, en cambio, es mucho más falso todavía, a saber, que por aquellas mismas negaciones con las que —según Enrique— se constituye el supuesto, se haga la naturaleza individual, pues de ello se sigue o que la Humanidad de Cristo no es individual, o que es supuesto; y

conservari individuam sine sua connaturali subsistentia, ut in Christo Domino conservata est; ergo non potest per illam intrinsece individuari. Quod si quis forte dicat individuari saltem per ordinem ad illam, gratis et sine fundamento hoc dicet, quia, si unum individuandum est per ordinem ad aliud, potius subsistentia est haec per ordinem ad hanc naturam, quam e converso, quia natura est prior et perfectior, subsistentia vero solum est quidam modus et terminus naturae. Item in divina natura invenimus unicam individuam naturam cum triplici subsistentia; ergo signum est individuationem naturae esse absolutam a subsistentia.

8. Quocirca in hoc plane videtur errasse Henric., nam de ipsamet natura sentit fieri hanc et individuam ratione suppositi. De quo aliud etiam docet omnino falsum et improbabile, scilicet, suppositum solum addere supra naturam specificam duplicem negationem, indivisibilitatis in se et divisionis a quolibet alio, et per hanc duplicem negationem fieri naturam formaliter individuam absque aliquo alio positivo naturae specificae superaddito, in quo tria falsa continentur. Primum est, suppositum solum addere supra naturam negationem, de quo postea suo loco videbimus; nam, loquendo respectu naturae individualis est id minus improbabile, quamvis non verum; tamen respectu naturae specificae omnino est improbabile. Secundo, falsum est naturam individualem supra specificam solum addere negationem, ut patet evidenter ex dictis sectione secunda, quia alias substantialis natura individua, ut sic, non esset ens reale, sed esset solum natura specifica cum negationibus, quod nec mente concipi potest. Item quia illa negatio requirit fundamentum positivum, quod non potest esse sola natura specifica, ut ibi satis ostensum est. Tertium vero magis falsum est, per illasmet negationes, quibus (secundum Henric.) constituitur suppositum, fieri naturam individuam; nam inde sequitur, vel Christi humanitatem non

una y otra cosa es errónea. La consecuencia se explica así: en efecto, cuando en aquella doble negación se dice que es indiviso en sí y dividido respecto de cualquier otro, o bien este estar dividido de cualquier otro significa que no está unido a otro, es decir, que no está en otro, cosa que o no pertenece a la razón de la naturaleza sustancial individual, o de lo contrario, la Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo no es individual; o bien estar dividido de otro (que es lo que claramente piensa Enrique) rechaza sólo la identidad y afirma la distinción respecto de cualquier otra entidad, o naturaleza semejante, y de este modo, aquella doble negación no basta para la razón de supuesto, o la Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo es supuesto; por consiguiente, de ningún modo, se explique como se quiera su concepto, pertenece la subsistencia a la individuación de la naturaleza.

9. Más todavía: hablando también en el tercer sentido concreta y formalmente acerca del individuo de la naturaleza específica, hay que decir que éste, propiamente, no toma la individuación de la sustancia, sino de la naturaleza. Pues así dicen los teólogos que si tres personas tomasen una humanidad, existiría un hombre numéricamente, igual que ahora sólo existe un Dios numéricamente a causa de la única naturaleza divina; aquel hombre tendría, por consiguiente, la unidad numérica de parte de la naturaleza individual. Y ahora Cristo Nuestro Señor, en cuanto que es este hombre, es el mismo hombre numéricamente que sería si subsistiese en la propia naturaleza, a pesar de que la persona y la subsistencia sean muy distintas de la propia y connatural de tal humanidad; luego la individuación de este hombre no se ha de tomar de la subsistencia, sino de la naturaleza. Pero la razón está en que el individuo formalmente queda constituído bajo la especie por razón de la naturaleza y no por razón de la subsistencia; por lo cual sucede que aunque se dé el caso de que la subsistencia sea diversa en especie o en género, a pesar de todo, si la naturaleza es de la misma especie, el individuo queda abarcado unívocamente y con toda propiedad bajo tal especie, por lo cual Cristo es unívocamente hombre con los demás hombres; y por una razón semejante, si la naturaleza es la misma numéricamente, es el mismo hombre numéricamente, aun cuando la subsistencia sea diversa.

esse individuam, vel esse suppositum; utrumque autem error est. Sequela declaratur; nam, cum in illa duplici negatione dicitur esse indivisum in se et divisum a quolibet alio, vel hoc esse divisum a quolibet alio significat non esse alteri unitum, seu non esse in alio, et hoc vel non est de ratione naturae substantialis individuae, vel humanitas Christi Domini individua non est; aut esse divisum ab alio (quod aperte Henric. sentit), removet solum identitatem, et significat distinctionem a qualibet alia entitate, vel natura simili, et hoc modo illa duplex negatio non sufficit ad rationem suppositi, vel humanitas Christi Domini suppositum est; nullo ergo modo subsistentia, quacumque via eius ratio explicetur, ad individuationem naturae pertinet.

9. Quin potius, loquendo etiam tertio modo in concreto ac formaliter de individuo naturae specificae, dicendum est illud per se loquendo non sumere individuationem suam a subsistentia, sed a natura. Sic enim dicunt theologi, si tres personae assumerent unam humanitatem, fore unum numero hominem, sicut nunc sunt unus numero Deus propter unam naturam divinam; haberet ergo ille homo unitatem numericam ab individua natura. Et Christus Dominus nunc, in quantum est hic homo, est idem numero homo qui esset si in propria natura subsisteret, cum tamen persona et subsistentia sint valde diversa a propria et connaturali tali humanitati, ergo individuatio huius hominis non ex subsistentia, sed ex natura sumenda est. Ratio vero est, quia individuum formaliter constituitur sub specie ratione naturae et non ratione subsistentiae; unde fit ut licet contingat subsistentiam esse specie vel genere diversam, nihilominus, si natura sit eiusdem speciei, individuum univoce et propriissime contineatur sub tali specie, quam ob causam Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et simili ratione, si natura sit eadem numero, est idem homo numero etiam si subsistentia sit diversa.

10. *Conclusión de toda la cuestión.*— Pero dije *hablando propiamente,* porque aquí se insinuaba la cuestión de si con una doble naturaleza podría existir el mismo individuo numérico a causa de la unidad de la subsistencia, ya que en este sentido disputan los teólogos sobre si el Verbo divino sería un hombre o varios caso de que tomase dos naturalezas. Efectivamente, de lo dicho parece que se sigue que habría varios hombres numéricamente a causa de las varias humanidades numéricas, porque quedó dicho que la individuación del concreto se toma de la naturaleza individual. A pesar de todo, sin embargo, como en el I tomo de la III parte dije con Santo Tomás, aquél absolutamente y según el modo ordinario de hablar, sería llamado un hombre no por sí y formalmente, sino como materialmente, por razón del supuesto, del mismo modo que se dice un artífice el que posee varias artes, no sólo distintas en número, sino también en especie. Y esta unidad es muy distinta de la precedente, que se toma de la unidad de la naturaleza, y no es tampoco la unidad del individuo formalmente contenido bajo la especie, como prueba el argumento; del mismo modo, también, como la unidad del artífice que tiene varias artes distintas específicamente no es la unidad de la especie contenida bajo el género, sino la unidad material o suposital, la cual se juzga que basta para aquel modo de hablar a causa de la real o sustancial unión de varias naturalezas en un supuesto, porque el nombre sustantivo significa la naturaleza al modo de algo que está por sí mismo, como se explicó extensamente en el referido lugar. Por consiguiente, a través de lo dicho consta suficientemente que no es acertado poner en la subsistencia o en la existencia el principio de individuación de la naturaleza sustancial, o del individuo constituído por ella.

SECCION VI

¿Cuál es, en definitiva, el principio de individuación de todas las sustancias creadas?

1. Por lo dicho hasta ahora en contra de las opiniones anteriores, parece que resta, como tras una enumeración suficiente de las partes, que toda sustancia singular [por sí misma o por su entidad es singular] y que no necesita ningún

otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad. Pues si tal sustancia físicamente considerada es simple, por sí misma y por su simple entidad es individual; en cambio, si es compuesta, por ejemplo, de materia y forma unidas, así como los principios de su entidad son la materia, la forma y la unión de éstas, de igual modo estas mismas, tomadas individualmente, son los principios de su individuación; en cambio, aquéllas, por ser simples, serán por sí mismas individuales. Esta sentencia la mantuvo Auréolo, según cita Capréolo en *In II,* dist. 3, q. 2; y en realidad la mantiene también Durando, en *In II,* dist. 3, q. 2. En cambio, Fonseca, al citarla en el V *Metaph.,* c. 6, q. 3, dice en la sec. 2, que es la más enrevesada de todas, y que si se reduce a su verdadero sentido deja la cuestión sin solucionar. A mí, no obstante, me parece que es la más clara de todas, y que tanto él mismo, como casi los demás, vienen a caer finalmente en ella, ya que, en realidad, no puede distinguirse el fundamento de la unidad de la entidad misma. Por lo cual, como la unidad individual en lo que tiene de formal no puede añadir nada positivo real sobre la entidad individual, ya que en este punto subsiste la misma razón acerca de ella y de toda unidad, así el fundamento positivo de esta unidad en cuanto a la negación que dice, no puede añadir nada positivo, hablando físicamente, a aquella entidad, que se denomina una e individual; luego aquella entidad, por sí misma, es el fundamento de esta negación y en este sentido se afirma en aquella opinión que por sí misma es el principio de individuación. Porque no niega esta opinión que en aquella entidad individual pueda distinguirse con la razón la naturaleza común de la entidad singular, y que de este modo el individuo añada sobre la especie algo conceptualmente distinto, lo cual, según la consideración metafísica, tiene razón de diferencia individual, tal como se ha dicho en la sección precedente; y Durando no lo niega, sino más bien parece que lo supone. No obstante, esta opinión añade (que es lo que propiamente pertenece a la cuestión presente) que aquella diferencia individual no tiene en la sustancia individual un principio es-

10. *Totius quaestionis conclusio.* — Dixi autem *per se loquendo,* quia hic se insinuabat quaestio, an cum duplici natura possit esse idem numero individuum propter unitatem subsistentiae; sic enim disputatur a theologis, an, si Verbum divinum assumeret duas humanitates, esset unus homo vel plures. Nam ex dictis videtur sequi, fore plures numero homines propter plures numero humanitates, quia dictum est individuationem concreti sumi ex individua natura. Nihilominus tamen, ut in I tom. III partis dixi cum D. Thoma, ille simpliciter et communi modo loquendi diceretur unus homo, non quidem per se ac formaliter, sed quasi materialiter ratione suppositi, ad eum modum quo dicitur unus artifex qui plures habet artes, non solum numero, sed etiam specie distinctas. Haec autem unitas diversa est a praecedenti, quae sumitur ex unitate naturae, neque est unitas individui formaliter contenti sub specie, ut argumentum probat; sicut etiam unitas artificis habentis plures artes specie distinctas non est unitas speciei contentae sub genere, sed est unitas materialis seu suppositalis, quae censetur sufficere ad illum modum loquendi, propter realem vel substantialem unionem plurium naturarum in uno supposito, quia nomen substantivum significat naturam per modum per se stantis, ut latius dicto loco explicatum est. Igitur ex his omnibus satis constat principium individuationis naturae substantialis, aut individui per illam constituti, non recte in subsistentia vel existentia constitui.

SECTIO VI

Quod tandem sit principium individuationis in omnibus substantiis creatis

1. Ex hactenus dictis contra superiores sententias videtur quasi a sufficienti partium enumeratione relinqui omnem substantiam singularem [se ipsa, seu per entitatem suam, esse singularem] [1] neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca quibus eius entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua; si vero sit composita, verbi gratia, ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis eius sunt materia, forma et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis eius; illa vero, cum sint simplicia, seipsis individua erunt. Quam sententiam tenuit Aureol. apud Capreol., In II, dist. 3, q. 2; et in re eam tenet Duran., In II, dist. 3, q. 2. Eam vero referens Fonseca, V Metaph., c. 6, q. 3, dicit in sect. 2, esse omnium implicatissimam, et quae si ad verum sensum reducatur, quaestionem insolutam relinquit. Mihi tamen videtur omnium clarissima, et tam ipsum quam fere alios in eam tandem incidere, quia revera non potest fundamentum unitatis ab ipsa entitate distingui. Unde, sicut unitas individua pro formali non potest addere aliquid positivum reale supra entitatem individuam, quia quoad hoc eadem est ratio de illa et de omni unitate, ita positivum fundamentum huius unitatis quoad negationem quam dicit, nihil positivum addere potest, physice loquendo, illi entitati, quae una et individua denominatur; ergo illa entitas per seipsam est fundamentum huius negationis, et hoc sensu dicitur ab illa opinione seipsa esse principium individuationis. Non enim negat haec opinio in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc modo [2] individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod, secundum metaphysicam considerationem, habet rationem differentiae individualis, prout in sectione praecedenti dictum est et Durand. non negat, sed potius supponere videtur. Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem quaestionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale ali-

[1] La frase encerrada entre corchetes falta en bastantes ediciones, por ejemplo, en la de Vivès (N. de los EE.).

[2] Añadimos la palabra *modo,* que no aparece en algunas ediciones (N. de los EE.).

pecial o un fundamento que sea realmente distinto de su entidad; y, por ello, en este sentido dice que cada entidad por sí misma es el principio de su individuación. Por consiguiente, esta sentencia es verdadera si se explica rectamente; a pesar de todo, para que aparezca más claramente, la explicaremos por separado en todos sus puntos sustanciales.

Cuál es el principio de individuación de la materia prima

2. En primer lugar, pues, comenzando por la materia prima, hay que afirmar que es individual en la realidad, y que el fundamento de tal unidad es su misma entidad por sí misma, tal como está en la realidad y sin ningún aditamento extrínseco. Se prueba porque la materia que yace bajo esta forma de madera es numéricamente diversa de aquella que está bajo la forma de agua o de hombre; luego es en sí individual y singular. Ahora bien: el fundamento de tal unidad en ella no es la forma sustancial, ni el orden hacia esta o aquella forma, como se probó antes en contra de Durando, ya que variada cualquier forma sustancial, siempre permanece la misma materia numéricamente, la cual, aunque actualmente esté unida a esta o aquella forma, con todo, de suyo dice una común e indiferente relación a cualquier forma que puede recibir. A su vez, tampoco la cantidad puede ser el fundamento de esta individual unidad de la materia, como prueba el mismo argumento, si es verdad que la materia pierde y adquiere diversas cantidades en cuanto varían las formas sustanciales. Asimismo, porque según la misma opinión, la materia, con prioridad natural a recibir la cantidad, está bajo la acción del agente que induce la forma o la cantidad; y no está bajo él, sino en cuanto individual y singular, ya que las acciones se realizan sobre los singulares. Y si mantenemos que la cantidad misma es coeviterna de la materia, puede acomodarse el mismo argumento, al menos en orden a la potencia de Dios, pues puede Dios, efectivamente, quitar esta cantidad de esta materia y atribuirle otra, o conservarla enteramente sin cantidad; sería, por consiguiente, la misma materia numérica sin la misma cantidad numérica; luego, no es la cantidad el fundamento de tal unidad para la misma materia, pues, de lo contrario, no podría

quod principium vel fundamentum quod sit in re distinctum ab eius entitate; ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per seipsam esse suae individuationis principium. Est igitur vera haec sententia recte explicata; ut tamen clarior fiat, eam sigillatim in universis rebus substantialibus declarabimus.

Per quid individuetur materia prima

2. Primo igitur a materia prima incipiendo, dicendum est illam esse in re individuam, et fundamentum talis unitatis esse entitatem eius per seipsam, prout est in re absque ullo extrinseco superaddito. Probatur, quia materia quae est sub hac forma ligni, est numero diversa ab illa quae est sub forma aquae vel hominis; est ergo in se individua et singularis. Fundamentum autem talis unitatis in ea non est forma substantialis, neque ordo ad hanc vel illam formam, ut probatum supra est contra Durandum, quia variata quacumque forma substantiali, semper manet eadem numero materia, quae, licet actu sit unita huic vel illi formae, tamen ex se communem et indifferentem habitudinem dicit ad quamcumque formam quam potest recipere. Rursus, neque etiam quantitas potest esse fundamentum huius individuae unitatis materiae, ut idem probat argumentum, si verum est materiam amittere et acquirere quantitates varias prout formae substantiales variantur. Item quia iuxta eamdem opinionem materia prius natura, quam recipiat quantitatem, subest actioni agentis inducentis formam vel quantitatem; non autem subest, nisi ut individua et singularis, quia actiones sunt circa singularia. Si autem teneamus eamdem quantitatem esse materiae coaevam, potest idem argumentum accommodari, saltem in ordine ad potentiam Dei; potest enim Deus ab hac materia hanc quantitatem auferre et aliam tribuere, vel omnino sine quantitate servare; esset ergo eadem materia numero sine eadem numero quantitate; ergo non est quantitas fundamentum talis unitatis ipsi materiae, alias nullo modo posset sine illa suam

en modo alguno conservar su unidad sin ella. Y, además, siguen vigentes todos los argumentos comunes que arriba fueron aducidos acerca de que la sustancia no se individualiza por el accidente, ni por el orden al accidente, pues la materia es sustancia, aunque parcial. Asimismo, porque la sustancia individual es un ente *per se*. Asimismo, porque el accidente supone a un sujeto tal como está en la realidad, y, por consiguiente, singular. Igualmente, porque la diferencia individual no es en la realidad distinta de la entidad que constituye; luego tampoco puede fundarse en una entidad distinta.

3. *Corolario.*— Y todas estas razones *a fortiori* valen de cualesquiera accidentes o disposiciones de la materia. Por lo cual, la afirmación que suelen algunos mantener de que la materia se individualiza por el agente —en cuanto que su indiferencia hacia esta forma se individualiza y constriñe por las disposiciones—, para que en algún sentido sea verdadera ha de ser entendida de modo adecuado, pues el agente, para que obre en la materia, supone a ésta individual, y con su acción no puede quitar o inmutar su individuación; de lo contrario, la destruiría y en lugar de ella introduciría otra; ni tampoco puede suceder que, lo que en la realidad es ya individual, por la adición de alguna entidad reciba en sí otra individuación. Se dice, por consiguiente, que la materia se limita por las disposiciones, o que queda determinada por el agente a esta forma, no en orden al ser, sino en orden a la acción del mismo agente, y a la recepción de la forma, y ello o bien de modo accidental y cuasi negativo, ya que por las disposiciones se quitan los impedimentos para esta acción y para la introducción de esta forma, o bien en algún sentido por sí y de modo positivo si tales disposiciones son naturalmente necesarias para la educción o unión de esta forma con esta materia, pues esto es cosa que permanece controvertida entre los filósofos, y para la dificultad presente poco importa, ya que tal coadaptación a través de las disposiciones es cuasi extrínseca a la misma materia, que incluso tomada individualmente es de suyo capaz de cualquier forma; y si se requieren disposiciones, es más bien por razón de la forma que por razón de la materia misma; por consiguiente, en nada se refiere esto a su intrínseca individuación.

4. *Se responde a algunas objeciones.*— Podrá decirse: esta materia no se

unitatem reservare. Et praeterea sunt omnia argumenta communia supra facta, quod substantia non individuetur per accidens, nec per ordinem ad accidens; materia enim substantia est, licet partialis. Item quod individua substantia est ens per se. Item quod accidens supponit subiectum suum prout est in re, et consequenter singulare. Item quod differentia individualis non est in re distincta ab entitate quam constituit; unde nec potest fundari in entitate distincta.

3. *Corollarium.*—Atque hae rationes a fortiori procedunt de quibuscumque accidentibus vel dispositionibus materiae. Quocirca cum dici ab aliquibus solet materiam individuari ab agente, quatenus eius indifferentia ad hanc formam individuatur et coarctatur per dispositiones, ut aliqua ratione verum sit, sano modo intelligendum est; quia agens, ut in materiam agat, supponit illam individuam, et actione sua non potest tollere aut immutare individuationem eius; alioqui destrueret illam, et loco eius aliam introduceret; neque etiam fieri potest ut quod in re iam individuum est, per additionem alicuius entitatis aliam individuationem in se accipiat. Dicitur ergo materia per dispositiones limitari seu determinari ab agente ad hanc formam, non in ordine ad esse, sed in ordine ad actionem ipsius agentis et receptionem formae, idque vel solum per accidens et quasi negative, quia per dispositiones tolluntur impedimenta ad hanc actionem et huius formae introductionem, vel etiam aliquo modo per se et positive, si hae dispositiones sunt naturaliter necessariae ad eductionem vel unionem huius formae cum hac materia; hoc enim controversum est inter philosophos et ad praesentem difficultatem non refert, quia haec coaptatio per dispositiones est quasi extrinseca ipsi materiae, quae etiam in individuo sumpta ex se capax est cuiuscumque formae; et si dispositiones requiruntur, potius est ratione formae quam ratione ipsius materiae; nihil ergo hoc refert ad intrinsecam individuationem eius.

4. *Obiectis aliquot satisfit.*—Dices: ma-

distingue de aquélla sino mediante la cantidad, ya que al ser pura potencia, no puede distinguirse más que por el acto. Asimismo, la materia esencialmente dice referencia a la forma según su especie; luego esta materia individual debe individualizarse por la forma o por la relación a esta forma. A lo primero se responde que una materia se distingue de otra en orden al sitio, por la cantidad, pero entitativa y realmente se distinguen por su entidad, como arriba se dijo, porque como la materia de por sí tiene algo de entidad, sea de existencia o de esencia, también por razón de ésta tiene algo de actualidad entitativa, mediante la cual puede distinguirse trascendentalmente de otra. A lo segundo se responde: del mismo modo que la materia esencialmente tiene relación trascendental a la forma, así esta materia tiene esta relación trascendental a la forma, porque tiene esta capacidad numérica y esta potencia, y el hombre se individualiza por la relación a la forma; pero esto mismo es individualizarse físicamente por sí misma, ya que su entidad esencialmente incluye esta relación. Y no es necesario que esta individuación se haga por la determinación de la forma (que es el sentido en que debería proceder el argumento para que tuviera algo de dificultad), ya que no sólo la materia en especie, sino también esta materia numérica dice relación a la forma en común como a objeto adecuado de su capacidad, incluso tomada ésta individualmente, y, por ello, no se dice rectamente que la materia se individualice por esta forma, sino que se individualiza por la relación individualizada a la forma. Del mismo modo, la potencia visiva específicamente dice relación al color en común; e individualmente, de manera semejante, dice relación no a éste o aquel color, sino al color en general; y, por ello, no se individualiza propiamente por este color, aunque se individualice con tal o por tal relación trascendental y entitativa al color.

Cuál es el principio de individuación de la forma sustancial

5. En segundo lugar hay que decir que la forma sustancial es ésta intrínsecamente por su misma entidad, de la cual se toma según el último grado o realidad su diferencia individual.

teria haec non distinguitur ab altera nisi per quantitatem, quia, cum sit pura potentia, non potest distingui nisi per actum. Item materia essentialiter respicit formam secundum speciem suam; ergo haec individua materia individuari debet per formam, vel per habitudinem ad hanc formam. Ad primum respondetur unam materiam distingui ab alia in ordine ad situm per quantitatem, entitative vero et realiter distingui per suam entitatem, ut supra dictum est, quia, sicut materia ex se habet aliquid entitatis, sive existentiae sive essentiae, ita ratione illius habet aliquid actualitatis entitativae, per quam potest trascendentaliter ab alia distingui. Ad secundum respondetur: eo modo quo materia essentialiter habet trascendentalem habitudinem ad formam, ita haec materia habet hanc habitudinem transcendentalem ad formam, quia habet hanc numero capacitatem et potentiam, et homo individuatur per habitudinem ad formam; sed hoc ipsum est individuari physice per seipsam, quia eius entitas essentialiter includit hanc habitudinem. Non est autem necesse ut haec individuatio fiat per determinationem formae (quo sensu deberet argumentum procedere, ut aliquid difficultatis haberet), quia non solum materia in specie, sed etiam haec numero materia respicit formam in communi veluti adaequatum obiectum suae capacitatis, etiam in individuo sumptae, et ideo non recte dicitur materia individuari per hanc formam, sed individuari individuata habitudine ad formam. Sicut potentia visiva in specie dicit habitudinem ad colorem in communi, et in individuo similiter dicit habitudinem non ad hunc vel illum colorem, sed ad colorem in communi; et ideo non individuatur proprie per hunc colorem, quamvis individuetur cum tali seu per talem habitudinem transcendentalem et entitativam ad colorem.

Individuationis formae substantialis quodnam principium

5. Secundo dicendum est formam substantialem esse hanc intrinsece per suammet entitatem, a qua secundum ultimum gradum seu realitatem sumitur differentia

Esta conclusión puede probarse con las mismas razones proporcionales que la anterior, y puede fácilmente confirmarse con lo que se dijo antes, principalmente en la primera y segunda opinión. Porque, en primer lugar, ningún accidente puede ser principio intrínseco de individuación de la forma sustancial, porque también tal forma, en cuanto es ésta, es un ente sustancial, aunque incompleto, y pertenece al predicamento de la sustancia, y se coloca bajo la razón específica de tal forma, aunque de modo reductivo. Igualmente, esta forma o bien es absolutamente y en todo sentido anterior a los accidentes, y es origen de ellos, o bien, si supone algunos en el género de causa material, no dice por sí relación a ellos, sino que, a lo sumo, los requiere como condiciones o disposiciones necesarias para preparar al sujeto; luego de ningún modo puede individualizarse por los accidentes. Además, la materia no puede por sí misma ser principio intrínseco de individuación de ninguna forma, ya que no es principio intrínseco de su entidad; y es el mismo el principio de la unidad que el de la entidad, como se ha dicho frecuentemente, porque la unidad no añade cosa alguna a la entidad, sino la negación que intrínsecamente la acompaña. El antecedente es claro, porque la materia es principio intrínseco del compuesto, ya que compone a aquél con su entidad; pero no compone de este modo la entidad de la forma; por consiguiente, no es su principio intrínseco. En cambio, respecto de aquellas formas que dependen de la materia en el hacerse y en el ser, la materia es causa por sí en su género de la forma, no en cuanto componente intrínseco de la misma, sino en cuanto que la sustenta, que es un cierto género cuasi extrínseco de causalidad; y de este modo la materia puede decirse causa y principio de individuación de tales formas en su género, de acuerdo con el principio establecido de que la causa de la entidad es causa de la unidad, y porque la materia no causa sino la forma singular e individual; luego, causando la entidad, causa su individuación. Con todo, porque la diferencia individual se predica intrínsecamente de la cosa individual, por esto no se toma de cualquier clase de causas extrínsecas de la misma cosa individual, sino del principio intrínseco o de su entidad, y por ello, en este sentido no puede ser la materia el principio intrínseco de individuación

individualis eius. Haec conclusio probari potest eisdem rationibus proportionalibus quibus praecedens, et ex superioribus, praesertim ex his quae in prima et secunda opinione dicta sunt, facile confirmari potest. Nam imprimis nulla accidentia possunt esse intrinseca principia individuantia formam substantialem, quia etiam talis forma, ut est haec, est ens per se, licet incompletum, et pertinet ad praedicamentum substantiae, et sub specifica ratione talis formae collocatur, quamvis reductive. Item haec forma vel est simpliciter et omni ratione prior accidentibus, et origo illorum vel, si aliqua supponit in genere causae materialis, non dicit per se habitudinem ad illa, sed ad summum requirit illa ut conditiones vel dispositiones necessarias ad praeparandum subiectum; ergo nullo modo potest ab accidentibus individuari. Deinde materia non potest per seipsam esse intrinsecum principium individuandi ullam formam, quia non est intrinsecum principium entitatis eius; idem autem est principium unitatis quod est principium entitatis, ut saepe dictum est, quia unitas nullam rem addit entitati, sed negationem intrinsece comitantem illam. Antecedens autem patet, quia materia est principium compositi intrinsecum, quia per suam entitatem componit illud; non sic autem componit entitatem formae; non est ergo intrinsecum principium eius. Respectu vero illarum formarum, quae a materia pendent in fieri et in esse, materia est causa per se in suo genere formae, non ut intrinsece componens illam, sed ut sustentans illam, quod est genus quoddam causalitatis veluti extrinsecum; et hoc modo materia dici potest causa et principium individuationis talium formarum in suo genere, ex principio posito, quod causa entitatis est causa unitatis, et quia materia non causat formam, nisi singularem et individuam; ergo causando entitatem causat individuationem eius. Tamen, quia differentia individualis intrinsece praedicatur de re individua, ideo non sumitur ex causis quovis modo extrinsecis ipsius rei individuae, sed ex intrinseco principio seu entitate eius, et ideo hoc modo non potest esse materia principium intrinsecum indivi-

de las formas. Lo cual se declara *a posteriori* en orden a la divina potencia, pues puede esta forma sustancial conservarse sin materia, y entonces, del mismo modo que retiene su diferencia individual, así también retiene su intrínseco principio de individuación; luego no es la materia tal principio intrínseco. Y esto mismo es más manifiesto en el alma racional, en la cual como la materia no causa por sí el ser, así tampoco la unidad o la individuación, como notó Santo Tomás en el II *cont. Gent.*, c. 75; luego la materia no sólo no es el principio intrínseco de individuación del alma, sino que ni siquiera es la causa por sí del mismo, aunque sea como una cierta ocasión de que, organizado tal cuerpo, cree Dios en él tal alma.

6. *Una pequeña duda.*— Pero la dificultad está en si se individualiza la forma por la materia al menos como por el término al que dice relación. Pues en esto parece que está la diferencia entre la materia y la forma, en que la materia, por estar una misma numéricamente bajo diversas formas, no puede tener la terminación individual de parte de la forma a la que se refiere; en cambio, la forma no tiene tal indiferencia, sino que está determinada para actuar a tal materia, y, por ello, puede individualizarse por esta materia, como por su término, al cual dice relación en cuanto que es tal forma. Y así piensan comúnmente los tomistas, y de este modo entienden a Santo Tomás cuando afirma en los pasajes citados antes y en otros, que la forma se individualiza por la materia. Y en el mismo sentido puede explicarse lo que dice en la q. única *De Anima*, a. 3, ad 13, de que los principios de individuación de las formas no pertenecen a la esencia de las mismas, pero que esto es verdadero solamente en los compuestos. Ahora bien: en primer lugar la razón aducida no tiene aplicación en el alma racional, la cual, permaneciendo la misma numéricamente, puede actuar diversas materias. Pues primeramente actúa de tal manera simultáneamente las diversas partes de la materia que componen el mismo cuerpo, que está toda ella en cada una de las partes; por consiguiente, no puede individualizarse por una coadaptación a todo el cuerpo y a cada una de sus partes. Pero urge aún más el que sucesivamente puede informar a diversas materias íntegras, como cuando por la nutrición continuada poco a poco se pierde toda la materia en la que primeramente fué introducida la forma, y se adquiere otra nueva, que es informada por la misma forma. Asimismo es accidental para la misma nutrición que se haga por medio de estos o aquellos alimentos, y, sin embargo, de aquí procede que el alma informe después esta o aquella materia; luego también esto es para ella contingente y accidental; por tanto, no queda individualizada por esto, ni de suyo está coadaptada a esta materia numérica.

7. Podrá quizás decir alguien que de por sí pide esta alma, al menos al principio, ser introducida en tal materia, aunque después pueda dejarla e informar a otra; y de este modo queda individualizada por aquella materia en la que primeramente se introduce.

Pero, en primer lugar, esto se afirma gratuitamente, pues si la misma alma puede en diversos tiempos informar naturalmente a diversas materias, es señal de que su virtud informativa o su aptitud para informar no dice relación a esta materia numérica como a su término adecuado. ¿Con qué fundamento puede decirse, por consiguiente, que de suyo pide más una materia que otra al comienzo, o que dice una relación más intrínseca hacia una que hacia otra? De lo contrario, podría decirse del mismo modo que la materia pedía por su naturaleza ser creada bajo aquellas formas numéricas bajo las que fué creada, y que por ellas fué individualizada, aunque pudiera después conservarse bajo otras formas; por consiguiente, igual que esto se diría gratuitamente allí, así también se dice sin fundamento acerca del alma. Imaginemos, pues, que aquella materia numérica que adquiere la prole por la propia nutrición, y a la que informa, estuvo primeramente bajo la forma de la sangre materna, de la que en un principio se fué formando el cuerpo de la misma prole; ahora bien: ciertamente, del mismo modo que pudo introducirse esta forma numérica después en aquella materia dispuesta por medio de la nutrición, así también si en la primera formación hubiese sido dispuesta por la sangre materna en virtud del principio seminal, de modo semejante hubiera podido introducirse en ella naturalmente la misma forma; evidentemente, no se puede dar ninguna razón filosófica de por qué no habría de poderse; luego esta alma, incluso en cuanto que es ésta, es indiferente para informar varias materias, sea al principio en la producción, sea después en la conservación.

duationis formarum. Quod a posteriori declaratur in ordine ad divinam potentiam: potest enim haec forma substantialis conservari sine materia, et tunc, sicut retinet suam differentiam individualem, ita etiam suum intrinsecum principium individuationis; ergo non est materia huiusmodi principium intrinsecum. Hoc autem manifestius est in anima rationali, in qua, sicut esse non causatur per se a materia, ita etiam neque unitas aut individuatio, ut notavit D. Thomas, II cont. Gent., c. 75, in solutione primae rationis, et c. 81, in principio; ergo materia non solum non est principium intrinsecum individuationis animae, verum etiam nec causa per se eius, quamvis sit veluti occasio quaedam ut, organizato tali corpore, Deus in illo talem animam creet.

6. *Dubiolum.*— Sed difficultas est an individuetur saltem forma per materiam tamquam per terminum ad quem dicit habitudinem. In hoc enim videtur esse differentia inter materiam et formam, quod materia, quia eadem numero substat pluribus formis, non potest habere individuam terminationem ex forma quam respicit; at vero forma non habet eam indifferentiam, sed determinatur ad hanc materiam actuandam, et ideo individuari potest ex hac materia, tamquam ex termino ad quem dicit habitudinem, ut talis forma est. Et ita opinantur thomistae communiter, itaque intelligunt D. Thomam, locis supra citatis et aliis, ubi ait formam individuari per materiam. Et eodem sensu exponi potest quod ait, q. unic. de Anima, a. 3, ad 13, principia individuationis formarum non esse de essentia earum, sed hoc esse verum solum in compositis. Sed imprimis ratio facta non habet locum in anima rationali, quae eadem numero manens potest diversas materias actuare. Primum enim simul ita actuat diversas partes materiae componentes idem corpus ut tota sit in singulis partibus; ergo non potest per coaptationem ad totum corpus et ad singulas partes eius individuari. Sed magis urget quod successive potest informare diversas materias integras, ut quando per nutritionem continuam paulatim amittitur tota materia in quam primum fuit introducta forma, et alia nova acquiritur, et eadem forma informatur. Item ipsi nutritioni accidentarium est quod his vel illis cibis fiat, et tamen inde provenit quod anima hanc vel illam materiam postea informet; ergo hoc etiam illi est contingens et accidentarium; non ergo inde individuatur, nec de se est coaptata ad hanc numero materiam.

7. Dicet fortasse aliquis ex se postulare hanc animam ut saltem in principio in tali materia introducatur, licet postea possit illam relinquere et aliam informare; et hac ratione individuari ab illa materia in qua primo introducitur. Sed hoc imprimis gratis dicitur; nam, si eadem anima potest diversis temporibus varias materias naturaliter informare, signum est virtutem informativam seu aptitudinem eius ad informandum non respicere ut adaequatum terminum hanc numero materiam. Quo ergo fundamento dici potest ex se magis postulare unam materiam in principio quam aliam, vel magis intrinsece respicere unam quam aliam? Alias eodem modo dici posset materiam natura sua postulavisse ut sub eis numero formis crearetur sub quibus creata fuit, et ab illis fuisse individuatam, quamvis potuerit postea sub aliis formis conservari; sicut ergo hoc esset ibi gratis dictum, ita etiam sine fundamento dicitur de anima. Finge enim illam materiam numero quam proles per propriam nutritionem acquirit et informat, fuisse prius sub forma sanguinis materni, ex quo in principio corpus eiusdem prolis formatum est; certe, sicut in illa materia postea per nutritionem disposita introduci potuit haec numero forma, ita etiam, si in prima formatione disposita fuisset virtute seminis ex sanguine materno, similiter potuisset eadem forma naturaliter in eam introduci; nulla enim reddi potest philosophica ratio cur non potuerit; ergo haec anima etiam ut haec, indifferens est ad plures materias informandas, sive in principio in productione, sive postea in conservatione.

8. *Una cosa notable teológicamente.*— Ni importa que diga alguien que estas materias se juzgan una y la misma porque la mutación se verifica paulatinamente bajo las disposiciones y organización de una misma clase; ya que, en efecto, esta unidad de la materia o del cuerpo se debe más a su externa apariencia y aspecto que a la verdadera y física entidad del cuerpo o de la materia. Añádase a esto que aunque sucediese que toda la materia se hiciese por la separación íntegra de un solo cuerpo y por la unión de otra materia, a pesar de todo el alma informaría naturalmente a uno y otro. Así es como probablemente sucederá en la resurrección. De modo que si sucede que en esta vida han informado dos almas a materias en absoluto idénticas, se podrá dar a una de ellas un cuerpo tomado de otra materia, al cual informará no menos connaturalmente que si constase de la anterior materia. Luego esto es señal de que esta alma, en cuanto que tiene aptitud para informar, de ningún modo dice referencia determinada a esta materia, y, por consiguiente, no está individualizada por esta materia, en cuanto que es ésta, ni siquiera como por el término de su relación trascendental, ya que no es el término adecuado de aquél. Por consiguiente, se individualiza esta alma por sí misma y por la virtud misma de su entidad; y, por consiguiente, porque intrínsecamente tiene tal aptitud individual para informar al cuerpo humano, del mismo modo que decíamos antes acerca de la relación de la materia. Y de este modo lo enseña Toledo en particular acerca del alma humana en el libro III *De Anima,* q. 18, conc. 2 y 3, quien lo confirma además con el argumento que nosotros hemos traído antes, que al asignar el principio de individuación hay que detenerse en algo que se individualice por sí mismo; luego, si la materia o la cantidad se dice que se individualizan por sí, mucho más habrá que decir esto del alma racional, que es por sí subsistente, y más bien da el ser a los demás que lo recibe de ellos. Por consiguiente, la variedad de los cuerpos es una señal óptima *a posteriori* de la distinción de las almas, ya que viene a ser como la ocasión de producir diversas almas, pero no es, sin embargo, el propio e intrínseco principio de individuación de las mismas.

9. Ahora bien: no parece que con el argumento antes propuesto pueda discernirse si existe la misma razón acerca de todas las otras formas sustanciales

8. *Notabile theologicum.*—Nec refert si quis dicat has materias censeri unam et eamdem quia paulatim fit mutatio sub dispositionibus et organizatione eiusdem rationis; quia haec unitas materiae vel corporis magis est secundum externam speciem et apparentiam quam secundum veram ac physicam entitatem corporis seu materiae. Adde quod, licet contingeret totam materiam fieri per separationem integram unius corporis et coniunctionem alterius materiae, nihilominus anima utrumque naturaliter informaret. Sicut probabile est in resurrectione interdum eventurum. Ut si contingat in hac vita duas animas easdem omnino materias informasse, poterit alteri earum dari corpus ex alia materia, quod non minus connaturaliter informabit quam si ex priori materia constaret. Ergo signum est hanc animam, ut aptam ad informandum, nullo modo respicere determinate hanc materiam, et consequenter non individuari ab hac materia, ut est haec, etiam ut a termino suae habitudinis transcendentalis: quia non est terminus adaequatus illius. Individuatur ergo haec anima per seipsam et ex vi suae entitatis; et consequenter quia intrinsece habet talem individuam aptitudinem ad informandum corpus humanum, ad eum modum quo paulo antea de habitudine materiae dicebamus. Atque ita in particulari de anima rationali docet Toletus, lib. III de Anima, q. 18, concl. 2 et 3, qui hoc confirmat argumento supra a nobis facto, quia in assignando individuationis principio sistendum est in aliquo quod per se individuetur; ergo si materia vel quantitas dicantur per se individuari, multo magis id est dicendum de anima rationali, quae per se est subsistens, et magis dat esse reliquis quam recipiat ab eis. Corporum ergo varietas est optimum signum a posteriori distinctionis animarum, quia est veluti occasio producendi diversas animas, non est tamen proprium et intrinsecum principium individuationis earum.

9. Sed, an sit eadem ratio de omnibus aliis formis substantialibus, quae a materia pendent in esse, non videtur posse argumento nuper facto diiudicari, quia hae formae

que dependen de la materia en el ser, porque tales formas de tal modo informan esta materia numérica, que están totalmente determinadas a informarla, ni pueden naturalmente informar otra materia numéricamente distinta, ya que no pueden separarse de ésta ni simultáneamente ni paulatinamente, lo cual puede decirse también de las almas de los animales perfectos si son extensas y divisibles, como mantiene la opinión común y tal vez la más probable (pues si se supone que son indivisibles, valdrá para ellas el argumento dado acerca de las almas racionales); por consiguiente, puede decirse rectamente que la forma sustancial material es ésta intrínsecamente por la coadaptación a esta materia numérica, y por medio de esta materia, como por el término de tal relación. Pero, sin embargo, tampoco en estas formas materiales puede decirse propiamente esto, ya que o bien se incluyen en esta materia numérica las disposiciones por las que esta materia es preparada por el agente para esta forma, o bien se concibe esta materia prima según su pura entidad; y de ninguno de estos modos puede esto entenderse o explicarse satisfactoriamente.

10. Lo primero es claro porque la materia con los accidentes no puede ser la razón de la individuación de la forma, ni siquiera como término de su relación, porque siendo esta relación trascendental y sustancial, no incluye los accidentes en su término primario e inmediato. Asimismo, porque si suponemos que en lo que se engendra no existen las mismas disposiciones que existieron en lo que se corrompió, entonces pueden aplicarse los argumentos aducidos arriba, ya que la forma absoluta y simplemente informa con prioridad natural a la materia desprovista de accidentes; ahora bien: la informa en cuanto que es individual y singular; luego del mismo modo se refiere a ella, según su aptitud y coadaptación individual. Pero si suponemos que permanecen en la materia las disposiciones que hubo en el ser que se corrompió, de este modo la forma no informa a la materia en cuanto afectada por los accidentes, aun cuando aquéllos se presupongan como condiciones necesarias, o tal vez sólo porque han permanecido desde la precedente alteración; luego tampoco esta forma como tal dice referencia a los accidentes, sino sólo a la materia. Y esto tanto más es así cuanto que, aun cuando

ita informant hanc materiam numero ut omnino sint determinatae ad illam informandam, nec possint naturaliter aliam numero distinctam materiam informare, cum non possint ab hac separari, neque simul neque paulatim, quod etiam procedit de animabus brutorum perfectorum, si illae extensae sunt et divisibiles, ut communis et fortasse probabilior tenet opinio (nam si indivisibiles esse supponantur, procedet in eis argumentum factum de animabus rationalibus); recte igitur dici potest materialis forma substantialis esse haec intrinsece quidem per coaptationem ad hanc numero materiam, per ipsam vero materiam, tamquam per terminum huius habitudinis. Sed nihilominus etiam in his materialibus formis hoc proprie dici non potest; quia, vel in hac numero materia includuntur dispositiones quibus haec materia ab agente praeparatur ad hanc formam, vel intelligitur solum haec materia prima secundum nudam entitatem eius; neutro autem modo id satis intelligi aut explicari potest.

10. Primum patet, quia materia cum accidentibus non potest esse ratio individuationis formae, etiam ut terminus habitudinis eius, quia cum haec habitudo sit transcendentalis et substantialis, non includit accidentia in suo primario ac per se termino. Item, quia si supponamus non esse easdem dispositiones in genito quae praecesserunt in corrupto, procedunt argumenta supra facta, quod forma prius[1] natura absolute et simpliciter informat materiam accidentibus nudam; informat autem illam ut individua et singularis est; ergo eodem modo respicit illam secundum suam aptitudinem et coaptationem individualem. Si autem supponamus manere in materia dispositiones quae fuerunt in corrupto, sic etiam forma non informat materiam ut affectam accidentibus, licet illa praesupponantur velut conditiones necessariae, vel fortasse solum quia relinquantur ex praecedenti alteratione; ergo neque haec forma ut haec respicit accidentia, sed materiam tantum. Eo vel maxime, quod licet varientur haec numero accidentia, vel

[1] *Potius,* en algunas ediciones (N. de los EE.).

se variasen numéricamente estos accidentes, ya sea poco a poco y naturalmente, ya sea simultáneamente y sobrenaturalmente, y se diesen otros semejantes, se conservaría la misma forma numérica en la misma materia; luego de ningún modo dice relación esta forma, en cuanto que es ésta, a tales accidentes numéricos, de tal manera que quede individualizada por ellos. Más todavía, aun cuando concediéramos que esta forma requiere estos accidentes numéricos, no por ello sería la misma forma tal en el individuo a causa de los accidentes, sino al contrario se requerirían tales accidentes a causa de tal forma, hablando *a priori* y absolutamente, aun cuando en cuanto a nosotros, sea en el orden de producción o de generación, tales disposiciones sean el principio o la ocasión de distinguir las formas.

11. Y lo segundo, a saber, el que ni esta materia prima propiamente dicha pueda ser de este modo el principio que individualiza a la forma, se prueba en primer lugar porque esta materia puede ser común a muchas formas diversas, sea en especie, sea en número; luego en cuanto tal no es principio suficiente de la individuación de la forma, porque lo que es de suyo común, no puede ser en cuanto tal principio de individuación. En segundo lugar por parte de la forma misma, ya que aunque esta forma una vez hecha en esta y de esta materia no pueda estar en otra a causa de la dependencia que tiene de aquélla, la cual dependencia es tal que ni siquiera aquella forma puede conservarse naturalmente sin aquel género de causalidad material, ni hay tampoco ningún camino o modo natural de trasladar esta forma a otra materia para que sea conservada por ella; sin embargo, a pesar de todo, si la entidad de tal forma se considera en sí misma, su aptitud intrínseca no parece determinada a informar esta materia numérica, hasta el punto de que fuera intrínsecamente inepta para informar naturalmente cualquier otra materia numéricamente distinta; luego no recibe su intrínseca individuación de esta materia numérica, ni siquiera como del término de su relación o aptitud informativa. Se prueba la consecuencia porque no es esta materia el término adecuado de tal relación, ya que la aptitud de esta forma en sí misma podría ejercitarse con la misma connaturalidad en cualquier otra materia, si fuese puesta en ella. En efecto, el hecho de que por medio de las causas naturales sólo sea puesta en

paulatim naturaliter, vel simul supernaturaliter, et alia similia dentur, conservabitur eadem numero forma in eadem materia; ergo nullo modo respicit haec forma, ut haec, talia accidentia numero, ut ab eis individuetur. Quin potius, licet daremus hanc formam requirere haec numero accidentia, non ideo esset ipsa forma talis in individuo propter accidentia, sed potius e contrario accidentia requirerentur talia propter talem formam, loquendo a priori et simpliciter, licet quoad nos, vel in ordine ad productionem vel generationem tales dispositiones sint principium vel occasio distinguendi formas.

11. Secundum autem, scilicet, quod neque haec materia prima pure sumpta possit esse hoc modo principium individuans formam, probatur primo, quia haec materia potest esse communis multis formis vel specie vel numero diversis; ergo ut sic non est sufficiens principium individuans formam, quia, quod de se commune est, ut sic non potest esse individuationis principium. Secundo ex parte ipsius formae, quia licet haec forma semel facta in hac et ex hac materia non possit esse in alia propter dependentiam quam habet ab illa, quae dependentia talis est ut nec forma illa possit naturaliter conservari sine illo genere causalitatis materialis, neque etiam sit aliqua via aut modus naturalis quo possit haec forma in aliam materiam transferri ut ab illa conservetur, nihilominus tamen, si entitas talis formae secundum se consideretur, non videtur eius aptitudo intrinseca determinata ad hanc numero materiam informandam, ita ut intrinsece sit inepta ad informandam naturaliter quamcumque aliam materiam numero distinctam; ergo non recipit suam intrinsecam individuationem ab hac numero materia, etiam tamquam a termino suae habitudinis seu aptitudinis informativae. Probatur consequentia, quia non est haec materia terminus adaequatus illius habitudinis, quandoquidem aptitudo huius formae secundum se aeque connaturaliter posset exerceri in alia vel alia materia, si in qualibet poneretur. Nam quod per causas naturales solum ponatur in hac materia et

esta materia, y no en otra, no quita su aptitud intrínseca ni hace que esta materia sea el término adecuado de aquélla. Del mismo modo que quizás hay en el universo alguna porción de materia que siempre estuvo bajo la misma forma numérica, y lo estará siempe, ni quizás hay modo natural de variarla, y no por ello la aptitud de la materia está de por sí determinada a tal forma.

12. El antecedente puede defenderse con muchas conjeturas que son comunes incluso a las almas racionales. La primera es que por potencia absoluta esta forma puede transferirse a otra materia e informarla; luego es señal de que en tal forma hay aptitud natural intrínseca para informarla, en cuanto de ella depende. Se prueba la consecuencia, porque aunque aquella acción o transmigración de esta forma desde una materia a otra fuese sobrenatural en cuanto al modo, con todo el término producido sería natural, pues aquel compuesto de tal forma y materia subsistiría naturalmente. La segunda: cualquier otra materia numéricamente distinta es capaz, en cuanto de sí depende, de cualquier forma individual, aun cuando acontezca que esté en otra materia numéricamente distinta, pues sin fundamento pensaría alguien que la capacidad de esta materia está de suyo numéricamente limitada a estas formas más bien que a aquéllas, debido a que quizás los agentes naturales, obrando según el orden natural, no pueden producir en ellas las formas individuales que hacen en otras materias. Porque como la materia es de por sí pura potencia e indiferente, no puede atribuírsele tal determinación por un motivo razonable; por consiguiente, aquella materia numérica, que de hecho está bajo esta forma de este caballo, en cuanto de ella depende, sería capaz de otra alma de un caballo numéricamente distinto, la cual de hecho informa a otra materia; por consiguiente, también recíprocamente aquella alma, en cuanto de sí depende, es apta para informar ésta o aquella materia. La consecuencia es clara, porque la potencia y el acto natural se corresponden mutuamente; por lo cual, la potencia no dice relación naturalmente más que a aquel acto que tiene aptitud natural para informarla a ella.

13. En tercer lugar, porque si por ejemplo esta alma equina de suyo sólo fuese capaz para informar esta materia numérica, todas las almas equinas que pudie-

non in alia, non tollit intrinsecam aptitudinem eius, neque facit ut haec materia sit adaequatus terminus illius. Sicut fortasse est in universo aliqua portio materiae quae semper fuit sub eadem numero forma, et semper erit, nec fortasse est via naturalis ad variandam illam, et non propterea aptitudo materiae de se determinata est ad talem formam.

12. Antecedens vero suaderi potest multis coniecturis, quae communes sunt etiam animabus rationalibus. Prima, quia de potentia absoluta haec forma transferri potest in aliam materiam, et illam informare; ergo signum est esse in tali forma aptitudinem naturalem intrinsecam ad informandam illam, quantum ex ipsa est. Probatur consequentia, quia licet illa actio seu transmigratio huius formae a materia in materiam esset supernaturalis quoad modum, tamen terminus productus naturalis esset, compositum enim illud ex tali forma et materia naturaliter subsisteret. Secunda: quaelibet alia materia numero distincta est capax quantum est ex se cuiuscumque formae individuae, etiamsi contingat esse in alia materia numero distincta: sine fundamento enim existimaret quis capacitatem huius materiae numero de se esse limitatam ad has formas potius quam ad illas, eo quod fortasse agentia naturalia secundum naturalem ordinem non possint efficere in ea eas individuas formas quas in aliis materiis efficiunt. Quia cum materia de se sit pura potentia et indifferens, non potest ei convenienti ratione attribui talis determinatio; illa ergo materia numero quae de facto est sub hac forma huius equi, quantum est ex se capax esset alterius animae equi numero distincti, quae de facto informet aliam materiam; ergo et e converso illa anima etiam est apta, quantum est ex se, ad informandam hanc vel illam materiam. Patet consequentia, quia potentia et actus naturalis sibi mutuo correspondent: unde potentia non respicit naturaliter nisi actum illum qui aptitudinem habet naturalem ad informandam illam.

13. Tertio, quia si haec anima equina, verbi gratia, tantum esset apta ex se ad informandam hanc numero materiam, omnes

sen informar a aquella materia numérica en los diversos tiempos, tendrían entre sí alguna conveniencia real, que no tendrían con las almas equinas que informan otras materias, ya que todas aquéllas tendrían aptitud para informar esta materia numérica, la cual no podrían informar las demás almas equinas. Y el mismo argumento puede hacerse en todas las formas del agua, del fuego, y semejantes, porque evidentemente bajo la misma especie de la forma de fuego, por ejemplo, se da una cierta amplitud de individuos que dicen relación a esta materia numérica solamente, y otra gama de ellos que dice relación a otra materia, y así en lo demás, y de este modo, bajo el concepto específico puede darse un concepto objetivo sustancial y común a muchos individuos de la misma especie y no a otros, lo cual parece absurdo, ya que tal conveniencia, siendo real y sustancial, será también esencial a tales formas, y, por consiguiente, la última especie será divisible por muchas diferencias esenciales, lo cual envuelve una abierta repugnancia. Sin embargo, esta razón es más aparente que eficaz, puesto que puede tener varias evasivas y dificultades, que tocaremos con más comodidad en las disputaciones siguientes; no obstante, quedan otras razones eficaces que declararemos y confirmaremos más en la sección siguiente.

Queda, pues, suficientemente probada la conclusión propuesta de que el principio intrínseco de donde se toma la diferencia individual de la forma sustancial es la misma entidad de la forma, en cuanto que de por sí tiene tal aptitud para informar la materia; en efecto, han quedado excluídas todas las cosas extrínsecas o distintas de la forma misma por no poder individualizarse por ellas, de lo cual resulta que la forma no es ésta porque dice relación a esta materia, sino que lo es únicamente en cuanto que tiene tal aptitud para informar la materia.

Con qué principio se individualizan los modos sustanciales

14. Digo en tercer lugar: el modo sustancial, que es simple y a su manera indivisible, tiene también su individuación por sí mismo y no por algún otro principio naturalmente distinto de sí. Se declara esto más, verbi gratia, con los

animae equinae quae possent illam numero materiam informare diversis temporibus haberent inter se aliquam convenientiam realem, quam non haberent cum animabus equinis informantibus alias materias, quia omnes illae haberent aptitudinem ad informandam hanc numero materiam, quam aliae animae equinae informare non possent. Et idem argumentum fieri potest in omnibus formis aquae, ignis, et similibus, quod scilicet sub eadem specie formae ignis, verbi gratia, detur quaedam latitudo individuorum respicientium hanc numero materiam tantum, et aliam latitudinem aliorum respicientium hanc numero materiam, et sic de aliis, atque ita sub conceptu specifico posset dari conceptus obiectivus substantialis et communis multis individuis illius speciei et non aliis, quod videtur absurdum, nam illa convenientia, cum sit realis et substantialis, erit etiam essentialis talibus formis, et consequenter species ultima erit divisibilis per plures differentias essentiales, quod involvit apertam repugnantiam. Verum haec ratio magis est apparens quam efficax, quia potest habere nonnullas evasiones et difficultates, quas attingemus commodius disputationibus sequentibus; tamen aliae rationes efficaces sunt, quas amplius confirmabimus et declarabimus sectione sequenti. Restat igitur satis probata conclusio posita, quod intrinsecum principium a quo sumitur individualis differentia formae substantialis sit ipsamet entitas formae, quatenus ex se habet talem aptitudinem ad informandam materiam; nam exclusa sunt omnia extrinseca vel distincta ab ipsa forma, quod ab eis individuari non possit, quo fit ut forma non sit haec, quia respicit hanc materiam, sed solum quatenus habet talem aptitudinem ad informandam materiam.

Substantiales modi quo principio individuentur

14. Dico tertio: modus substantialis, qui simplex est et suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem ex se, et non ex aliquo principio ex natura rei a se distincto. Declaratur exemplis in unione, verbi

ejemplos de la unión de la forma a la materia, o de la materia a la forma, la cual unión supongo, por lo que después se dirá, que es un modo sustancial. Igualmente en la subsistencia simple, y lo mismo ocurriría con la existencia, si fuese un modo real de la esencia, realmente distinto de ella. Y así consta que la unión que tiene ahora mi alma con mi cuerpo es numéricamente una e individual, sea porque es algo real y existente en la realidad y distinto realmente del alma; sea porque difiere numéricamente y no específicamente del modo de unión de otra alma con respecto a su cuerpo; tiene, por tanto, su diferencia individual; luego también algún principio intrínseco o fundamento suyo; este principio, por consiguiente, decimos que no puede ser otra cosa sino la entidad del modo mismo, cualquiera que sea dicha entidad.

Esto puede probarse, en primer lugar, por las razones generales aducidas ya, de que cada cosa es una en el mismo grado en el que es, y que la negación añadida por la unidad se funda inmediatamente en la entidad de la cosa tal como es en sí misma; y, finalmente, porque cada una de las entidades simples es por sí misma intrínsecamente tal, o sea que queda constituída en su ser según nuestro modo de concebir, y, por consiguiente, también por sí misma se distingue de las otras. Se prueba, en segundo lugar, excluyendo los otros principios de esta individuación, pues, si hubiese algunos, serían principalmente esta alma o esta materia, respecto de esta unión (para seguir con el ejemplo con que hemos comenzado, y omito los accidentes porque ya han quedado suficientemente excluídos con las razones dadas de la materia y la forma); pero este modo no se individualiza propiamente por esta materia y esta forma, porque aunque tal modo de unión en el individuo no pueda estar en otra forma, a causa de la especial identidad real que tiene con esta forma, ni tampoco pueda hacerse ni conservarse en otra materia numéricamente distinta, porque se refiere a ésta no según su aptitud, sino según una cierta razón actual que adecuadamente se termina en esta materia, a pesar de todo, sin embargo, podrían esta alma y esta materia unirse con otra unión distinta numéricamente. No es preciso, pues, que si la unión de esta alma y forma se disuelve ahora y perece, y de nuevo esta materia y esta forma vuelven a ser unidas por Dios, reciban la misma unión numéricamente que

gratia, formae ad materiam, vel materiae ad formam, quam suppono ex infra dicendis esse modum substantialem. Item in subsistentia simplici, et idem esset de existentia, si esset modus realis essentiae ex natura rei distinctus ab illa. Itaque constat unionem quam nunc habet anima mea ad meum corpus esse unam numero et individuam, tum quia est quid reale et a parte rei existens, et distinctum ex natura rei ab anima; tum etiam quia differt numero et non specie a modo unionis alterius animae ad corpus suum; habet ergo suam individualem differentiam; ergo et intrinsecum aliquod principium seu fundamentum eius; hoc ergo principium dicimus nihil aliud esse posse nisi entitatem ipsius modi, qualiscumque illa entitas sit. Hoc autem probari potest primo rationibus generalibus factis, quod ita unaquaeque res est una sicut est, et quod negatio quam addit unitas immediate fundatur in entitate rei secundum quod in se est; ac denique quia unaquaeque entitas simplex seipsa intrinsece talis est seu constituitur nostro modo intelligendi in suo esse, et consequenter etiam seipsa distinguitur ab aliis. Secundo probatur excludendo alia principia huius individuationis, nam, si quae essent, maxime esset haec anima, vel haec materia, respectu huius unionis (ut inchoatum exemplum prosequamur, omitto autem accidentia, quia illa iam satis exclusa sunt rationibus factis de materia et forma); sed hic modus non individuatur proprie ex hac materia et ex hac forma; quia licet hic modus unionis in individuo non possit esse in alia forma, propter specialem identitatem realem quam habet cum hac forma, neque etiam possit fieri nec conservari in alia materia numero distincta, quia respicit hanc non secundum aptitudinem, sed secundum actualem quamdam rationem quae adaequate terminatur ad hanc materiam, nihilominus tamen possent haec anima et haec materia uniri alia unione numero distincta. Non enim est necesse ut si unio huius animae et formae nunc dissolvatur et pereat, et iterum rursus haec materia et haec forma a Deo

antes tenían. Pues aun cuando concedamos que esto puede ocurrir, cosa que todavía dudan algunos, no tiene por qué ser así necesariamente ya que otros modos de figura, de sentarse y semejantes no es preciso que se reproduzcan precisamente los mismos en número; más todavía, ni es natural. Pueden, por consiguiente, aquellas uniones distinguirse numéricamente en la misma forma respecto de la misma materia; luego su principio de individuación no se toma con razón suficiente de esta forma o de esta materia; luego es menester que de suyo tenga tal modo un fundamento intrínseco de su individuación, aunque de acuerdo con él se refiera a esta forma y a esta materia según una relación trascendental, pues ésta es la naturaleza de tal modo.

Cuál es el principio de individuación del compuesto sustancial

15. En cuarto lugar, hay que decir que en la sustancia compuesta, en cuanto que es tal compuesto, el principio adecuado de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí, entre las cuales el principio más importante es la forma, que sola basta para que este compuesto, en cuanto que es un individuo de tal especie, sea juzgado numéricamente el mismo.

Esta conclusión se sigue de lo que precede y por lo dicho en la sec. 4, y está de acuerdo con la opinión de Durando y de Toledo tratadas más arriba, y en la realidad no disienten Escoto, Enrique, ni todos los nominales; tampoco disiente Fonseca, en el libro V *Metaph.*, q. 5, aun cuando diga que es impropia la locución de que nos valemos al decir que esta materia y esta forma son principios físicos de individuación, ya que ni esta forma ni esta materia ni las dos tomadas juntamente pueden añadirse a la naturaleza específica del hombre para constituir con ella este hombre, y también porque esta materia y esta forma son individuos, constituídos por sus naturalezas específicas y sus propios principios de individuación. Pero en tales razonamientos desde el concepto físico se aparta a la composición metafísica, pues cuando esta materia y esta forma se llaman principios físicos de la individuación de este compuesto, no se comparan con la naturaleza específica común, sino con el compuesto físico que componen;

uniantur, eamdem numero unionem recipiant quam antea habebant. Nam licet demus hoc posse fieri, de quo aliqui etiam dubitant, non est cur sit necessarium, quia in aliis modis figurae, sessionis, aut similibus, non est necesse eosdem numero reproduci, immo id non est naturale. Possunt ergo illae uniones numero distingui in eadem forma respectu eiusdem materiae; ergo principium individuationis eius non sumitur sufficienter ex hac forma vel hac materia; ergo oportet ut ex se habeat talis modus intrinsecum fundamentum suae individuationis, quamvis secundum illud respiciat hanc formam et hanc materiam habitudine transcendentali; quia haec est natura talis modi.

Compositi substantialis quod principium individuationis

15. Quarto dicendum est in substantia composita, ut tale compositum est, adaequatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quae praecipuum principium est forma, quae sola sufficit ut hoc compositum, quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur. Haec conclusio sequitur ex praecedentibus et ex dictis sect. 4, et est consentanea opinioni Durandi et Toleti supra tractatis, et in re non dissentiunt Scotus et Henricus, nec nominales omnes; Fonseca etiam non dissentit, lib. V Metaph., q. 5, quamvis dicat impropriam esse locutionem cum dicimus hanc materiam et hanc formam esse principia individuationis physica, quia neque forma haec, neque haec materia, neque ambae simul addi possent naturae specificae hominis ut cum ea constituant hunc hominem, et quia etiam haec materia et haec forma sunt individua, ex suis naturis specificis et propriis individuationis principiis constituta. Sed in his rationibus divertit a physica ratione ad metaphysicam compositionem; cum enim haec materia et haec forma dicuntur principia physica individuationis huius compositi, non comparantur ad specificam naturam communem, sed ad physicum compositum quod

y por ello no es menester que se añadan a la naturaleza específica común, sino que la compongan a ella componiendo al individuo en que ella se incluye. Por lo cual, según la misma constitución física, tales principios son simples, ni tienen otros por los que se individualicen físicamente, sino que se individualizan por sí mismos tal como ha sido declarado. Por tanto, no es impropia la locución, sino verdadera y propia, porque los principios intrínsecos de la individuación son los mismos que los principios intrínsecos de la entidad, como se ha dicho con frecuencia, porque la individuación sigue a la entidad, en cuanto que es una cierta negación; y en cuanto que incluye algo positivo es la misma entidad y nada añade a ella; ahora bien, esta materia y esta forma unidas entre sí son los principios intrínsecos de toda la entidad de la sustancia compuesta de que tratamos; luego son también los principios intrínsecos de la individuación física. Y se confirma, pues la materia y la forma, tomadas absolutamente, son principios físicos de la especie de la sustancia compuesta y de su especificación; luego esta materia y esta forma serán los principios físicos del individuo y de su individuación. Y del mismo modo puede concluirse que ninguna de las dos por sí, sino una y otra al mismo tiempo son este principio adecuado. Pues este compuesto, para ser entera y completamente el mismo en número, requiere no sólo esta forma o esta materia, sino una y otra al mismo tiempo, y variada alguna de las dos, no permanece absolutamente y en todas sus partes el mismo compuesto numéricamente que había antes, porque en alguna parte ha sido variada su entidad; luego la materia y la forma son el principio adecuado de la unidad numérica de todo el compuesto, en cuanto que es tal. Y se confirma con la razón aducida, porque son los mismos los principios de la unidad que los de la entidad; es así que esta materia y esta forma son el principio adecuado intrínseco de esta entidad compuesta; luego también de la unidad y de la individuación.

16. *Inferencia.— Se soluciona una objeción.—* Y con esto se ve claramente que también esta unión misma numéricamente se requiere para la perfecta unidad de tal compuesto, porque a su manera concurre intrínsecamente para su constitución, pues la entidad del compuesto incluye intrínsecamente no sólo la entidad de la materia y de la forma, sino también la unión de ellas entre sí; luego

componunt; et ideo non est necesse ut addantur naturae specificae communi, sed ut componant illam componendo individuum in quo illa includitur. Unde secundum eamdem physicam constitutionem talia principia simplicia sunt, neque habent alia quibus physice individuentur, sed seipsis individuantur, ut declaratum est. Non est ergo impropria locutio, sed vera ac propria, quia eadem sunt principia individuationis intrinseca quae sunt principia intrinseca entitatis, ut saepe dictum est, quia individuatio sequitur entitatem, ut est negatio quaedam; ut autem includit positivum, est ipsamet entitas, nihilque illi addit; sed haec materia et haec forma inter se unitae sunt intrinseca principia totius entitatis compositae substantiae de qua agimus; ergo sunt etiam intrinseca principia physica individuationis. Et confirmatur, nam materia et forma absolute sumptae sunt principia physica speciei substantiae compositae et specificationis eius; ergo haec materia et haec forma erunt principia physica individui et individuationis eius. Et eodem modo concludi potest, neutram per se, sed utramque simul esse hoc adaequatum principium. Quia hoc compositum, ut omnino et complete sit idem numero, requirit non solum hanc formam vel hanc materiam, sed utramque simul, et quacumque variata non manet simpliciter et omni ex parte idem numero compositum quod antea erat, quia aliqua ex parte variata est eius entitas; ergo materia et forma sunt adaequatum principium unitatis numericae totius compositi, ut tale est. Et confirmatur ratione facta, quia eadem sunt principia unitatis, quae entitatis; sed haec materia et haec forma sunt adaequatum principium intrinsecum huius compositae entitatis; ergo et unitatis et individuationis.

16. *Illatum. — Obiectio solvitur.—* Atque hinc constat etiam hanc unionem eamdem numero requiri ad perfectam unitatem talis compositi, quia suo modo intrinsece concurrit ad constitutionem eius; entitas enim compositi non solum entitatem materiae et formae, sed etiam unionem earum inter se

variada la unión, quedará variada en algo la entidad y, por consiguiente, la unidad del compuesto mismo; por consiguiente, se requiere para la perfecta unidad e individuación; luego por este motivo podría también enumerarse esta unión entre las cosas que completan el perfecto principio de individuación del mismo compuesto. Con todo no es tan necesaria como la materia y la forma, porque éstas son absolutamente los principios esenciales de tal compuesto; y la unión, en cambio, es como una condición requerida o causalidad de la materia y la forma, tal como dije en el tomo II de la III parte, disp. XXXIV, sec. 2.

Comparando también entre sí la materia y la forma, el principio más importante es la forma, no sólo con relación a la naturaleza específica, tomada la forma en especie, sino también respecto de este individuo, tomada la forma individualmente; porque esta forma es en sumo grado propia de este individuo, y porque ella es la que completa a esta sustancia íntegra numéricamente, pues esta materia sólo la inicia, y en cuanto de ella depende no inicia más ésta que otra. Asimismo, porque esta forma es el más importante principio del ser, y por consiguiente, es también el más importante principio de distinción de esta sustancia respecto de las otras; ahora bien, el mismo principio es el de la unidad que el del ente y el de su distinción con respecto de los otros; por tanto...

Podrá decirse que la forma es el principio de distinción específica, porque hace diferir formalmente; por consiguiente, no puede ser el principio de la distinción numérica, pues, de lo contrario, la distinción numérica sería formal y esencial. Se responde que la forma según su razón específica y esencial hace la diferencia específica y esencial, y que, en cambio, la forma individual según su entidad, hace la distinción entitativa y numérica. Pues Pedro y Pablo más difieren entre sí numéricamente porque tienen almas numéricamente distintas que porque tienen cuerpos distintos. Y con esto aparece clara la última parte de la conclusión que se prueba ya suficientemente por el común modo de hablar, a que nos hemos referido antes, pues absolutamente se juzga el mismo hombre no sólo según la apariencia, sino también según la verdad, el que tiene la misma alma numérica, aun cuando el cuerpo haya sido cambiado. La razón de ello está en que absolu-

intrinsece includit; ergo variata unione in aliquo variatur entitas, et consequenter unitas ipsius compositi; requiritur ergo ad perfectam unitatem et individuationem; hac ergo ratione posset etiam haec unio numerari in his quae complent perfectum individuationis principium ipsius compositi. Non est autem ita necessaria sicut materia et forma, quia haec sunt simpliciter principia essentialia talis compositi; unio vero est quasi conditio requisita seu causalitas materiae ac formae, ut dixi in II tomo III partis, disp. XXXIV, sect. 2. Comparando etiam inter se materiam et formam, praecipuum principium est forma, non tantum respectu naturae specificae, sumpta forma in specie, sed etiam respectu huius individui, sumpta forma individua; quia haec forma est maxime propria huius individui, et quia illa est quae complet hanc numero substantiam integram; nam haec materia solum inchoat illam, et quantum est de se non magis inchoat hanc quam aliam. Item quia haec forma est praecipuum principium essendi, et consequenter est etiam praecipuum principium distinguendi hanc substantiam ab aliis; sed idem est principium unitatis quod est principium entis et distinctionis eius ab aliis; ergo. Dices formam esse principium distinctionis specificae, quia facit differre formaliter; non ergo potest esse principium distinctionis numericae, alias distinctio numerica esset formalis et essentialis. Respondetur formam secundum suam rationem specificam et essentialem facere differentiam specificam et essentialem, formam vero individuam secundum entitatem suam facere distinctionem entitativam et numeralem. Petrus enim et Paulus magis differunt inter se numero quia habent animas numero distinctas, quam quia habent distincta corpora. Atque ex his patet ultima pars conclusionis, quae satis etiam probatur ex communi modo loquendi, quem supra notavimus; simpliciter enim censetur idem homo, non tantum secundum apparentiam, sed etiam secundum veritatem, qui habet eamdem numero animam, etiamsi corpus mutatum sit.

tamente se piensa que la forma es lo que constituye la especie, y del mismo modo esta forma, a este individuo bajo tal especie.

17. *Una pregunta y su respuesta.*— Pero podrá preguntarse si la diferencia individual en rigor se toma del principio completo, a saber, de la materia y de la forma, o solamente de uno de ellos, pues los autores parecen opinar con frecuencia que se toma sólo de uno de ellos, porque, siendo simple esta diferencia, no parece que se ha de tomar de todo el compuesto ni de un doble principio parcial, sino solamente de uno que sea simple. Las opiniones, sin embargo, difieren entre sí, pues unos dicen que aquel principio es la materia, como Cayetano y otros; en cambio, otros dicen que es la forma, como Escoto, y a lo mismo se inclina Durando. Y esto último es lo más verdadero, supuesto el anterior fundamento, a saber, que la diferencia individual ha de ser tomada solamente de uno de estos dos principios. Hablamos, sin embargo, de la cosa misma en sí, pues en cuanto a nosotros, que para el conocimiento partimos de las cosas materiales, la distinción de los individuos se toma frecuentemente de la materia o de los accidentes que siguen a la materia, como son la cantidad y otras propiedades; en cambio en sí misma, igual que la diferencia se ha de tomar del principio sustancial y no del accidental, así entre los mismos principios sustanciales se ha de tomar de aquél que es el principal y el más propio y el último constitutivo de la cosa misma; y tal es la forma como ha sido mostrado. Asimismo es esto verdadero hablando del individuo de tal naturaleza o especie, en cuanto formalmente se constituye en ella.

Y a causa de esta razón dijimos arriba que el supuesto es uno numéricamente si tiene una subsistencia numérica, aun cuando la naturaleza no sea una, ya que el constitutivo formal del supuesto es la subsistencia incomunicable, de la que se ha de tomar solamente la razón de supuesto individual como tal; y por el contrario, dijimos que la unidad y la diferencia individual de la cosa singular, en cuanto constituída bajo tal especie o esencia sustancial, ha de ser tomada de la naturaleza sustancial, que formalmente constituye tal individuo. De este modo decimos, por consiguiente, ahora que la diferencia individual de este hombre concebido formalmente en cuanto que es un individuo de la especie humana, se toma de

Ratio vero est, quia forma simpliciter censetur constituere speciem, et similiter haec forma hoc individuum sub tali specie.

17. *Quaesitum.— Responsio.*— Sed quaeres an differentia individualis in rigore sumatur a completo principio, materia, scilicet, et forma, an vero ab altero tantum; nam auctores videntur frequentius sentire ab altero tantum sumi; nam, cum haec differentia simplex sit, non videtur sumenda a toto composito, neque a duplici principio partiali sed ab uno tantum quod simplex sit. Tamen differunt; nam quidam aiunt, illud principium esse materiam, ut Caiet. et alii; alii vero dicunt esse formam, ut Scotus; et in idem inclinat Durand. Et hoc posterius est verius, supposito priori fundamento, scilicet, quod differentia individualis ab altero tantum ex his principiis sumenda sit. Loquimur autem de re ipsa secundum se; nam quoad nos, qui ex rebus materialibus cognitionem sumimus, saepe distinctio individuorum ex materia sumitur, vel ex accidentibus quae materiam consequuntur, ut sunt quantitas et aliae proprietates; at vero secundum se, sicut differentia sumenda est a principio substantiali et non ab accidentali, ita inter ipsa substantialia principia, ab eo sumenda est quod praecipuum est et magis proprium ac ultimum constitutivum ipsius rei; huiusmodi autem est forma, ut ostensum est. Item est hoc verum, loquendo de individuo talis naturae vel speciei, prout formaliter in ea constituitur. Propter quam rationem supra diximus suppositum esse unum numero, si unam numero habeat subsistentiam, etiamsi natura una non sit, quia formale constitutivum suppositi est subsistentia incommunicabilis, a qua sola sumenda est ratio individualis suppositi ut sic; e contrario vero diximus unitatem ac differentiam individualem rei singularis, ut constitutae sub tali specie vel essentia substantiali, sumendam esse ex natura substantiali, quae formaliter constituit tale individuum. Ad hunc ergo modum dicimus in praesenti differentiam individualem huius hominis formaliter sumpti ut individuum

esta alma. Pero, en cambio, si hablamos de este compuesto en cuanto que es perfectamente y por todas sus partes una unidad, se diría con más verdad que su diferencia individual se toma toda de su entidad, y por ello de su principio físico adecuado que incluye la materia y la forma, de tal modo que así también se verifique de todo aquel compuesto físico que se individualiza por sí mismo o por su propia entidad, pues por ella tiene la identidad absolutamente en sí y la diversidad respecto de cualquier otro. Ni hay inconveniente en que la diferencia, que según el concepto metafísico es simple, es decir, no compuesta de género y diferencia, se tome de la entidad o naturaleza física compuesta en cuanto que es una y se concibe al modo de una naturaleza individual.

18. *Por qué se individualizan las sustancias espirituales completas.*— Finalmente, por lo dicho consta suficientemente qué es lo que hay que decir de las sustancias inmateriales en las cuales se hallan también diferencias individuales como mostramos, porque como en ellas no está más que la simple entidad sustancial completa, se ve claramente que en ellas no puede haber otro principio de individuación más que la misma entidad de cada cosa, que de suyo es tal y por sí misma se distingue de las otras. En esto convienen todos los que admiten que estas sustancias son individuales, sea cualquiera el modo como declaren la individuación de las mismas. Y los que dicen que de suyo convienen a tal naturaleza específica espiritual, con mayor motivo y *a fortiori* enseñan que se individualizan por sus mismas entidades, como aparece en Capréolo, en su *In II*, dist. 3; Cayetano, y otros, I, q. 3, a. 3, q. 50, a. 4; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 49; Iavello, q. 25; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 21. En cambio, los que piensan que incluso en los seres inmateriales la individuación se hace por la adición de una diferencia, piensan también necesariamente que ésta se ha de tomar de la misma entidad sustancial del ángel en sí mismo, pues no se ha de tomar de los accidentes. Y tampoco hay otra cosa de donde pudiera tomarse; todas las cuales afirmaciones han sido ya suficientemente probadas con lo dicho.

Por lo que toca al argumento vulgar de que si estas sustancias se diferencian por sus entidades, necesariamente se diferenciarán formal y esencialmente, ya ha sido solucionado en un caso semejante cuando tratamos de las otras formas.

est speciei humanae, sumi ex hac anima. At vero, si loquamur de hoc composito, ut perfecte et omni ex parte unum est, verius dicetur differentiam individualem eius sumi ex tota entitate eius, atque adeo ex adaequato principio physico, quod materiam et formam includit, ut hoc modo etiam de toto illo composito verificetur, per seipsum, seu per suam entitatem individuari; nam per illam habet identitatem simpliciter in se, et diversitatem ab omni alio. Neque est inconveniens quod differentia, quae secundum conceptum metaphysicum simplex est, id est, non composita ex genere et differentia, sumatur ex entitate seu natura physice composita, quatenus una est, et per modum unius individuae naturae concipitur.

18. *Spirituales substantiae completae quo individuentur.*— Ultimo ex dictis satis constat, quid dicendum sit de substantiis immaterialibus in quibus differentiae etiam individuales inveniuntur, ut ostendimus; unde, cum in eis non sit, nisi simplex substantialis entitas completa constat in eis non posse esse aliud principium individuationis praeter ipsam uniuscuiusque rei entitatem, quae ex se talis est, et per se ab aliis distinguitur. Et in hoc omnes conveniunt qui has substantias individuas esse fatentur, quacumque ratione declarent individuationem earum. Qui autem dicunt de se convenire tali naturae specificae spirituali, multo magis et a fortiori docent per suas entitates individuari, ut patet ex Capreol., In II, dist. 3; Caiet., et aliis, I, q. 3, a. 3, q. 50, a. 4; Soncin., XII Metaph., q. 49; Iavell., q. 25; Ferrar., I cont. Gent., c. 21. Qui vero censent etiam in rebus immaterialibus individuationem fieri per additionem differentiae, necessario etiam docent illam esse sumendam ab ipsa entitati substantiali angeli secundum se; quia nec sumenda est ab accidentibus, neque est aliud unde sumi possit; quae omnia satis probata sunt ex dictis. Argumentum autem vulgare, quod si hae substantiae per suas entitates differunt, necessario differant formaliter et essentialiter, iam est solutum in simili de aliis formis. Nam illae

Porque aquellas entidades, aunque sean formales, pueden ser enteramente semejantes en la razón esencial, y entonces, aunque se distingan por sí mismas, sin embargo, la distinción es numérica, porque se da en la entidad y no en la razón formal. Y se dice que se distinguen por sí mismas, no porque no sean semejantes, sino porque una tiene de sí el no ser otra; y la semejanza no excluye la distinción, como se dirá después.

SECCION VII

¿Debe tomarse del sujeto el principio de individuación de los accidentes?

1. En esta cuestión pueden darse casi las mismas opiniones que se han referido en la sección precedente; sin embargo, puesto que la misma doctrina que se ha dado acerca de las formas sustanciales ha de ser aplicada proporcionalmente a las accidentales, puede esta materia resolverse brevísimamente añadiendo sólo unas pocas cosas que son propias de los accidentes.

Suponemos, por tanto, según lo dicho en la sección 2, que en las formas accidentales son necesarias las diferencias individuales, que son aquellas que las formas individuales añaden a las razones específicas, de las cuales se distinguen al menos conceptualmente, porque la doctrina dada allí es general, y las razones aducidas valen de todas las especies e individuos. Por lo cual sucede, hablando de los principios metafísicos que constituyen y distinguen las cosas, que no existe ningún problema acerca del principio de individuación de los accidentes; pero se da, efectivamente, en ellos la diferencia individual que es propia de cada uno, y que contrae la especie al ser de tal individuo. Queda sólo, por consiguiente, investigar cuál es el fundamento físico y el principio de esta diferencia, y en este sentido investigamos aquí el principio de individuación de los accidentes, igual que tratamos del de las sustancias. Y por ello no tenemos en este lugar ninguna controversia con Escoto, quien con sus hecceidades (que no son otra cosa que las diferencias individuales) pensó que se ponía ya término a esta cuestión; nosotros, pues, admitimos también estas diferencias; pero con todo, preguntamos todavía cuál es la raíz física de tales diferencias.

entitates quantumvis formales, possunt esse omnino similes in ratione essentiali; et tunc, licet seipsis distinguantur, nihilominus distinctio est numerica, quia est in entitate, non in ratione formali. Dicuntur autem distingui seipsis, non quia similes non sint, sed quia una ex se habet quod non sit alia; similitudo enim non excludit distinctionem, ut infra dicetur.

SECTIO VII

Utrum principium individuationis accidentium sit ex subiecto sumendum

1. In hac dubitatione iidem fere dicendi modi esse possunt qui in praecedenti sectione relati sunt; tamen, quia eadem doctrina quae de formis substantialibus data est, ad accidentales est proportionaliter applicanda, ideo brevissime potest haec res expediri addendo pauca quae sunt propria accidentium. Supponimus ergo, ex dictis in sect. 2, in formis accidentalibus necessarias esse differentias individuales, quas individuae formae addant rationibus specificis, a quibus saltem ratione distinguantur; nam doctrina ibi data generalis est, et rationes factae de omnibus speciebus et individuis procedunt. Unde fit, loquendo de principiis metaphysicis constituentibus et distinguentibus res, nullam relinqui quaestionem circa principium individuationis accidentis; est enim in eis differentia individualis, quae in unoquoque propria est et contrahit speciem ad esse talis individui. Solum ergo restat quaerendum, quodnam sit physicum fundamentum et principium huius differentiae, et hoc sensu investigamus hic principium individuationis accidentium, sicut de substantiis diximus. Et ideo nulla nobis est hoc loco controversia cum Scoto, qui suis haecceitatibus (quae nihil aliud sunt quam differentiae individuales) quaestionem hanc terminandam esse censuit; nos enim etiam admittimus differentias illas; tamen ulterius inquirimus physicam radicem earum differentiarum.

2. Por tanto, sólo pueden referirse aquí dos opiniones. La primera es que los accidentes se individualizan por el sujeto. Así lo enseña Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, y q. 39, a. 3, y en el *Opúsculo* 29, al fin. Pero en el *Quodl.* VII, a. 19, restringe esta opinión y afirma que es verdadera en los demás accidentes menos en la cantidad, que dice que no se individualiza por el sujeto, sino por el sitio, y que los demás accidentes se individualizan por el sujeto, o al menos por la cantidad. De ello infiere que aunque pueda la cantidad individual ser conservada por Dios sin sujeto, con todo no sucede así con la blancura o los demás accidentes que necesariamente requieren un sujeto, cuando menos la cantidad misma, para hacerse individuos. Y de aquí que enseñe Santo Tomás con frecuencia que no pueden darse dos blancuras separadas y distintas sólo numéricamente, ya que no tendrían por qué distinguirse, I, q. 50, a. 4, q. 75, a. 7. Y lo mismo afirma y defiende Capréolo en *In I*, dist. 54, a. 2, conc. 2.

Los fundamentos de esta opinión son los mismos que se adujeron antes para probar que la forma sustancial se individualiza por la materia signada. Y se confirma, en primer lugar, porque los accidentes tienen todo su ser en orden al sujeto; luego han de tener la individuación por el sujeto, pues cada cosa debe individualizarse por los mismos principios por los que tiene el ser. En segundo lugar, porque si los accidentes no se individualizasen por el sujeto, podrían varios accidentes sólo numéricamente diversos recibirse en un mismo sujeto, ya que, no obstante la identidad del sujeto, podrían tener entre sí distinción, en virtud de la cual no podría señalarse ninguna razón de esta repugnancia; sin embargo, vemos que no puede el mismo sujeto recibir dos blancuras o dos calores; por consiguiente, toda la razón de esto estriba en que se individualizan por el sujeto, y por ello, dado que se reciben en el mismo sujeto, son uno y no dos.

3. *Opinión de otros.*— La segunda opinión es que cada forma accidental se individualiza físicamente por sí misma, en cuanto que es tal entidad actual o aptitudinal, y que no tiene otro principio intrínseco de individuación más que su misma entidad. Así se toma de la opinión de Durando, tratada antes; y todas las razones que adujimos de la forma sustancial prueban lo mismo sobre la

2. Duae igitur opiniones tantum hic referri possunt. Prior est accidentia individuari per subiectum. Ita docet D. Thom., I, q. 29, a. 1, et q. 39, a. 3, et Opusc. 29, in fine. Sed Quodl. VII, a. 19, limitat hanc sententiam dicitque esse veram in aliis accidentibus praeter quantitatem, quam dicit, non ex subiecto, sed ex situ individuari, reliqua vero accidentia ex subiecto, saltem ex quantitate. Unde infert, quamvis possit quantitas individua conservari a Deo sine subiecto, non tamen albedinem aut reliqua accidentia, quae necessario requirunt subiectum, saltem quantitem ipsam, ut fiant individua. Hincque docet D. Thomas saepe non posse dari duas albedines separatas et solo numero distinctas, quia non haberent per quod distinguerentur, I, q. 50, a. 4, et q. 75, a. 7. Idemque docet ac defendit Capreol., In I, dist. 54, a. 2, concl. 2. Fundamenta huius sententiae sunt eadem quae superius allata sunt ad probandum formam substantialem individuari a materia signata. Et confirmatur primo, nam accidens habet totum suum esse in ordine ad subiectum; ergo individuationem habere debet a subiecto, nam unaquaeque res individuari debet ex eisdem principiis a quibus habet esse. Secundo, quia si accidentia non individuarentur a subiecto, possent plura accidentia solo numero diversa in eodem subiecto recipi, quia, non obstante identitate subiecti, habere possent inter se distinctionem, unde nulla posset ratio huius repugnantiae assignari; videmus autem non posse idem subiectum duas albedines vel duos calores recipere; tota ergo ratio huius est, quia a subiecto individuantur; et ideo, hoc ipso quod in eodem subiecto recipiuntur sunt unum, et non duo.

3. *Aliorum opinio.*— Secunda opinio est, unamquamque formam accidentalem physice individuari per seipsam, ut est talis entitas actu vel aptitudine, neque habere aliud intrinsecum principium individuationis, praeter suam entitatem. Ita sumitur ex opinione Durandi supra tractata; et omnes rationes, quas adduximus de forma substantiali, pro-

forma accidental. En resumen, dice que cada cosa es formal e intrínsecamente una numéricamente (en cuanto al fundamento de la unidad o la negación que dice la unidad) por aquello mismo por lo que es un ente actual en la naturaleza o es apto para ser tal, pues todo ente tal es singular, como arriba se mostró; ahora bien, toda cosa por su misma entidad es intrínseca y formalmente tal ente actual; luego por la misma es algo singular e individual, luego también los accidentes tienen esto.

Y se confirma porque el sujeto no puede ser principio de individuación de los accidentes; luego sólo puede ser tal principio la entidad intrínseca de los mismos accidentes. El antecedente es claro, pues primeramente el sujeto no puede decirse principio intrínseco de individuación de los accidentes, en cuanto componente intrínseco y directo del accidente, porque ahora no tratamos del compuesto de sujeto y accidente, sino de la misma forma accidental, que consta que no se compone intrínsecamente del mismo sujeto, ni el sujeto de este modo es su principio intrínseco. A su vez, tampoco el sujeto puede decirse principio individualizante de los accidentes, como término de la relación o de la aptitud de tal accidente para informar tal sujeto; en primer lugar, porque respecto del mismo sujeto numérico pueden dos accidentes, sólo numéricamente distintos, tener aptitud para informarle; luego aquellas aptitudes no pueden distinguirse numéricamente por el sujeto; luego se distinguen por sí mismas. En segundo lugar, esto urge más aún acerca de algunos accidentes, que según su relación peculiar no descansan en el sujeto, sino que dicen referencia a él, o de algún modo llevan a él, como son las relaciones, los actos, hábitos y semejantes; por consiguiente, si el accidente se dice que se individualiza por el sujeto, porque naturalmente dice referencia a él, ¿por qué estos accidentes no se diría más bien que se individualizan por los últimos términos a los que naturalmente se refieren, principalmente siendo así que toman de ellos según sus razones comunes, sus propias razones esenciales o específicas? En tercer lugar, porque se dice sin fundamento que este accidente numérico tiene natural coadaptación y relación solamente hacia este sujeto, pues, aunque quizás a través de las causas naturales

bant idem de forma accidentali. Et summa est, quia unaquaeque res per illud idem formaliter et intrinsece est una numero (quoad fundamentum unitatis seu negationis quam dicit unum), per quod est ens actu in rerum natura, vel aptum ut sit huiusmodi; quia omne tale ens est singulare, ut supra ostensum est; sed omnis res per suam entitatem est intrinsece et formaliter huiusmodi ens actu; ergo per eamdem est singulare quid et individuum; ergo et accidentia hoc habent. Et confirmatur, quia subiectum non potest esse principium individuans accidentia; ergo tantum esse potest huiusmodi principium intrinseca entitas ipsorum accidentium. Antecedens patet, quia imprimis subiectum non potest dici principium intrinsecum individuationis accidentis, tamquam intrinsece et per se componens accidens, quia nunc non agimus de composito ex subiecto et accidente, sed de ipsa accidentali forma, quam constat non componi intrinsece ex ipso subiecto, nec subiectum hoc modo esse principium intrinsecum eius. Rursus nec subiectum potest dici principium individuans accidens tamquam terminus habitudinis seu aptitudinis talis accidentis ad informandum tale subiectum; primo, quia respectu eiusdem subiecti numero possunt duo accidentia solo numero distincta habere aptitudinem ad informandum illud; ergo illae aptitudines non possunt distingui numero ex subiecto; ergo ex seipsis. Secundo hoc maxime urget de quibusdam accidentibus, quae secundum habitudinem suam non sistunt in subiecto, sed illud referunt vel aliquo modo in aliud ducunt, ut sunt relationes, actus, habitus et similia; si enim accidens dicitur individuari a subiecto, quia respicit illud naturaliter, cur haec accidentia non dicuntur potius individuari ab ultimis terminis quos naturaliter respiciunt, maxime cum ab illis secundum communes rationes sumant essentiales seu specificas rationes suas? Tertio, quia sine fundamento dicitur hoc accidens numero habere naturalem coaptationem et habitudinem tantum ad hoc subiectum;

sólo pueda ser hecho en él, sin embargo, él mismo es de por sí apto para informar a cualquier sujeto capaz de tal accidente, igual que contrariamente puede suceder que este sujeto no pueda tener naturalmente más que esta blancura o esta cantidad, y, sin embargo, no por ello se ha de entender su capacidad tan limitada de sí y tan determinada a este accidente que no sea suficiente de por sí para recibir otros accidentes semejantes. Finalmente, puede esto mismo defenderse con todas las razones que dimos acerca de la forma sustancial.

Resolución de la cuestión

4. Esta controversia se puede conciliar y definir con la distinción antes insinuada. Dijimos, efectivamente, que podíamos hablar doblemente del principio de individuación: en primer lugar, en orden al ser y a la propia constitución de la cosa en sí misma. En segundo lugar, en orden a la producción, en cuanto que el agente queda determinado a producir un individuo distinto, o a realizar uno más que otro, y, por consiguiente, en orden a nuestro conocimiento, en cuanto que sensiblemente (por decirlo así) podemos distinguir uno de otro. Según la primera forma de consideración —que es la más *a priori* y la más propia de esta ciencia—, es verdadera la última opinión, que enseña que los accidentes tienen su individuación y distinción numérica no de parte del sujeto, sino de sus propias entidades, como prueban suficientemente las razones propuestas, tanto aquí como en la sección precedente, y se verá más claro aún en la solución de las dificultades. En cambio, según la segunda forma de consideración —que es más física y *a posteriori*—, puede decirse que los accidentes reciben su individuación del sujeto como de raíz o más bien de ocasión de su multiplicación y distinción. Sin embargo, esto no se afirma del sujeto tomado escuetamente, sino que se ha de entender con la aplicación de otras circunstancias o condiciones necesarias para la acción, como se explicará con más comodidad en la solución de las dificultades.

5. Por consiguiente, los fundamentos de la primera opinión, en cuanto que son las mismas razones con que suele probarse que la materia signada por la

nam, licet fortasse per naturales causas in solo illo fieri possit, nihilominus tamen ipsum de se aptum est ut informet quodvis subiectum capax talis accidentis; sicut e contrario accidere potest ut hoc subiectum non possit naturaliter habere nisi hanc albedinem vel hanc quantitatem, et tamen non propterea capacitas eius intelligenda est ita ex se limitata et determinata ad hoc accidens ut non sit de se sufficiens ad similia accidentia recipienda. Denique hoc ipsum suaderi potest omnibus rationibus quas de forma substantiali fecimus.

Quaestionis resolutio

4. Haec controversia distinctione supra insinuata dirimenda est et definienda. Diximus enim dupliciter posse nos loqui de principio individuationis: primo, in ordine ad esse et ad propriam rei constitutionem secundum se. Secundo, in ordine ad productionem, quatenus determinatur agens ad distinctum individuum producendum, vel ad efficiendum unum potius quam aliud, et consequenter in ordine ad nostram cognitionem quatenus sensibiliter (ut sic dicam) distinguere possumus unum ab alio. Priori igitur consideratione (quae maxime a priori est, et maxime propria huius scientiae), vera est posterior sententia, docens accidentia non ex subiecto, sed ex propriis entitatibus habere suam individuationem et numericam distinctionem, ut satis probant rationes factae, tam hic quam sectione praeced., et patebit amplius ex dicendis in solutionibus argumentorum. Posteriori autem consideratione (quae magis est physica et a posteriori) dici possunt accidentia accipere individuationem ex subiecto tamquam ex radice, seu occasione potius multiplicationis et distinctionis eorum. Hoc tamen non de subiecto nude sumpto, sed adhibitis aliis circumstantiis vel conditionibus ad actionem necessariis intelligendum est, ut in solutionibus argumentorum commodius explicabitur.

5. Fundamenta ergo prioris opinionis, quatenus eadem sunt cum rationibus quibus probari solet materiam signatam quanti-

cantidad es el principio de individuación, y pueden representar un obstáculo para la primera parte de la sentencia propuesta por nosotros, han sido ya suficientemente recorridos y solucionados en la sección precedente. Porque la primera confirmación sólo prueba que el accidente tiene su individuación en orden al sujeto y que depende naturalmente de él, pero no que la individuación del sujeto sea el principio intrínseco de individuación del accidente. En cambio, en la segunda confirmación, lo mismo que en los fundamentos de la última sentencia, se presenta la duda común que no puede ser aquí pasada por alto, aunque pide para sí sola una cuestión propia.

SECCION VIII

¿RESULTA CONTRADICTORIO QUE DOS ACCIDENTES, CUYA DIVERSIDAD ES SÓLO NUMÉRICA, SE DEN SIMULTÁNEAMENTE EN EL MISMO SUJETO POR RAZÓN DE SU INDIVIDUACIÓN?

1. Que accidentes diferentes sólo numéricamente, estén en el mismo sujeto puede suceder de dos maneras, a saber, simultáneamente o sólo sucesivamente; una y otra cosa está puesta en controversia, pero en la presente sección sólo trataremos de la primera.

Se trata la primera opinión

2. Está, pues, en controversia la primera opinión que niega que puedan darse simultáneamente en el mismo sujeto no sólo los accidentes pertenecientes a la misma especie, sino también los de diversas especies, si están contenidos bajo el mismo género próximo. Puede verse en Santo Tomás, I, q. 85, a. 1, donde afirma que *es imposible que el mismo sujeto sea perfeccionado al mismo tiempo por varias formas de un género y de diversas especies, igual que es imposible que el mismo cuerpo según lo mismo, sea coloreado al mismo tiempo con diversos colores, o configurado con diversas figuras.* Y en la q. 8 *De Veritate*, a. 14, explica esto acerca de las formas existentes en acto perfecto. Esta exposición la admiten comúnmente los tomistas y así resuelven las dificultades acerca de va-

tate esse principium individuationis, et repugnare possunt priori parti sententiae a nobis positae, satis tractata sunt et expedita sectione praecedenti. Prima vero confirmatio solum probat accidens habere suam individuationem in ordine ad subiectum ab eoque naturaliter pendere, non tamen quod individuatio subiecti sit principium intrinsecum individuationis accidentis. In secunda vero confirmatione et in fundamentis posterioris sententiae petitur commune dubium, quod hoc loco praetermitti non potest, suam tamen propriam quaestionem postulat.

SECTIO VIII

AN REPUGNET DUO ACCIDENTIA SOLO NUMERO DIVERSA ESSE SIMUL IN EODEM SUBIECTO OB EORUM INDIVIDUATIONEM

1. Accidentia solo numero differentia esse in eodem subiecto duobus modis accidere potest, scilicet, simul vel tantum successive; et utrumque est in controversia positum, et in praesenti sectione solum priorem tractamus.

Prima opinio tractatur

2. In qua est prima opinio, quae non solum de accidentibus eiusdem speciei, sed etiam diversarum specierum, si sub eodem genere proximo contineantur, negat posse simul esse in eodem subiecto. Videatur D. Thom., I, q. 85, a. 1, ubi: *Impossibile* (inquit) *est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus vel figuretur diversis figuris.* In q. autem 8 de Verit., a. 14, id declarat de formis existentibus in actu perfecto. Quam expositionem amplectuntur communiter thomistae, et ita solvunt ar-

rias especies inteligibles o sensibles que estén contenidas bajo el mismo género próximo (como son las especies de hombre y de caballo), y que existan simultáneamente en la misma potencia; y de dos ciencias, por ejemplo, o dos virtudes morales o teológicas, que a pesar de que difieren en especie y están contenidas bajo el mismo género próximo pueden estar, al mismo tiempo, en la misma potencia, incluso con su intensidad perfecta, pues de todas estas cosas y demás semejantes dicen que están simultáneamente sólo en acto incompleto, ya que están al mismo tiempo sólo en acto primero o en hábito, pero no en acto segundo.

3. Pero, verdaderamente, tal opinión en toda su generalidad es difícil de mantener absoluta y simplemente. En primer lugar, porque no se puede dar una razón suficiente acerca de ella, pues como bien objetó Escoto, *In I*, dist. 3, q. 6, § *Ad quaestionem igitur*, en los ejemplos que adujo arriba Santo Tomás precisamente no pueden aquellos accidentes diferentes en especie estar al mismo tiempo, porque incluyen alguna oposición en orden al sujeto, pues siempre dos colores se oponen o como contrarios extremos, o como extremo y medio, o como más próximos a uno de los extremos; también las figuras incluyen repugnancia en el sitio o en la rectitud y oblicuidad o en otra cosa semejante, pues no es preciso que todos los accidentes específicamente diferentes tengan la misma oposición con relación al sujeto. Además, no urge mal Durando, *In II*, dist. 3, q. 8, el argumento acerca de las especies inteligibles (aun cuando use mal del mismo para negar las citadas especies inteligibles); objeta, por consiguiente, que, aunque el entendimiento no entienda actualmente, hay varias especies completas y perfectas, cuanto al acto de informar, pues la operación actual nada tiene que ver con el ser completo de la forma. Responde Cayetano en I, q. 85, a. 4, que ello es verdad tratándose de las especies en su ser real, pero no en su ser inteligible. Pero prescindiendo de que esto es cometer una cierta petición de principio en la cuestión que allí se disputa, a saber, si puede el entendimiento tener al mismo tiempo varios actos de inteligencia, porque, como él mismo expone, que aquello sea inteligible no es otra cosa sino que actualmente mueva a la potencia a la actual consideración; omitiendo, pues, como digo, todo esto, basta

gumenta de pluribus speciebus intelligibilibus seu sensibilibus sub eodem proximo genere contentis (ut sunt species hominis et equi) in eadem potentia simul existentibus, et de duabus scientiis, verbi gratia, vel duabus virtutibus moralibus vel theologicis, quae, cum specie differant et sub eodem proximo genere contineantur, simul esse possunt in eadem potentia, etiam cum perfecta intensione; haec enim et similia dicunt esse simul solum in actu incompleto, quia solum sunt simul in actu primo seu in habitu, non in actu secundo.

3. Sed revera difficile est opinionem hanc in ea generalitate simpliciter et absolute sustinere. Primo, quia non potest sufficiens eius ratio reddi; ut enim bene Scotus obiicit, In I, dist. 3, q. 6, § *Ad quaestionem igitur*, in exemplis quae D. Thomas supra attulit, ideo illa accidentia specie differentia non possunt esse simul, quia includunt aliquam oppositionem in ordine ad subiectum; semper enim duo colores opponuntur, aut tamquam extreme contrarii, aut sicut extremus et medius, aut sicut accedentes magis ad alterum extremorum; figurae etiam includunt repugnantiam in situ aut in rectitudine et obliquitate vel aliqua re simili; non est autem necesse omnia accidentia specie differentia habere huiusmodi oppositionem respectu subiecti. Deinde non male urget Durand., In II, dist. 3, q. 8, argumentum de speciebus intelligibilibus (quamvis ipse male illo utatur ad negandas species intelligibiles); argumentatur igitur, quia, quamvis intellectus actu non intelligat, species plures sunt perfectae et completae, quantum ad actum informandi; nam actualis operatio nihil refert ad esse completum formae. Respondet Caiet., I, q. 85, a. 4, hoc esse verum de speciebus in esse reali, non tamen in esse intelligibili. Sed, ut omittam hanc esse quamdam petitionem principii in quaestione quam ibi disputat, scilicet, an possit intellectus simul habere plures actus intelligendi, quia ut ipsemet exponit, illud esse intelligibile nihil aliud est nisi quod actu moveat potentiam ad actualem considerationem; ut hoc (inquam) omittam, ad quaestionem de qua hic agimus satis est

para la cuestión de que aquí tratamos que dos accidentes según su ser real, tengan al mismo tiempo su acto completo de información en el mismo sujeto. Y el mismo argumento puede darse acerca de los hábitos de las virtudes morales o de las ciencias en las que no tiene explicación tal distinción del ser real e inteligible. Y con esto puede extenderse también el argumento a los actos, pues no habrá dificultad en que existan al mismo tiempo, cuanto depende de ellos mismos o de su potencia receptiva, si no falta la virtud activa que pueda hacerlos simultáneamente, porque por lo demás, no existe mayor repugnancia entre los actos que entre los hábitos de un mismo género, si por otros motivos no son contrarios.

4. Y así también se soluciona la cuestión que Santo Tomás insinúa en la referida cuestión 8 *De Veritate*, a saber, que los actos de un mismo género se refieren a la misma potencia, y constituyen su término; y no puede una misma potencia quedar terminada simultáneamente por varios actos. Hay que responder, pues, que esto es verdadero en los actos adecuados a una misma potencia, pero no en los inadecuados; y como en el caso presente una especie o un hábito no es el adecuado acto primero del entendimiento, porque no le perfecciona en orden a su objeto adecuado, por ello pueden existir en él varios al mismo tiempo, aun cuando sean del mismo género, hasta que le perfeccionen de modo íntegro y completo. Y lo mismo habrá que decir de cualesquiera formas accidentales. Como, por ejemplo, del calor y de la sequedad, que aun cuando quizás convengan en el género próximo, pueden estar al mismo tiempo en el mismo fuego, porque ninguna de las dos cualidades llena por sí la natural capacidad del fuego, ni la pasiva que tiene en razón de la materia, ni en cierto modo tampoco la activa, que tiene en razón de la forma por natural dimanación. Por consiguiente, para que sea verdadera en algún sentido aquella proposición de Santo Tomás, se ha de entender acerca de las formas que completa y adecuadamente actúan la potencia del sujeto en tal género o razón, como se verá mejor por lo que tenemos que decir aún. Pues esta opinión que hemos tratado hasta ahora no se funda en la individuación de los accidentes y, por ello, no se refería a la presente cuestión; con todo, necesariamente había que darla por anticipado, sea para complemento de la doctrina, sea porque aporta claridad a lo que diremos después.

quod duo accidentia secundum suum esse reale simul habeant actum informandi completum in eodem subiecto. Et idem argumentum fieri potest de habitibus virtutum moralium aut scientiarum, in quibus non habet locum illa distinctio de esse reali aut intelligibili. Et ex his potest extendi argumentum etiam ad actus; non enim repugnabit eos esse simul, quantum est ex parte ipsorum aut ex parte potentiae receptivae, si non desit virtus activa quae possit simul illos efficere, quia in reliquis non est maior repugnantia inter actus quam inter habitus eiusdem generis, si alias non sint contrarii.

4. Et ita etiam solvitur ratio quam D. Thomas insinuat in dicta q. 8 de Verit., scilicet, quia actus eiusdem generis respiciunt eamdem potentiam et terminant illam; non potest autem simul eadem potentia pluribus actibus terminari. Respondetur enim hoc esse verum in actibus adaequatis eidem potentiae, non vero in inadaequatis; ut in praesenti una species vel unus habitus non est adaequatus actus primus intellectus, quia non perficit illum in ordine ad adaequatum obiectum eius; et ideo possunt in eo simul plures esse, etiamsi sint eiusdem generis, donec integre et adaequate ipsum perficiant. Et idem dicendum erit de quibuscumque formis accidentalibus. Ut verbi gratia, calor et siccitas, quamvis fortasse conveniant in genere proximo, possunt in eodem igne simul esse, quia neutra illarum qualitatum per se implet capacitatem naturalem ignis, neque passivam, quam habet ratione materiae, neque quodammodo activam, quam habet ratione formae per naturalem dimanationem. Propositio ergo illa D. Thomae, ut aliquo sensu vera sit, intelligenda est de formis quae complete et adaequate actuant potentiam subiecti in tali genere seu ratione, ut magis ex dicendis patebit. Haec enim opinio, quae hactenus tractata est, non fundatur in individuatione accidentium, et ita non referebat ad praesentem quaestionem; tamen necessario praemittenda fuit, tum ad complementum doctrinae, tum etiam quia lucem affert ad ea quae dicemus.

Segunda opinión

5. La segunda opinión, por consiguiente, es también extrema: ningunos accidentes pertenecientes a la misma especie pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto. Esta opinión se supone que es la de Aristóteles en el libro V de la *Metafísica,* c. 10, text. 15, cuando afirma que difieren específicamente los accidentes que estando en la misma sustancia tienen diferencias. Tratando de esto, en la lec. 12 da Santo Tomás la razón general de tal aserto, porque es imposible que varios accidentes de la misma especie estén en el mismo sujeto. Lo mismo enseña en III, q. 35, a. 5, donde tampoco admite varias relaciones sólo numéricamente diversas en el mismo padre respecto de varios hijos, ni en el mismo hijo respecto del padre y la madre. Y así generalmente defienden esta opinión Capréolo, en *In I,* dist. 7, q. 2; Cayetano, en III, q. 35, a. 5; Herveo, *Quodl.* III, q. 9, e *In III,* dist. 8, q. 1; y allí mismo, Paludano, q. 2; Soncinas, VII *Metaph.,* q. 4, donde aduce muchas razones. Pero la principal se toma de la individuación, pues la distinción en las formas es solamente o bien formal, que es la específica, o material por el sujeto, que es la numérica según Aristóteles en el III de la *Metafísica,* c. 3, y en el libro V, c. 6; luego, cuando no interviene ninguna de éstas, no puede haber distinción; por tanto, donde hay unidad específica del accidente en el mismo sujeto, no puede haber pluralidad numérica. Se confirma porque, de lo contrario, por la misma razón por la que podrían dos accidentes sólo numéricamente distintos estar simultáneamente en el mismo sujeto, podrían también multiplicarse hasta el infinito, porque no hay mayor razón para una multitud que para otra; de lo cual se deduce que existen en el mismo sujeto infinitas relaciones, y otros inconvenientes semejantes.

6. Pero también es difícil mantener esta sentencia en toda su generalidad y sin ninguna excepción, a causa de los varios ejemplos en los que parece que falla enteramente, como probaremos en seguida. Y por ello, aunque ningún autor enseñe absolutamente la sentencia contraria en extremo, a saber, que cualesquiera accidentes sólo numéricamente diferentes, de cualquier especie que sean pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto, pues ello, no sólo a Aristóteles y a

Secunda opinio

5. Secunda ergo opinio etiam extrema est, nulla omnino accidentia eiusdem speciei posse simul esse in eodem subiecto. Quae existimatur esse Aristotelis, V Metaph., c. 10, text. 15, dicentis illa accidentia differre specie quae cum in eadem substantia sint, differentiam habent. Ubi D. Thomas, lect. 12, generalem rationem reddit illius assertionis, quia impossibile est plura accidentia eiusdem speciei in eodem subiecto esse. Idem docet III, q. 35, a. 5, ubi etiam plures relationes solo numero diversas non admittit in eodem patre respectu plurium filiorum, neque in eodem filio respectu patris et matris. Et ita generaliter defendunt hanc opinionem Capreol., In I, dist. 7, q. 2; Caietan., III, q. 35, a. 5; Hervaeus, Quodl. III, q. 9, et In III, dist. 8, q. 1; ibi Palud., q. 2; Soncin., VII Metaph., q. 4, ubi plures rationes adducit. Sed praecipua sumitur ex individuatione; nam distinctio in formis solum est aut formalis, quae est specifica, aut materialis ex subiecto, quae est numerica ex Arist., III Metaph., c. 3; lib. V, c. 6; ergo ubi neutra istarum intercedit, non potest esse distinctio; ergo, ubi est unitas specifica accidentis in eodem subiecto, non potest esse pluralitas numerica. Confirmatur, quia alias, qua ratione possent duo accidentia solo numero diversa in eodem subiecto simul inesse, possent etiam in infinitum multiplicari, quia non est maior ratio de una multitudine quam de alia; unde infertur esse in eodem subiecto infinitas relationes, et alia similia incommoda.

6. Sed difficile etiam est sententiam hanc in tota hac generalitate absque ulla exceptione sustinere, propter varia exempla in quibus plane videtur deficere, quae statim afferemus. Et ideo, quamvis nullus auctorum sententiam extreme contrariam simpliciter doceat, scilicet, quaecumque accidentia solo numero differentia, cuiuscumque speciei sint, posse simul esse in eodem subiecto; id enim non solum Aristoteli et omnibus philosophis, sed etiam ipsi expe-

los demás filósofos, sino a la misma experiencia repugna abiertamente, como arriba se vió, y se verá más por cuanto se diga después; con todo, imponen muchas limitaciones y excepciones a la referida sentencia; pero, por ser siempre difícil elegir el camino medio y dar razón del mismo, al hacer tal excepción no se ponen de acuerdo entre sí.

Tercera opinión

7. Por tanto, la tercera opinión es de los tomistas, que distinguen los accidentes en acto completo o en acto incompleto; en efecto, niegan que pueda haber simultáneamente en un sujeto accidentes del primer modo diferentes sólo numéricamente, a causa de las razones dadas y de la autoridad de Aristóteles y de Santo Tomás, a los que interpretan en este sentido. En cambio, lo admiten del segundo modo. Así Cayetano, I, q. 95, a. 4. Más claramente Capréolo, *In II,* dist. 3, q. 2, a los argumentos cont. 9 concl.; Iavello, V *Metaph.,* q. 16. Todos ellos parecen haberlo tomado de Santo Tomás, q. 8 *De Veritate,* a. 14, y parecen guiarse principalmente por el argumento de las especies intencionales, ya que no pueden negar que varias de ellas diferentes sólo numericamente puedan estar en el mismo sujeto, a saber, en el mismo entendimiento, o en la misma fantasía, o en el mismo medio según la misma parte.

8. Pero primeramente, esta distinción no es suficiente, pues mostraremos después que no sólo estos accidentes intencionales, sino también varios otros según todo su ser completo pueden estar simultáneamente en el mismo sujeto. Además, acerca de estos accidentes intencionales recae nuevamente el argumento ya dado, a saber, cuál es la razón por la que se dice que están de forma incompleta en su sujeto, si es porque no tienen eficiencia, o porque su información no es plena; esto último es falso, ya que están según todo su ser; luego informan. Y lo primero parece que nada tiene que ver porque el ser completo del accidente no consiste en la eficiencia, sino en la información. A esto se añade, finalmente, que si estos accidentes no pueden estar en el mismo sujeto a causa de la individuación, consiguientemente sucederá lo mismo sea que estén o no en operación actual, ya que antes de operar tienen su individuación por el suje-

rientiae aperte repugnat, ut supra tactum est, et ex dicendis latius constabit; plures tamen exceptiones et limitationes adhibent praedictae sententiae; quia vero difficile est mediam viam eligere et rationem eius reddere, ideo in hac exceptione facienda inter se non conveniunt.

Tertia opinio

7. Tertia ergo opinio est thomistarum, distinguentium de accidentibus in actu completo vel incompleto; nam priori modo negant posse simul esse in uno subiecto accidentia solo numero differentia, propter rationes factas et auctoritatem Aristotelis et D. Thomae, quos sic exponunt. Posteriori autem modo id admittunt. Ita Caietan., I, q. 95, a. 4. Clarius Capr., In II, dist. 3, q. 2, ad argumenta cont. 9 concl.; Iavell., V Metaph., q. 16. Qui videntur hoc sumpsisse ex D. Thom., q. 8 de Verit., a. 14, et praecipue videntur ducti argumento specierum intentionalium; quia negare non possunt quin plures solo numero differentes possint esse in eodem subiecto, scilicet, in eodem intellectu, vel in eadem phantasia, vel in eodem medio secundum eamdem partem.

8. Sed imprimis haec distinctio non est sufficiens: nam ostendemus inferius non solum haec accidentia intentionalia, sed etiam plura alia secundum totum suum esse completum, posse simul esse in eodem subiecto. Deinde de his accidentibus intentionalibus redit argumentum supra factum, qua, scilicet, ratione dicantur esse incomplete in subiecto, an quia non efficiunt, vel quia non plene informant; hoc posterius est falsum, quia secundum totum suum esse insunt; ergo informant; primum autem videtur impertinens, quia completum esse accidentis non consistit in efficiendo, sed in informando. Accedit tandem quod, si haec accidentia non possunt esse in eodem subiecto propter individuationem, ergo idem erit, sive sint in actuali operatione, sive non; quia priusquam operentur, habent suam individuationem ex subiecto; ergo, vel illa ra-

to; luego, o aquella razón no es adecuada o prueba igualmente que estos accidentes no pueden distinguirse numéricamente en el mismo sujeto, incluso mientras operan.

Cuarta opinión

9. La cuarta opinión es que de los accidentes propios o que emanan intrínsecamente del sujeto no pueden existir varios diferentes sólo numéricamente en el mismo sujeto; pero, en cambio, sí que pueden estar simultáneamente los accidentes que son comunes. Así, Janduno, V *Metaph.*, q. 36. La razón de la primera parte es que la naturaleza huye de la superfluidad; por lo cual, al ser intrínseco a la naturaleza el accidente propio y bastar uno para la función y fin de la naturaleza, no se multiplica. Y de aquí se toma la razón de la segunda parte, pues como el accidente común adviene con frecuencia de un modo extrínseco y accidental, no repugna que se multiplique en el mismo sujeto, y así sucede que varios calentamientos se hacen simultáneamente en el mismo leño por parte de diversos fuegos.

10. Pero esta sentencia, aunque sea verdadera en su primera parte, con todo en cuanto a la segunda no lo es en su totalidad, porque ni varias blancuras ni varios calores pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto, a pesar de que son accidentes comunes. Ni lo que se dice de varios calentamientos es verdadero, pues cuando dos fuegos calientan un mismo leño en la misma parte, igual que hacen un calor, hacen también un acto de calentar que procede de cada uno de ellos parcialmente y de los dos juntos como de causa total. Además, si aquella regla fuese verdadera en general, se seguiría que dos ciencias de la misma especie y en orden al mismo objeto podrían estar simultáneamente en el mismo sujeto, y de modo semejante dos templanzas diferentes sólo numéricamente, cosa que no es probable. Finalmente se opone la razón general, porque incluso en las mutaciones extrañas y accidentales el agente extrínseco intenta asimilar a sí el paciente; y, por ello, si le halla ya semejante, no obra de nuevo sobre él, pues, de lo contrario, después que le hubiera asimilado a sí, una y otra vez obraría sobre él y así seguiría la acción hasta el infinito, al menos en cuanto a la multiplicación

tio congrua non est, vel aeque probat haec accidentia non posse distingui numero in eodem subiecto, etiam dum non operantur.

Quarta opinio

9. Quarta opinio est accidentia propria, seu quae intrinsece manant a subiecto, non posse plura solo numero differentia esse in eodem; ea vero quae sunt accidentia communia, posse simul esse. Ita Iandun., V Metaph., q. 36. Ratio prioris partis est, quia natura abhorret superfluitatem; unde, cum accidens proprium sit intrinsecum naturae, et unum sufficiat ad naturae functionem et finem, non multiplicatur. Et hinc sumitur ratio alterius partis; nam cum accidens commune ab extrinseco et per accidens saepe proveniat, non repugnat multiplicari in eodem subiecto, et ita contingit plures calefactiones fieri simul in eodem ligno a diversis ignibus.

10. Sed haec sententia, licet quoad priorem partem vera sit, tamen quoad posteriorem non est in universum vera, quia nec plures albedines nec plures calores possunt simul esse in eodem subiecto, cum tamen haec sint accidentia communia. Neque id quod dicitur de pluribus calefactionibus verum est, nam quando duo ignes idem lignum secundum eamdem partem calefaciunt, sicut efficiunt unum calorem, ita et unam calefactionem, quae a singulis est partialiter, et ab utroque simul ut a causa totali. Praeterea, si regula illa esset generaliter vera, sequeretur duas scientias eiusdem speciei et in ordine ad idem obiectum, similiter duas temperantias solo numero diversas posse simul esse in eodem, quod non est probabile. Denique obstat ratio generalis, quia etiam in extraneis et accidentalibus mutationibus agens extrinsecum intendit assimilare sibi passum; unde, si invenit simile, non iterum agit in illud; alias, postquam illud semel sibi assimilaret, iterum atque iterum ageret in illud, et sic in infinitum procederet actio, saltem quoad multiplicationem for-

de las formas accidentales. Y por el mismo motivo, cosas enteramente semejantes en un mismo accidente, se inmutarían unas a otras mutuamente, y multiplicarían en sí mismas accidentes semejantes. Más aún, por idéntica o mayor razón la cosa misma obraría sobre sí produciendo mediante un accidente otro semejante al mismo, o si tiene ya dos, haría un tercero, y así hasta el infinito, cosas todas que son enteramente falsas y absurdas. De lo cual se deduce que, incluso en tales mutaciones accidentales, el principio de ellas por parte del sujeto es la privación de la forma semejante; y por ello, tal mutación no tiende a la multiplicación de un accidente de la misma especie en el mismo sujeto.

Quinta opinión

11. La quinta opinión establece la distinción de los accidentes que se hacen por un movimiento propio y los que se hacen sin movimiento, y acerca de los primeros niega que puedan estar simultáneamente en el mismo sujeto a causa de la razón aducida de que el movimiento se hace desde un contrario hasta un contrario; en cambio, acerca de los últimos afirma que pueden simultáneamente estar en el mismo sujeto accidentes diversos sólo numéricamente. Esta opinión la refiere Fonseca, lib. V, c. 10, q. 1, sec. 1, y suele atribuirse a Escoto, Gabriel, Durando y otros en *In III*, dist. 8; con todo, Durando allí, en la q. 3, no dice nada de esto, sino que más bien, en la solución *ad 1*, de los accidentes absolutos sólo admite que puedan estar en el mismo supuesto según partes diferentes aquellos que son de la misma especie; de los relativos, en cambio, según los fundamentos diferentes. Gabriel, en cambio, en el mismo sitio, a. 3, duda 1, no se vale de ninguna distinción, sino que niega absolutamente que repugne que dos accidentes sólo numéricamente diferentes se hallen en el mismo sujeto. Y casi del mismo modo habla allí Escoto, q. única. Indica, sin embargo, que mediante la operación del agente natural no se lleva a cabo la multiplicación de cualidades de la misma clase en un mismo sujeto, porque el agente natural intenta perfeccionar una forma imperfecta preexistente, y por ello no induce una forma enteramente distinta, sino algún grado o cuasi parte que une a la preexistente para perfeccionarla. Con lo

marum accidentalium. Et eadem ratione, res omnino similes in eodem accidente ad invicem mutuoque sese immutarent, et similia accidentia in seipsis multiplicarent. Immo, eadem vel maiori ratione, idem ageret in seipsum, per unum accidens aliud simile in se producendo, vel, si iam haberet duo, efficeret tertium, et sic in infinitum, quae omnia sunt plane falsa et absurda. Unde colligiur, etiam in his mutationibus accidentalibus, principium earum ex parte subiecti esse privationem similis formae; et ideo huiusmodi mutationem non tendere ad multiplicandum accidens eiusdem speciei in eodem subiecto.

Quinta opinio

11. Quinta opinio distinguit de accidentibus quae fiunt per proprium motum vel quae sine motu fiunt, et de prioribus negat posse simul esse in eodem subiecto, propter rationem adductam quod motus fit ex contrario in contrarium; de posterioribus autem affirmat posse simul esse in eodem subiecto accidentia solo numero diversa. Hanc opinionem refert Fonseca, lib. V, c. 10, q. 1, sect. 1, soletque tribui Scoto, Gab., Durand. et aliis, In III, dist. 8; tamen Durand. ibi, q. 3, nihil de hoc dicit, sed potius in solutione ad 1, in accidentibus absolutis solum admittit ea quae sunt eiusdem speciei posse esse in eodem supposito secundum aliam atque aliam partem; in relativis vero secundum aliud et aliud fundamentum. Gabr. autem ibi, a. 3, dub. 1, nullam distinctionem adhibet, sed simpliciter negat repugnare duo accidentia solo numero differentia esse in eodem subiecto. Et fere eodem modo loquitur ibi Scotus, quaestione unica. Indicat tamen per operationem agentis naturalis non fieri multiplicationem qualitatum eiusdem rationis in eodem subiecto; quia naturale agens intendit formam praeexistentem imperfectam perficere; et ideo non inducit omnino aliam formam, sed aliquem gradum seu quasi

cual indica aquella distinción acerca de los accidentes que se realizan con movimiento o sin él; y también la insinúa Antonio Andrés, libro V *Metaph.*, q. 8, pues dice que los accidentes relativos diferentes sólo numéricamente pueden estar en el mismo sujeto; en cambio, tratándose de los absolutos subdistingue, pues algunos son educidos de la potencia del sujeto, y éstos no se multiplican numéricamente en un mismo sujeto; otros, en cambio, no son educidos y pueden multiplicarse. Y uno de éstos piensa que es la luz, acerca de la cual pretenden los perspectivistas que dos focos hacen dos luces en una misma parte del sujeto, ya que producen dos sombras, y porque desaparecido un foco se extingue en el aire una de las luces y la otra permanece.

12. *Todos los accidentes inherentes en un sujeto se educen de su potencia.*— Pero estas cosas en parte son falsas y en parte no satisfacen. Y para empezar por esto último, es falso que existan algunos accidentes en un sujeto que del mismo modo que se hacen en él, no sean educidos de su potencia, ya que todos dependen del sujeto en el ser y en el hacerse, y especialmente acerca de la luz es claro que se educe de la potencia del sujeto; en efecto, ni es creada, ni se hace sólo en el sujeto, sino del sujeto, concurriendo, concretamente, el aire en el género de causalidad material para su producción. Es falso también que las luces se multipliquen numéricamente en un mismo sujeto; ni hay experiencia alguna con la que tal cosa pueda probarse, pues la experiencia sólo enseña que en igualdad de circunstancias hacen más dos focos sobre una misma parte que uno solo; pero ello no se debe a la multiplicación de las luces, sino a la mayor intensidad de una misma luz, de lo que resulta que quitado un agente, incluso en aquella misma parte a la que llega la acción de uno y no la del otro, aparezca menor el efecto, no porque se extinga una luz y permanezca la otra, sino porque se produce una más tenuemente y se conserva así. Y de aquí viene también el que a veces resulten dos sombras, porque la sombra no es otra cosa que la carencia o disminución de la luz, y con frecuencia sucede que interpuesto un cuerpo entre dos focos luminosos distantes entre sí, en un lugar impide la acción de uno de ellos, y en

partem quam unit praeexistenti ut illam perficiat. In quo significat distinctionem illam de accidentibus quae fiunt per motum vel sine illo. Quam etiam insinuat Ant. Andr., V Metaph., q. 8. Dicit enim relativa accidentia solo numero differentia posse esse in eodem; de absolutis vero subdistinguit, nam quaedam educuntur de potentia subiecti, et haec non multiplicantur numero in eodem subiecto; alia vero non educuntur, et haec possunt multiplicari. Et huiusmodi putat esse lumen, de quo perspectivi contendunt a duobus luminosis duo lumina produci in eadem parte subiecti, quia duas umbras efficiunt, et quia ablato uno luminoso aliquod lumen in aere corrumpitur et aliquod manet.

12. *Omnia accidentia subiecto inhaerentia de eius potentia educuntur.*— Sed haec partim falsa sunt, partim non satisfaciunt. Et, ut ab hoc ultimo incipiamus, falsum est aliqua esse accidentia in subiecto quae eo modo quo in eo fiunt, de eius potentia non educantur [1], quia omnia pendent a subiecto in fieri et in esse, et specialiter de lumine constat educi ex potentia subiecti; non enim creatur, nec solum in subiecto fit, sed ex subiecto, concurrente scilicet aere, verbi gratia, in genere causae materialis ad effectionem eius. Falsum est etiam lumina multiplicari numero in eodem subiecto; neque est ulla experientia qua id probari possit; nam solum docet experientia caeteris paribus, plus agere duo luminosa in eadem parte quam alterum tantum; sed id non est propter multiplicationem luminum, sed propter maiorem intensionem eiusdem luminis, ex quo fit ut, ablato uno agente, vel in ea parte ad quam pervenit unius actio, et non alterius, minor appareat effectus, non quia unum lumen corrumpatur et maneat aliud, sed quia idem remissius fiat et conservetur. Et hinc est etiam ut interdum resultent duae umbrae, quia umbra nihil aliud est quam carentia vel diminutio luminis, et saepe fit ut, interiecto uno corpore duobus luminosis inter se distantibus, in uno loco impediat actionem unius, et in alio di-

[1] De hoc latius disp. IV.

otro distante la acción del otro, y en cambio, en el lugar intermedio no se impide la acción de ninguno; y así sucede que aparecen varias sombras. Y con esto se refuta fácilmente la primera distinción de los accidentes que se realizan mediante el movimiento y sin él, pues si el movimiento se toma rigurosamente como movimiento sucesivo que parte de un contrario, por ejemplo de la luz consta que es falso en su última parte, pues la luz no se hace por un movimiento, sino por mutación instantánea, ni se hace partiendo de un término positivo contrario, sino de uno privativo, y con todo no puede multiplicarse en el mismo sujeto. Asimismo aquélla parece una distinción muy accidental; pues ¿qué tiene que ver para esta distinción numérica o para la identidad de los accidentes que se hagan por movimiento o por mutación? Porque la distinción de los accidentes no se toma de allí, sino de sí mismos o del sujeto. Y si el sujeto está solamente en potencia para un calor que se hace sucesivamente, ¿por qué no se dirá que está solamente en potencia para una luz, aunque se haga simultáneamente? O, por el contrario, si está en potencia para varias luces, ¿por qué no estará también en potencia para varios calores? Y si se dice que en las cosas que se hacen sucesivamente el agente no pretende inducir un accidente nuevo, sino perfeccionar el preexistente, lo mismo se diría de la luz y de cualquiera otra cualidad semejante, que igual que se produce instantáneamente partiendo de la privación opuesta, así también puede intensificarse en un instante, a partir de la privación de tal intensidad. Por lo cual también aquí tiene lugar la razón que se tomó arriba de Escoto, porque no sólo el movimiento sucesivo, sino toda acción natural del agente es para asimilar a sí al paciente; y por ello no obra sobre uno ya semejante, sino que requiere en el paciente la privación, como principio de su acción; por consiguiente, cuando la luz está en el aire como cuatro grados y se aplica un nuevo foco luminoso, no obrará en el aire en cuanto que es semejante a sí en cuatro grados, sino más bien en cuanto que es desemejante en los grados ulteriores; por consiguiente, vale la misma razón para los accidentes que se realizan por la mutación o el movimiento.

13. Y si el movimiento en tal distinción no se toma con tanto rigor, sino que comprende también la mutación, de tal modo que el sentido sea que aquellos accidentes que se hacen por sí por una acción propia no se multiplican en el

stante actionem alterius, in loco autem intermedio neutrius actio impediatur; et inde fit ut plures umbrae appareant. Et hinc confutatur facile prima distinctio de accidentibus quae fiunt per motum vel sine illo; nam, si motus sumatur in rigore pro motu successivo, qui fit ex contrario, exemplo luminis constat esse falsam posteriorem partem; nam lumen non fit per motum, sed per mutationem instantaneam, nec fit ex termino positivo contrario, sed ex privativo, et tamen multiplicari non potest in eodem subiecto. Item illa distinctio videtur valde per accidens; quid enim refert ad hanc numericam distinctionem vel identitatem accidentium quod fiant per motum vel per mutationem? Quia distinctio accidentium non inde sumitur, sed vel ex seipsis vel ex subiecto. Quod si subiectum est tantum in potentia ad unum calorem qui successive fit, cur non dicetur etiam esse tantum in potentia ad unum lumen, licet simul fiat? Vel e contrario, si est in potentia ad plura lumina, cur non erit in potentia ad plures calores? Quod si dicatur, in his quae successive fiunt, agens non intendere inducere novum accidens, sed perficere praeexistens, idem dicetur de lumine et quacumque alia simili qualitate, quae sicut fit in instanti ex privatione opposita, ita etiam potest intendi in instanti ex privatione tantae intensionis. Unde hic etiam locum habet ratio supra tacta ex Scoto, quia non solum motus successivus, sed omnis actio naturalis agentis est ut passum reddat sibi simile; et ideo non agit in simile, sed requirit in passo privationem ut principium suae actionis; quando ergo lumen est in aere ut quatuor, et applicatur novum luminosum, non aget in aerem quatenus sibi simile est in quatuor gradibus, sed potius quatenus est dissimile in ulterioribus gradibus; est ergo eadem ratio accidentium, quae per mutationem vel per motum fiunt.

13. Quod si motus in ea distinctione non in eo rigore sumatur, sed ut comprehendit mutationem, ita ut sensus sit ea accidentia quae per se fiunt per propriam

sujeto numéricamente, y que otros, en cambio, se multiplican, así puede también impugnarse la distinción: en primer lugar, porque se da a través de cosas que son muy extrínsecas y accidentales para la distinción numérica de los accidentes. En segundo lugar, porque ninguna de las dos partes parece que es constante, pues las especies sensibles se hacen por propia acción y a pesar de todo se multiplican numéricamente en la misma parte del medio; el sonido también parece que se hace por sí con propia acción, y, sin embargo, se multiplica numéricamente en el mismo sujeto, como parece probar la experiencia, pues oímos la armonía de varias voces en un mismo tiempo y a través del mismo medio, lo cual no podría suceder si los sonidos no fuesen diversos. Pero, contrariamente, la figura no se hace esencial y primariamente por el movimiento y, sin embargo, no puede multiplicarse numéricamente en el mismo sujeto, y lo mismo sucede en todas las cosas semejantes absolutas, porque no pueden multiplicarse por la mutación de algo extrínseco, como las cosas relativas, y, por ello, del mismo modo que no se hacen por sí, así tampoco pueden multiplicarse por sí en el mismo sujeto; ni tampoco de modo concomitante, puesto que aquella forma, que esencialmente se produce, y a la que siguen, no se multiplica numéricamente en el mismo sujeto.

14. *Los accidentes relativos pueden multiplicarse bajo la misma especie en un mismo sujeto, pero no todos.*— Por otra parte, la distinción de absolutos y relativos no satisface plenamente, pues si las cosas relativas se toman con todo rigor como relativos en el ser y predicamentales, es ciertamente verdadero que éstas pueden algunas veces multiplicarse numéricamente en el mismo sujeto, como diremos al tratar de las relaciones; pero esto universalmente no es verdad, pues la relación de criatura no puede multiplicarse en el mismo sujeto.

Pero menos universal es la otra parte que trata de los absolutos, como se ve claramente por los ejemplos aducidos acerca de las especies, los sonidos y semejantes. Fonseca se vale de otra distinción en el lugar arriba citado, sec. 3, que coincide en gran parte con lo que llevamos dicho. En resumen viene a decir que de los accidentes adquiridos naturalmente por movimiento, o por mutación unida al movimiento, no pueden darse varios de la misma especie en el

actionem, non multiplicari in subiecto secundum numerum, alia vero multiplicari, sic etiam impugnari potest distinctio: primo, quia datur per ea quae sunt valde extrinseca et per accidens ad distinctionem numericam accidentium. Secundo, quia neutra pars videtur esse constans; nam species sensibiles fiunt per propriam actionem, et tamen multiplicantur numero in eadem parte medii; sonus etiam videtur per se fieri propria actione, et tamen multiplicatur numero in eodem subiecto, ut experientia probare videtur; audimus enim concentum plurium vocum in eodem tempore et per idem medium, quod fieri non posset nisi soni essent diversi. E contrario vero figura non fit per se primo per motum, et tamen non potest multiplicari numero in eodem subiecto, et idem est in omnibus similibus absolutis, quia non possunt multiplicari per mutationem alicuius extrinseci, ut relativa, et ideo, sicut per se non fiunt, ita nec per se multiplicari possunt in eodem subiecto; neque etiam concomitanter, quandoquidem forma illa, quae per se fit et ad quam consequuntur, non multiplicatur numero in eodem subiecto.

14. *Accidentia relativa multiplicari possunt sub eadem specie in eodem subiecto, non tamen omnia.*— Praeterea, distinctio de absolutis et relativis non satisfacit omni ex parte; nam, si relativa sumantur in rigore pro relativis secundum esse et praedicamentalibus, verum quidem est posse haec aliquando multiplicari numero in eodem subiecto, ut agentes de relationibus dicemus; sed non est hoc in universum verum; relatio enim creaturae non potest in eodem subiecto multiplicari. Sed minus universalis est alia pars de absolutis, ut patet exemplis adductis de speciebus et de sonis, et similibus. Alia distinctione utitur Fonseca, loco supra citato, sect. 3, quae magna ex parte cum praedictis coincidit. Et summatim dicit ex accidentibus naturaliter acquisitis per motum aut mutationem motui coniunctam non posse dari plura eiusdem speciei in eodem subiecto, et de his explicat in quarta dictum

mismo sujeto, y sobre ellos explica en la concl. 4 el dicho de Aristóteles, que en tal sentido entiende que es verdadero universalmente y sin excepción. Pero añade después que, de los accidentes que son susceptibles de intensidad y remisión, sea que se adquieran por movimiento o por mutación unida al movimiento, o de otro modo cualquiera, es menester que se den varios de la misma especie en el mismo sujeto. Con lo cual parece que limita la opinión anterior a los accidentes que sufren aumento y disminución; y así la sentencia anterior no es totalmente general, tal como dice en la conclusión cuarta. Pero ni siquiera con aquella limitación parece en general verdadera dicha sentencia, porque las especies intencionales pueden intensificarse y remitirse, y, sin embargo, se multiplican en el mismo sujeto; y es probable que también el sonido se intensifique y remita, el cual, sin embargo, dice él que se multiplica en el mismo sujeto.

En cuanto a lo que añade también allí, que en orden a la potencia absoluta de Dios no puede haber en el mismo sujeto varios accidentes numéricamente distintos cuando son tales que por su naturaleza se reúnen formando una unidad numérica más intensa, es difícil de creer, como inmediatamente explicaré con más extensión.

Resolución de la cuestión en cuanto al modo con que varios accidentes semejantes pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto

15. En medio de tanta variedad de pareceres es difícil señalar alguna regla fija en esta materia e indicar su verdadera razón. Con todo me parecen dos cosas ciertas en este punto. Una es que esta proposición universal negativa, que no pueden varios accidentes de la misma especie estar en el mismo sujeto, no puede verificarse absoluta y simplemente sin alguna limitación. Y esto me lo prueban sobre todo los ejemplos acerca de las especies intencionales y de las relaciones, suponiendo que ellas son algo real distinto por su naturaleza de los entes absolutos. Por otra parte, el ejemplo aducido acerca del sonido no es tan convincente, sea porque no es cierto que el sonido se haga directa e inmediatamente por aquel movimiento o acción, sea, sobre todo, porque no consta suficientemente que los diversos sonidos que se oyen estén en la misma parte del sujeto, pues

Aristot., quod in hoc sensu universe et sine exceptione verum esse intelligit. Addit vero subinde ex accidentibus, quae non intenduntur et remittuntur, sive per motum mutationemve motui coniunctam, sive alio modo acquirantur, necessarium esse dari pleraque eiusdem speciei in eodem subiecto. Unde videtur priorem sententiam limitare ad ea accidentia quae intenduntur et remittuntur; et ita prior sententia non est omnino generalis, ut in quarta conclusione significat. Sed neque cum illa limitatione videtur in universum vera haec sententia, quia species intentionales intendi possunt et remitti, et nihilominus in eodem subiecto multiplicantur; probabile est etiam sonum remitti et intendi, quem tamen ipse dicit in eodem subiecto multiplicari. Quod etiam ibidem addit, in ordine ad potentiam Dei absolutam non posse in eodem subiecto esse plura accidentia numero distincta, quando talia sunt ut natura sua in unum numero intensius coalescant, difficile creditu est, ut statim latius declarabo.

Resolutio quaestionis quoad modum quo plura accidentia similia possunt simul esse in eodem subiecto

15. In tanta ergo sententiarum varietate, difficile est certam aliquam regulam in hac re praescribere, eiusque veram rationem assignare. Duo tamen mihi in hac materia certa videntur. Unum est, universalem hanc negativam propositionem, non posse plura accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto, non posse absolute et simpliciter, seu sine aliqua limitatione verificari. Quod maxime mihi probant exempla de speciebus intentionalibus et de relationibus, supponendo eas esse aliquid reale distinctum ex natura rei ab absolutis. Exemplum autem de sono adductum non est adeo convincens, tum quia non est certum sonum fieri per se primo per illum motum seu actionem; tum maxime quia non satis constat plures sonos qui audiuntur, in eadem parte sub-

siempre se hacen al principio en lugares distintos, y allí se perciben propiamente; y cuando llegan al oído o a la parte del medio próxima al oído, quizás no llegan ya según su ser real, sino según el intencional solamente. Otros ejemplos suelen aducirse sobre las continuidades y las duraciones de dos movimientos que pueden hacerse simultáneamente en el mismo sujeto, como, por ejemplo, el mismo leño puede simultáneamente calentarse y secarse, porque los dos movimientos, aunque específicamente sean diversos, con todo las continuidades y duraciones de los mismos sólo parece que difieren numéricamente. Pero estos ejemplos no son enteramente decisivos, porque es muy probable que tampoco la duración sea un accidente o un modo distinto realmente de la existencia de la cosa que dura, ni tampoco la continuidad intrínseca o entitativa de la cosa misma continua; además, porque aun cuando admitamos tales accidentes, ellos no están inmediatamente inherentes en el móvil, sino mediante el movimiento al que modifican; y por ello propiamente no están en el mismo sujeto según lo mismo. Con todo, bastan los primeros ejemplos a los cuales puede añadirse que la misma potencia puede tener al mismo tiempo varios actos numéricamente distintos, aunque tal vez no enteramente semejantes, o sumamente perfectos, como si la voluntad o el apetito aman al mismo tiempo a dos hombres con actos diversos; o si el bienaventurado —tal como pretenden muchos— ama a Dios al mismo tiempo necesaria y libremente, por la caridad.

16. *Qué accidentes hay que pensar que pueden coexistir en un sujeto y cuáles no.*— En segundo lugar es cierto que no puede naturalmente suceder en cualquier clase de accidentes que varios, diferentes sólo numéricamente, estén al mismo tiempo en el mismo sujeto. Esto es claro acerca de todas las propiedades que convienen intrínsecamente, como son la cantidad, que conviene intrínsecamente por razón de la materia, las potencias o facultades connaturales, que en cada cosa emanan de la forma, y nunca se multiplican en la misma parte del sujeto dentro de la misma especie, como consta suficientemente por la inducción. Asimismo, acerca de las cualidades reales y absolutas, sean las primeras, con que se dispone la materia, o las segundas, que resultan de aquéllas, como puede probarse también por la experiencia, pues el modo de insistir en la dificultad mediante los grados de intensidad no tiene nada que ver con la cosa, puesto que éstos no difieren propiamente en número; pero de eso trataremos en otra ocasión. Y esto mismo, finalmente, es más probable acerca de la luz y cosas semejantes.

Ahora bien, no he encontrado cosa alguna que me satisfaga plenamente acerca de qué regla general se puede dar o qué explicación de la diferencia puede asignarse. Sin embargo, podemos explicarlo de este modo: ciertos accidentes difieren de tal manera por el solo número, que fuera de la distinción de las entidades, en todas las demás cosas tienen una cierta semejanza y conveniencia, por ejemplo, en la función u oficio a que están destinados y en cualquier relación que digan; tal es el caso de dos colores, dos blancuras y semejantes. Pero existen otros que aunque convengan en su razón específica y difieran en ella sólo numéricamente, con todo no tienen entre sí una semejanza tan grande, sino que se distinguen o bien en su función o en su relación. Como, por ejemplo, dos especies visibles de Pedro difieren numéricamente del primer modo; en cambio, dos especies visibles de Pedro y de Pablo difieren numéricamente del segundo modo, pues no son entre sí tan semejantes como aquellas dos, ya que tienen relaciones trascendentales diversas a sus objetos y se ordenan a diversas funciones.

17. Por consiguiente, digo en tercer lugar que los accidentes del primer género no pueden multiplicarse numéricamente en el mismo sujeto, y los que son del segundo género pueden multiplicarse. Una y otra cosa puede probarse con la inducción y ejemplos aducidos. En efecto, los accidentes enteramente absolutos no se multiplican nunca numéricamente en el mismo sujeto precisamente porque son semejantes en el primer sentido; en cambio, los accidentes relativos, sea con relación predicamental o trascendental, pueden multiplicarse, porque con la unidad específica pueden tener alguna desemejanza como material, con ocasión de la cual pueden multiplicarse, por lo cual sucede que con relación a lo mismo nunca pueden multiplicarse; y por esto nunca puede multiplicarse la relación de criatura, porque el término de ella sólo puede ser uno y con referencia al mismo término no pueden multiplicarse las relaciones. Por lo mismo también, aunque supongamos que las relaciones al padre y a la madre son varias y diversas

iecti esse; nam semper fiunt in principio in locis distinctis, et ibi proprie percipiuntur; quando autem perveniunt ad auditum, vel ad partem medii auditui propinquam, fortasse iam non perveniunt secundum esse reale, sed secundum intentionale tantum. Alia exempla adduci solent de continuitatibus et durationibus duorum motuum qui simul in eodem fieri possunt, ut verbi gratia, idem lignum potest simul calefieri et exsiccari, qui duo motus, licet specie diversi sint, tamen continuitates et durationes eorum solum numero differre videntur. Sed haec exempla non admodum cogunt, tum quia valde probabile est nec durationem esse accidens aut modum ex natura rei distinctum ab existentia rei durantis, nec continuitatem intrinsecam seu entitativam a re ipsa continua; tum etiam quia, etiamsi admittamus huiusmodi accidentia, illa non insunt immediate mobili, sed mediante motu quem afficiunt; et ideo non sunt proprie in eodem subiecto secundum idem. Tamen priora exempla sufficiunt, quibus addi potest quod eadem potentia potest habere simul plures actus numero distinctos, quamvis fortasse nom omnino similes vel summe perfectos, ut si voluntas vel appetitus simul ament duos homines actibus diversis; vel si beatus (ut multi volunt) simul amet Deum necessario et libere ex charitate.

16. *De quibus accidentibus iudicandum posse coexistere in uno subiecto, de quibus non.*— Secundo, est certum non in quacumque specie accidentium posse naturaliter contingere ut plura quae solo numero differunt, simul sint in eodem subiecto. Hoc constat de omnibus proprietatibus quae ab intrinseco conveniunt, ut sunt quantitas, quae ab intrinseco convenit ratione materiae, potentiae seu facultates connaturales, quae in unaquaque re manant a forma, et in eadem parte subiecti nunquam multiplicantur intra eamdem speciem, ut inductione satis constat. Item reales et absolutae qualitates, vel primae, quibus materia disponitur, vel secundae, quae ex his resultant, ut experientia etiam probari potest; nam instantia quae adduci solet de gradibus intensionis, non est ad rem; nam illi non proprie numero differunt, de quo alias. Idem denique est probabilius de lumine et similibus. Quae autem generalis regula tradenda sit, aut quae ratio differentiae assignanda, nihil invenio quod mihi ex omni parte satisfaciat. Possumus autem hoc modo id explicare. Quaedam accidentia ita differunt solo numero ut praeter distinctionem entitatum in reliquis omnibus habeant quamdam similitudinem et convenientiam, scilicet in munere vel officiis, ad quod destinantur, et in quacumque habitudine quam dicunt, ut sunt duo calores, duae albedines, et similia. Alia vero sunt quae, licet in specifica ratione conveniant et sub ea tantum numero differant, tamen non habent inter se tantam similitudinem, sed differunt vel in munere, vel in habitudine. Ut verbi gratia, duae species visibiles Petri differunt numero priori modo. Duae autem species visibiles Petri et Pauli differunt numero hoc posteriori modo; non enim sunt tam similes inter se sicut illae duae; nam diversas habent habitudines transcendentales ad obiecta et ad diversa munera ordinantur.

17. Dico ergo tertio, accidentia prioris generis non posse multiplicari numero in eodem subiecto, quae vero sunt posterioris generis posse multiplicari. Et utrumque potest probari inductione et exemplis adductis. Ideo enim accidentia omnino absoluta nunquam in eodem subiecto multiplicantur numero, quia sunt similia priori modo; accidentia vero respectiva, sive praedicamentali sive transcendentali respectu, multiplicari possunt, quia cum specifica unitate habere possunt aliquam dissimilitudinem, veluti materialem, cuius occasione multiplicari possunt, unde fit ut respectu eiusdem nunquam possint multiplicari; et ideo non potest multiplicari relatio creaturae, quia terminus illius tantum potest esse unus, et respectu eiusdem termini non possunt relationes multiplicari. Ideo etiam, quamvis demus relationes ad patrem et matrem esse plures et solo numero diversas, tamen rela-

sólo numéricamente, sin embargo la relación al padre no puede multiplicarse en el mismo hijo.

La razón de la diferencia entre ambos accidentes puede señalarse con bastante probabilidad por lo dicho. Primeramente, por la causa final, porque cuando los accidentes son enteramente semejantes, sería superflua y ociosa su multiplicación en el mismo sujeto, porque la naturaleza huye de eso; pero cuando son de algún modo diversos, o se ordenan a diversos fines como es claro en las especies intencionales, o resultan de cosas ordenadas a diversos fines y participan por ello de diversas disposiciones, como acontece en las relaciones; la multiplicación numérica no es, por lo mismo, superflua ni ajena al fin conveniente a la naturaleza.

18. En segundo lugar, por parte del agente, porque cuando los accidentes son totalmente semejantes, ningún agente por sí pretende o bien la pluralidad de los los mismos, o bien inducir otro en un sujeto que tiene ya otro enteramente semejante, porque el agente sólo pretende hacer al paciente semejante a sí, y esto lo consigue mediante una sola forma de esta clase. Pero, en cambio, cuando los accidentes no son semejantes del modo dicho, cesa esta razón y el sujeto necesita una mayor asimilación; y por ello el agente la procura también. Como, por ejemplo, aunque el medio, recibida la especie de Pedro le sea semejante intencionalmente, no es suficientemente semejante a Pablo, y por ello permanece en Pablo la virtud de inducir una especie por la que lo convierta en semejante a sí, y del mismo modo en casos parecidos.

19. Por lo cual, en tercer lugar, se da una razón tomada de la capacidad del sujeto, pues, como la materia prima, aunque sea indiferente a todas las formas sustanciales, no tiene a pesar de todo capacidad para tenerlas simultáneamente a todas, ni tampoco a varias, porque con una forma queda suficientemente actuada, así también el sujeto de los accidentes, aunque esencial y primariamente sea capaz de alguna especie de accidente, y por consiguiente sea indiferente a cualquier individuo suyo, sin embargo, no es capaz de recibir simultáneamente a todos o a varios individuos de tal especie, en cuanto se encuentra en ellos la razón específica del mismo modo, porque tal capacidad queda suficientemente actuada con una forma de tal especie. Pero esto sucede cuando las formas indi-

tio ad patrem non potest in eodem filio multiplicari. Ratio autem differentiae inter utraque accidentia potest satis probabilis ex dictis assignari. Primo, ex causa finali, quia quando accidentia sunt omnino similia, superflua et otiosa esset eorum multiplicatio in eodem subiecto, quod natura abhorret; quando vero sunt aliquo modo diversa vel ordinantur ad diversos fines, ut patet in speciebus intentionalibus, vel resultant ex rebus ordinatis ad diversos fines, et diversas habitudines inde participant, ut contingit in relationibus; et ideo non est superflua, neque praeter finem consentaneum naturae, numerica multiplicatio.

18. Secundo ex parte agentis, quia, quando accidentia sunt omnino similia, nullum agens per se intendit aut pluralitatem eorum, aut aliud inducere in subiectum iam habens aliud omnino simile, quia solum intendit agens reddere passum sibi simile, quod per unam tantum huiusmodi formam satis consequitur. At vero quando accidentia non sunt praedicto modo similia, cessat haec ratio et subiectum indiget maiori assimilatione; et ideo agens etiam illam procurat. Ut, verbi gratia, quamvis medium recepta specie Petri sit illi simile intentionaliter, non est sufficienter simile Paulo, et ideo manet in Paulo virtus ad inducendum speciem qua illud reddat sibi simile, et sic de aliis.

19. Unde tertio redditur ratio ex capacitate subiecti; sicut enim materia prima, quamvis sit indifferens ad omnes formas substantiales, non tamen habet capacitatem ad habendas omnes simul, neque plures, quia una forma sufficienter actuatur, ita etiam subiectum accidentium, quamvis per se primo sit capax alicuius speciei accidentis, et consequenter sit indifferens ad quodlibet individuum eius, nihilominus non est capax ut simul recipiat omnia vel plura individua talis speciei, quatenus in eis specifica ratio eodem modo reperitur, quia sufficienter actuatur huiusmodi capacitas una forma talis speciei; et hoc contingit quando individuae formae sunt omnino similes et

viduales son enteramente semejantes y de la misma razón y disposición; en cambio, cuando los accidentes son desemejantes y tienen varias disposiciones, entonces no basta uno para llenar la capacidad del sujeto, y por ello puede suceder que se multipliquen en el mismo sujeto hasta que colmen totalmente su capacidad. Y así la potencia intelectiva, en cuanto que es capaz de la ciencia natural de Dios o del hombre, queda suficientemente dispuesta en acto primero con la ciencia metafísica o filosófica numéricamente una, y por ello no permanece ya capaz de otra ciencia semejante; con todo, la misma facultad intelectiva, en cuanto que es capaz del actual conocimiento de los hombres, no queda plenamente actuada con el solo acto con que conoce a Pedro o a Pablo, ni con una sola especie inteligible; y por ello es capaz de varios hasta que su facultad quede suficientemente colmada, ya que todos aquellos varios no la actúan enteramente del mismo modo, sino en orden a diversas cosas.

Por lo cual sucede finalmente que de las distinciones dadas antes, aquella que distingue entre el absoluto y el relativo se acerca más a la verdad, pues los absolutos no se multiplican, porque siempre son enteramente semejantes; los relativos, en cambio, sea según el ser o según la expresión o relación predicamental, o según la disposición trascendental, pueden multiplicarse cuando se refieren a diversos términos o se ordenan a diversas funciones, a causa de la desemejanza que tienen entre sí, porque ninguno de ellos actúa plenamente al sujeto, como ha sido ya declarado. Y de acuerdo con esto hay que explicar el lugar de Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, pues no es preciso que tal indicio de diversidad específica sea universal absolutamente acerca de todos los accidentes, sino acerca de aquellos que en el individuo son perfectamente semejantes.

Respuesta formal a la cuestión en cuanto se refiere a la individuación.

20. De todo esto se deduce la respuesta formal a la cuestión presente, a causa de la cual se ha venido diciendo todo esto, a saber, que no nace por sí de la individuación el que algunos accidentes sólo numéricamente diversos no puedan estar al mismo tiempo en el mismo sujeto. Pues, aun cuando estuviesen al

eiusdem rationis et habitudinis; quando vero accidentia dissimilia sunt et varias habent habitudines, tunc unum non sufficit ad replendam capacitatem subiecti, et ideo fieri potest ut in eodem subiecto multiplicentur, donec capacitatem eius omnino repleant. Ut potentia intellectiva quatenus est capax scientiae naturalis Dei vel hominis, sufficienter disponitur in actu primo una numero scientia metaphysicae vel philosophiae, et ideo iam non manet capax alterius scientiae similis; tamen eadem facultas intellectiva, ut est capax actualis cognitionis hominum, non plene actuatur uno actu, quo Petrum vel Paulum cognoscit, neque una specie intelligibili; et ideo est capax plurium, donec eius facultas sufficienter compleatur, quia illa plura non actuant illam omnino eodem modo, sed in ordine ad diversa. Quo tandem fit ut, ex distinctionibus supra allatis, illa quae distinguit inter absolutum et respectivum, proxime ad veritatem accedat; absoluta enim non multiplicantur, quia semper sunt omnino similia; respectiva vero, vel secundum esse vel secundum dici seu relatione praedicamentali vel transcendentali habitudine, multiplicari possunt quando diversos terminos respiciunt vel ad diversa munera ordinantur, propter dissimilitudinem quam in se habent, quia nullum eorum plene actuat subiectum, ut declaratum est. Et iuxta haec explicandus est locus Aristotelis, in V Metaph. Non est enim necesse ut illud indicium diversitatis specificae sit universale omnino de omnibus accidentibus, sed de his quae in individuo sunt perfecte similia.

Formalis responsio ad quaestionem quatenus ad individuationem spectat

20. Ex his colligitur formalis responsio ad praesentem quaestionem, propter quam haec omnia dicta sunt, scilicet, non provenire per se ex individuatione quod aliqua accidentia solo numero diversa non possint esse simul in eodem subiecto. Nam, licet

mismo tiempo en él, podrían perfectamente concebirse como distintos numéricamente por razón de sus entidades, del modo que se distinguen las cosas que pueden existir simultáneamente, tal como se ha dicho, o como se distinguen las que están sucesivamente en un mismo sujeto, como se dirá en seguida. En cambio, que algunos no puedan radicar en él nace de la incapacidad natural del sujeto y de la adecuación que se da entre su potencia receptiva y tal acto, y, por consiguiente, de la falta del agente natural que podría realizar tal multiplicación.

21. De lo cual todavía deduzco incluso que en potencia absoluta no repugna que varios accidentes sólo numéricamente diferentes, aunque sean totalmente semejantes, estén puestos simultáneamente en el mismo sujeto; porque no hay repugnancia por parte de la distinción e individuación de los mismos, y Dios puede obrar en el sujeto más allá de su natural capacidad; por otra parte, si Dios quisiera hacer esto para manifestación de su poder, no sería algo enteramente superfluo. Ahora bien, esto para algunos queda limitado a aquellos accidentes que no sufren intensidad ni remisión, pues acerca de los que reciben aumento de intensidad, juzgan que es imposible incluso por potencia absoluta que varios sólo numéricamente diferentes se den en el mismo sujeto sin que compongan una cualidad intensa, si uno y otro de ellos está inherente en el sujeto, porque con ello se unen ya entre sí necesariamente formando una unidad de mayor intensidad; efectivamente, ninguna otra unión requieren dos grados de calor para componer un calor intenso, sino estar en el mismo sujeto. Y por esto, si alguno de ellos está inherente en el sujeto y el otro no, sino que es sustentado por el mismo sujeto de otra manera, sin inhesión, entonces no repugnará que existan simultáneamente, o mejor que estén sustentados simultáneamente por el mismo sujeto, porque en tal caso no tienen entre sí la unión necesaria para componer una cualidad más intensa; y en esta sentencia se cita a Egidio, *In I*, dist. 17, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 1; pero allí no dice nada.

22. Sin embargo, esta sentencia parece suponer unos principios falsos acerca de la intensificación de las cualidades. En primer lugar supone que la intensificación se hace por una adición o congregación de muchos grados de la misma cualidad, enteramente semejantes entre sí. Segundo, que aquellos grados no tienen

in eo simul essent, possent optime intelligi distincta numero ratione suarum entitatum, sicut distinguuntur ea quae simul esse possunt, ut dictum est, vel sicut distinguuntur quae successive insunt eidem subiecto, ut statim dicetur. Sed quod aliqua inesse non possint provenit ex incapacitate naturali subiecti et adaequatione quae inter potentiam receptivam eius et talem actum reperitur et consequenter ex defectu naturalis agentis, quod eam possit multiplicationem efficere.

21. Unde ulterius infero de potentia absoluta non repugnare plura accidentia solo numero differentia, etiam si sint omnino similia, simul poni in eodem subiecto; quia ex individuatione et distinctione eorum non repugnat, et Deus potest operari in subiectum ultra naturalem capacitatem eius; et si Deus id vellet facere ad ostensionem potentiae suae, non esset omnino superfluum. Hoc autem limitant aliqui ad ea accidentia quae non intenduntur nec remittuntur; nam de his quae intensionem recipiunt, impossibile putant etiam de potentia absoluta poni plura solo numero differentia in eodem subiecto, quin unam intensam qualitatem componant, si utrumque eorum subiecto inhaereat, quia hoc ipso necessario inter se uniuntur in unum intensius; quia nullam aliam unionem requirunt duo gradus caloris, ut unum intensum calorem componant, nisi quod in eodem subiecto sint. Unde si alterum eorum subiecto inhaereat, alterum vero non inhaereat, sed alio modo sustentetur ab eodem subiecto sine inhaesione, tunc non repugnabit esse simul, vel potius sustentari simul ab eodem subiecto, quia tunc non habent inter se unionem necessariam ad unam intensiorem qualitatem componendam; et in hac sententia citatur Aegid., In I, dist. 17, In II, dist. 1, q. 2, a. 1; ibi vero nihil dicit.

22. Haec tamen sententia falsa principia circa intensionem qualitatum supponere videtur. Primum, intensionem fieri per additionem seu congregationem plurium graduum eiusdem qualitatis omnino similium

ninguna unión entre sí, ni por algún término real positivo ni por otro género de unión a manera de acto y potencia, sino que se unen solamente en el sujeto y en la misma parte del sujeto, si tiene partes. En tercer lugar, que aquellos grados no dicen relación al sujeto en algún orden, sino todos con la misma inmediatez, de tal manera que no hay entre ellos orden de primero, segundo y tercer grado, sino a lo más tal vez orden de generación y producción; con todo, si se hacen todos simultáneamente, todos son igualmente primeros. De la cual doctrina se sigue perfectamente que Dios no puede multiplicar los grados de calor inherentes en el mismo sujeto sin que hagan uno más intenso, porque tal intensificación no es otra cosa que la reunión de varios grados semejantes en el mismo sujeto; y sin estos principios no veo en qué fundamento puede apoyarse la limitación aquella, como mostraré inmediatamente; más aún, aquella sentencia explicada así no limita propiamente que pueda Dios poner en un mismo sujeto cualesquiera cualidades intensibles diferentes sólo numéricamente, sino que añade, que por el hecho mismo de ponerlas, necesariamente realizarán una más intensa.

23. Con todo, aquella doctrina de la intensificación envuelve algunas contradicciones que por ser ajenas a este lugar no pueden declararse expresamente; sin embargo, las indicaremos brevemente. Pues aquellos grados con que se dice que se compone la cualidad intensa, por ejemplo, los ocho grados de calor, o son indivisibles en sí, o tienen un determinado ámbito de intensidad y remisión: lo primero no puede afirmarse, primeramente porque, de lo contrario, la intensificación no podría ser un movimiento continuo, pues cualquiera de aquellos grados se debería adquirir necesariamente todo al mismo tiempo, ya que si no, no sería indivisible; luego toda la intensificación debería hacerse por mutaciones momentáneas e indivisibles; luego no por una sucesión continua, cosa que va en contra de los sentidos y experiencia, y contra la razón, porque mientras el agente natural vence al paciente, no hay razón de que interrumpa la acción, ya que, de lo contrario, no estaría en su poder reanudarla después, ni podría darse una explicación filosófica de por qué la hace ahora más bien que antes o después. En segundo lugar, porque de lo contrario los grados de calor de ningún modo harían un calor por sí, sino que se unirían en el mismo sujeto de modo entera-

inter se. Secundum, illos gradus nullam unionem inter se habere, neque in aliquo communi ac reali termino positivo, neque alio genere unionis per modum actus et potentiae, sed solum uniri in subiecto et in eadem parte subiecti, si partes habeat. Tertium, illos gradus non respicere subiectum aliquo ordine, sed omnes aeque immediate, ita ut non sit inter eos ordo primi, secundi et tertii gradus, nisi fortasse ordine generationis et productionis; si tamen simul fiant, omnes esse aeque primos. Ex qua doctrina optime sequitur non posse Deum multiplicare gradus caloris in eodem subiecto inhaerentes quin faciant unum intensiorem; quia talis intensio nihil aliud est quam congregatio plurium graduum similium in eodem subiecto; sine his autem principiis, non video quo fundamento niti possit illa limitatio, ut statim ostendam; immo illa sententia sic explicata non proprie limitat posse Deum quascumque qualitates intensibiles solo numero diversas ponere in eodem subiecto, sed addit, hoc ipso quod illas ponat, necessario effecturas unam intensiorem.

23. Illa tamen doctrina de intensione aliqua repugnantia involvit, quae cum sint ab hoc loco aliena, non possunt ex professo declarari, indicantur tamen breviter. Nam, vel gradus illi quibus qualitas intensa componi dicitur, verbi gratia, octo gradus caloris, sunt in se indivisibiles, vel habent singularem latitudinem intensionis et remissionis: primum dici non potest, primo, quia alias intensio non posset esse motus continuus; nam quilibet illorum graduum totus simul necessario acquiri deberet, alioqui non esset indivisibilis; ergo tota intensio deberet fieri per mutationes momentaneas et indivisibiles; ergo non successione continua, quod est et contra sensum et experientiam, et contra rationem, quia quamdiu agens naturale vincit passum, non est cur interrumpat actionem, alioqui non esset in potestate eius postea illam iterare, nec posset reddi philosophica ratio cur nunc potius quam antea vel postea illam efficiat. Secundo, quia alias gradus caloris nullo modo facerent unum calorem per se, sed mere per accidens unirentur in eodem subiecto, sicut albedo et

mente accidental, como la blancura y la dulzura; y esto no basta más para que hagan un calor individual que si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma. Más aún, si ello bastara para la intensificación, no podría darse ninguna razón de por qué si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma, no constituirían ellos uno más intenso, pues si se dice que las intelecciones no son cualidades capaces de formar una más intensa por agregación, en contra de eso está el que según tal opinión, para que las cualidades puedan unirse formando otra más intensa, no se requiere sino que, siendo enteramente de la misma clase, puedan unirse en el mismo sujeto, y esto lo tendrían las intelecciones al menos en orden a la divina potencia. En tercer lugar se siguen de aquella sentencia muchos absurdos, a saber, que una cualidad más débil pueda intensificar otra igual o incluso más intensa realizando todos los grados que tiene en sí; o si es que se opone la semejanza, se sigue que una cualidad más intensa no puede tender a otra más débil, ya que son enteramente semejantes en la forma. Se sigue también que no puede darse ninguna razón natural por la cual, cuando se atenúa la forma, se abandona un grado más bien que otro, y otras cosas parecidas que sería largo ir recorriendo. Por consiguiente, hay que decir necesariamente, que en aquellos grados de intensificación de calor, por ejemplo, que nosotros dividimos mentalmente, hay una amplitud dentro de la cual puede darse en ellos una intensificación continùa, o una disminución, la cual amplitud es necesario que sea divisible hasta el infinito, pues, de lo contrario, no podría producirse una alteración continua por razón de aquéllos, ya que el movimiento continuo debe ser necesariamente divisible hasta el infinito; por lo cual, consiguientemente es necesario también que tales grados se unan entre sí en algún término común, pues no puede concebirse de otro modo la continuidad entre ellos, ni la verdadera unión real, sin la cual no puede entenderse tal amplitud, pues si dos grados no están unidos entre sí de este modo, tampoco consecuentemente estarán unidas entre sí en un grado las dos partes o mitades suyas (por decirlo así), ya que toda cualidad está compuesta de varios grados del mismo modo que se compone cada grado de dos o tres partes iguales; en efecto, no pueden entenderse más estas

dulcedo; hoc autem non est satis ut efficiant unum individuum caloris, magis quam si Deus poneret duos intellectus in eadem anima. Immo si ad intensionem id sufficeret, nulla posset reddi ratio cur si Deus poneret duos intellectus in eadem anima, illi non efficerent unum intensiorem; nam si dicas intellectus non esse qualitates quae aptae sint coalescere in unam intensiorem, contra hoc est quia iuxta illam opinionem ut qualitates possint coalescere in unam intensiorem nihil aliud requiritur nisi quod, cum sint omnino eiusdem rationis, possint uniri in eodem subiecto; hoc autem habebunt intellectus saltem in ordine ad divinam potentiam. Tertio sequuntur ex illa sententia multa absurda, scilicet, quod qualitas remissa possit aliam aequalem vel etiam intensiorem intendere efficiendo tot gradus quot in se habet; vel, si obstat similitudo, sequitur intensiorem qualitatem non posse intendere remissiorem, quia sunt omnino similes in forma. Sequitur etiam nullam posse reddi naturalem rationem ob quam, cum forma remittitur, unus gradus potius abiiciatur quam alius, et alia similia, quae longum esset persequi. Necessario ergo dicendum est in illis gradibus intensionis caloris, verbi gratia, quos nos mente partimur, esse latitudinem secundum quam potest in eis esse continua intensio vel remissio, quam latitudinem necesse est esse in infinitum divisibilem, alias non posset ratione illorum fieri alteratio continua, quia motus continuus necessario esse debet in infinitum divisibilis; unde consequenter etiam necessarium est ut hi gradus inter se copulentur aliquo termino communi, quia non potest aliter inter eos concipi continuitas nec vera realis unio, sine qua intelligi non potest illa latitudo; quia si duo gradus non sunt inter se uniti hoc modo, ergo neque in uno gradu duae partes vel medietates eius (ut sic dicam) erunt inter se unitae; quia ita componitur tota qualitas ex pluribus gradibus, sicut componitur unusquisque gradus ex duabus vel tribus partibus aequalibus; non possunt autem haec intelligi sine dicta

cosas sin la referida unión de lo que puede entenderse un continuo dividido en todas sus partes.

24. De todos estos principios contrarios acerca de la intensificación, se sigue claramente que Dios puede poner en el mismo sujeto varias cualidades intensificables, diferentes sólo numéricamente, que no compongan una más intensa, como, por ejemplo, dos calores de ocho grados, ya que puede ponerlos inherentes en el sujeto sin que tengan entre sí ninguna unión esencial, sino sólo accidental por razón del sujeto, la cual no basta para la intensificación.

Ni en esto puede aducirse una nueva implicación de contradicciones; y piensan así con frecuencia los doctores en *In I Sentent.*, dist. 17, en donde lo trata Gregorio en la q. 5; Ockam, q. 7; Egidio, *Quodl.* IV, q. 1, donde aduce una conjetura no despreciable, ya que Dios puede colocar dos cantidades, diferentes sólo numéricamente, íntimamente en un mismo sitio, conservando su distinción, y sin ninguna unión real entre ellas por la cual formen una cantidad mayor; ¿por qué, pues, no podría poner dos blancuras en el mismo sujeto, conservando su distinción, y sin ninguna unión por razón de la cual compongan una más intensa?

SECCION IX

¿ESTÁ EN CONTRADICCIÓN CON LA INDIVIDUACIÓN DE LOS ACCIDENTES EL QUE VARIOS DE ELLOS CUYA DIFERENCIA ES SÓLO NUMÉRICA SE DEN SUCESIVAMENTE EN EL MISMO SUJETO?

1. Se dice que varios accidentes están sucesivamente en el mismo sujeto cuando el sujeto tuvo primeramente un accidente, y después lo perdió, y después adquiere un accidente de la misma especie; entonces se pregunta si el accidente último necesariamente es, o sólo puede ser distinto numéricamente del primero. Algunos, en efecto, tan vehementemente defienden la individuación de los accidentes por el sujeto que juzgan imposible que ni siquiera de este modo existan varios accidentes diferentes sólo numéricamente en un mismo sujeto. De lo cual se deduce que siempre se reproduce en el mismo sujeto el mismo accidente numérico que había perecido antes, a saber, el mismo calor, la misma luz, y por

unione, magis quam possit intelligi continuum in omnem suam partem divisum.

24. Ex his autem contrariis principiis de intensione, plane sequitur posse Deum ponere in eodem subiecto plures qualitates intensibiles solo numero differentes, quae non efficiant unam intensiorem, ut verbi gratia, duos calores ut octo, quia potest illos ponere subiecto inhaerentes et inter se non habentes aliquam unionem per se, sed solum per accidens ratione subiecti, quae non satis est ad intensionem. Neque in hoc afferri potest nova implicatio contradictionis; et ita sentiunt frequentius doctores, In I Sent., dist. 17, ubi Gregorius, q. 5; Ocham, q. 7; Aegidius, Quodl. IV, q. 1, ubi adducit non contemnendam coniecturam, quia Deus potest duas quantitates solo numero differentes in eodem situ intime collocare, conservata earum distinctione et absque ulla reali unione inter eas, ratione cuius efficiant unam maiorem quantitatem; cur ergo non poterit duas albedines in eodem subiecto ponere, servata earum distinctione, et absque unione ratione cuius unam intensiorem componant?

SECTIO IX

AN REPUGNET INDIVIDUATIONI ACCIDENTIUM UT PLURA SOLO NUMERO DIFFERENTIA SUCCESSIVE SINT IN EODEM SUBIECTO

1. Dicuntur plura accidentia esse in eodem subiecto successive, quando subiectum prius habuit unum accidens, et deinde amisit illud, et postea acquirit accidens eiusdem speciei, et tunc quaeritur an posterius accidens necessario sit vel possit esse numero distinctum a priori. Quidam enim mordicus ita defendunt individuationem accidentis a subiecto ut impossibile existiment etiam hoc modo esse plura accidentia solo numero differentia in eodem subiecto. Unde infertur semper reproduci in eodem subiecto idem numero accidens quod ante perierat, sci-

mente accidental, como la blancura y la dulzura; y esto no basta más para que hagan un calor individual que si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma. Más aún, si ello bastara para la intensificación, no podría darse ninguna razón de por qué si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma, no constituirían ellos uno más intenso, pues si se dice que las intelecciones no son cualidades capaces de formar una más intensa por agregación, en contra de eso está el que según tal opinión, para que las cualidades puedan unirse formando otra más intensa, no se requiere sino que, siendo enteramente de la misma clase, puedan unirse en el mismo sujeto, y esto lo tendrían las intelecciones al menos en orden a la divina potencia. En tercer lugar se siguen de aquella sentencia muchos absurdos, a saber, que una cualidad más débil pueda intensificar otra igual o incluso más intensa realizando todos los grados que tiene en sí; o si es que se opone la semejanza, se sigue que una cualidad más intensa no puede tender a otra más débil, ya que son enteramente semejantes en la forma. Se sigue también que no puede darse ninguna razón natural por la cual, cuando se atenúa la forma, se abandona un grado más bien que otro, y otras cosas parecidas que sería largo ir recorriendo. Por consiguiente, hay que decir necesariamente, que en aquellos grados de intensificación de calor, por ejemplo, que nosotros dividimos mentalmente, hay una amplitud dentro de la cual puede darse en ellos una intensificación continùa, o una disminución, la cual amplitud es necesario que sea divisible hasta el infinito, pues, de lo contrario, no podría producirse una alteración continua por razón de aquéllos, ya que el movimiento continuo debe ser necesariamente divisible hasta el infinito; por lo cual, consiguientemente es necesario también que tales grados se unan entre sí en algún término común, pues no puede concebirse de otro modo la continuidad entre ellos, ni la verdadera unión real, sin la cual no puede entenderse tal amplitud, pues si dos grados no están unidos entre sí de este modo, tampoco consecuentemente estarán unidas entre sí en un grado las dos partes o mitades suyas (por decirlo así), ya que toda cualidad está compuesta de varios grados del mismo modo que se compone cada grado de dos o tres partes iguales; en efecto, no pueden entenderse más estas

dulcedo; hoc autem non est satis ut efficiant unum individuum caloris, magis quam si Deus poneret duos intellectus in eadem anima. Immo si ad intensionem id sufficeret, nulla posset reddi ratio cur si Deus poneret duos intellectus in eadem anima, illi non efficerent unum intensiorem; nam si dicas intellectus non esse qualitates quae aptae sint coalescere in unam intensiorem, contra hoc est quia iuxta illam opinionem ut qualitates possint coalescere in unam intensiorem nihil aliud requiritur nisi quod, cum sint omnino eiusdem rationis, possint uniri in eodem subiecto; hoc autem habebunt intellectus saltem in ordine ad divinam potentiam. Tertio sequuntur ex illa sententia multa absurda, scilicet, quod qualitas remissa possit aliam aequalem vel etiam intensiorem intendere efficiendo tot gradus quot in se habet; vel, si obstat similitudo, sequitur intensiorem qualitatem non posse intendere remissiorem, quia sunt omnino similes in forma. Sequitur etiam nullam posse reddi naturalem rationem ob quam, cum forma remittitur, unus gradus potius abiiciatur quam alius, et alia similia, quae longum esset persequi. Necessario ergo dicendum est in illis gradibus intensionis caloris, verbi gratia, quos nos mente partimur, esse latitudinem secundum quam potest in eis esse continua intensio vel remissio, quam latitudinem necesse est esse in infinitum divisibilem, alias non posset ratione illorum fieri alteratio continua, quia motus continuus necessario esse debet in infinitum divisibilis; unde consequenter etiam necessarium est ut hi gradus inter se copulentur aliquo termino communi, quia non potest aliter inter eos concipi continuitas nec vera realis unio, sine qua intelligi non potest illa latitudo; quia si duo gradus non sunt inter se uniti hoc modo, ergo neque in uno gradu duae partes vel medietates eius (ut sic dicam) erunt inter se unitae; quia ita componitur tota qualitas ex pluribus gradibus, sicut componitur unusquisque gradus ex duabus vel tribus partibus aequalibus; non possunt autem haec intelligi sine dicta

cosas sin la referida unión de lo que puede entenderse un continuo dividido en todas sus partes.

24. De todos estos principios contrarios acerca de la intensificación, se sigue claramente que Dios puede poner en el mismo sujeto varias cualidades intensificables, diferentes sólo numéricamente, que no compongan una más intensa, como, por ejemplo, dos calores de ocho grados, ya que puede ponerlos inherentes en el sujeto sin que tengan entre sí ninguna unión esencial, sino sólo accidental por razón del sujeto, la cual no basta para la intensificación.

Ni en esto puede aducirse una nueva implicación de contradicciones; y piensan así con frecuencia los doctores en *In I Sentent.*, dist. 17, en donde lo trata Gregorio en la q. 5; Ockam, q. 7; Egidio, *Quodl.* IV, q. 1, donde aduce una conjetura no despreciable, ya que Dios puede colocar dos cantidades, diferentes sólo numéricamente, íntimamente en un mismo sitio, conservando su distinción, y sin ninguna unión real entre ellas por la cual formen una cantidad mayor; ¿por qué, pues, no podría poner dos blancuras en el mismo sujeto, conservando su distinción, y sin ninguna unión por razón de la cual compongan una más intensa?

SECCION IX

¿ESTÁ EN CONTRADICCIÓN CON LA INDIVIDUACIÓN DE LOS ACCIDENTES EL QUE VARIOS DE ELLOS CUYA DIFERENCIA ES SÓLO NUMÉRICA SE DEN SUCESIVAMENTE EN EL MISMO SUJETO?

1. Se dice que varios accidentes están sucesivamente en el mismo sujeto cuando el sujeto tuvo primeramente un accidente, y después lo perdió, y después adquiere un accidente de la misma especie; entonces se pregunta si el accidente último necesariamente es, o sólo puede ser distinto numéricamente del primero. Algunos, en efecto, tan vehementemente defienden la individuación de los accidentes por el sujeto que juzgan imposible que ni siquiera de este modo existan varios accidentes diferentes sólo numéricamente en un mismo sujeto. De lo cual se deduce que siempre se reproduce en el mismo sujeto el mismo accidente numérico que había perecido antes, a saber, el mismo calor, la misma luz, y por

unione, magis quam possit intelligi continuum in omnem suam partem divisum.

24. Ex his autem contrariis principiis de intensione, plane sequitur posse Deum ponere in eodem subiecto plures qualitates intensibiles solo numero differentes, quae non efficiant unam intensiorem, ut verbi gratia, duos calores ut octo, quia potest illos ponere subiecto inhaerentes et inter se non habentes aliquam unionem per se, sed solum per accidens ratione subiecti, quae non satis est ad intensionem. Neque in hoc afferri potest nova implicatio contradictionis; et ita sentiunt frequentius doctores, In I Sent., dist. 17, ubi Gregorius, q. 5; Ocham, q. 7; Aegidius, Quodl. IV, q. 1, ubi adducit non contemnendam coniecturam, quia Deus potest duas quantitates solo numero differentes in eodem situ intime collocare, conservata earum distinctione et absque ulla reali unione inter eas, ratione cuius efficiant unam maiorem quantitatem; cur ergo non poterit duas albedines in eodem subiecto ponere, servata earum distinctione, et absque unione ratione cuius unam intensiorem componant?

SECTIO IX

AN REPUGNET INDIVIDUATIONI ACCIDENTIUM UT PLURA SOLO NUMERO DIFFERENTIA SUCCESSIVE SINT IN EODEM SUBIECTO

1. Dicuntur plura accidentia esse in eodem subiecto successive, quando subiectum prius habuit unum accidens, et deinde amisit illud, et postea acquirit accidens eiusdem speciei, et tunc quaeritur an posterius accidens necessario sit vel possit esse numero distinctum a priori. Quidam enim mordicus ita defendunt individuationem accidentis a subiecto ut impossibile existiment etiam hoc modo esse plura accidentia solo numero differentia in eodem subiecto. Unde infertur semper reproduci in eodem subiecto idem numero accidens quod ante perierat, sci-

consiguiente, el mismo "donde", el mismo movimiento local, principalmente si es por el mismo espacio, pues existe la misma razón para todas estas cosas. Y esta opinión la defendió en parte Escoto, al menos cuando se trata del mismo agente y del mismo sujeto; pero éste no se funda en la individuación, sino en que un mismo agente sobre un mismo sujeto siempre por naturaleza hace lo mismo, ni puede darse razón suficiente alguna de por qué lo ha de hacer numéricamente distinto.

Más todavía, Aristóteles en el libro VIII de *Metafísica*, text. 11, señala que si el agente y la materia son uno numéricamente, también el efecto será numéricamente uno. Y se explica de este modo, porque si yo con los ojos abiertos miro continuamente esta pared durante una hora, hago y conservo el mismo acto numérico; por consiguiente, si cierro los ojos un poco y los abro de nuevo, haré otra vez el mismo acto numérico porque aquella interrupción no impide para nada que aquella potencia en toda aquella hora y en cualquiera de sus partes tomadas por sí, pueda hacer y recibir el mismo acto numérico. Y si se objeta que de aquí se sigue que también la forma sustancial se reproduce la misma numéricamente en la misma parte de la materia siempre que es inducida semejante en especie, y por consiguiente, que naturalmente se reproduce el mismo individuo que había existido antes, lo cual equivale a decir que la resurrección puede hacerse naturalmente, no faltan quienes concedan esto, como puede verse en Pablo Véneto, libro II *de Generatione*, al fin. Otros niegan que exista paridad de razones porque la forma sustancial requiere la materia dispuesta y nunca concurre con las mismas disposiciones.

2. Hay en cambio otra sentencia extremadamente opuesta, a saber, que no solamente pueden varios accidentes sólo numéricamente diferentes estar sucesivamente en el mismo sujeto, sino que necesariamente tiene que ser así, siempre que un accidente semejante en especie sea reproducido en el mismo sujeto; respecto a lo cual Durando, Marsilio y otros afirmaron que es necesario incluso en orden a la potencia absoluta de Dios, de cuya opinión, así como de la de Escoto, traté ampliamente en el tomo II, III parte, disp. XLIV, sec. 9. El fundamento de Durando es que siempre que se hace tal producción, se renueva una acción distinta de aquella que hubo antes, pues la acción no puede reproducirse, como

licet, eumdem calorem, idem lumen, et consequenter idem ubi, eumdem motum localem, praesertim si sit per idem spatium; eadem enim est omnium horum ratio. Et hanc opinionem ex parte defendit Scotus, saltem quando idem est agens idemque subiectum; qui non fundatur in individuatione, sed in hoc quod idem agens circa idem subiectum semper est natum facere idem, nec potest sufficiens ratio assignari cur faciat numero distinctum. Quin etiam Aristot., VIII Metaph., text. 11, significat, si agens et materia sunt unum numero, etiam effectum esse unum numero. Et in hunc modum explicatur, nam si ego apertis oculis continuo intueor hunc parietem per horam, eumdem numero actum efficio et conservo; ergo si paululum claudam oculos, et iterum aperiam, eumdem numero actum iterum efficiam, nam illa interruptio nihil impedit quominus illa potentia in tota illa hora, et in qualibet eius parte per se sumpta, efficere possit et recipere eumdem numero actum. Quod si obiicias sequi etiam formam substantialem reproduci eamdem numero in eadem parte materiae, quandocumque inducitur similis in specie, et consequenter naturaliter reproduci idem individuum quod antea fuerat, quod est dicere resurrectionem posse naturaliter fieri, non desunt qui id concedant, ut videre est in Paulo Veneto, lib. II de Generat., in fine. Alii vero negant esse eamdem rationem, quia forma substantialis requirit materiam dispositam, et nunquam concurrit cum eisdem dispositionibus.

2. Alia vero sententia est extreme contraria, scilicet, non solum posse plura accidentia, solo numero differentia, esse successive in eodem subiecto, sed necessario ita esse quotiescumque accidens simile in specie in eodem subiecto reproducitur, quod etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam necessarium esse tenuit Durand., Marsil., et alii, quorum et Scoti opinionem late tractavi in II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 9. Fundamentum Durandi est, quia quotiescumque illa productio fit, iteratur actio distincta ab ea quae antea fuit, nam actio re-

tampoco los entes sucesivos; luego también el término de la acción es menester que sea distinto. Con lo cual se confirma, porque si tales accidentes permanentes que se hacen sucesivamente en el mismo sujeto, no fuesen distintos, también los accidentes sucesivos podrían no ser distintos, y así podría reproducirse el mismo tiempo numérico, cosa que todos reputan como imposible.

Resolución de la cuestión

3. Pero hay que mantener un término medio y afirmar que puede suceder que existan sucesivamente varios accidentes sólo numéricamente diferentes en un mismo sujeto. Lo cual, ciertamente, si se entiende acerca de la potencia de Dios es evidente por sí mismo, porque no envuelve ninguna repugnancia, y forzosamente se sigue de lo dicho que incluso simultáneamente pueden existir; por tanto, mucho más sucesivamente. Y esto basta para mostrar que los accidentes de la misma especie no tienen intrínseca distinción numérica y entitativa por el sujeto o por una relación a este sujeto numérico; de lo contrario, no pueden distinguirse en modo alguno, aun cuando la producción o reproducción se haga en tiempos diversos, porque, como mostraré en seguida, la sola diversidad temporal no es suficiente por sí para esta distinción, si por lo demás en las mismas formas producidas no hay fundamento suficiente de distinción y de diferencia individual. Y si se entiende la afirmación acerca de la potencia y el orden de los agentes naturales, así es también verdadera, como *a fortiori* se verá más claramente por lo que diremos.

4. En segundo lugar digo que no sólo es posible que los accidentes distintos sólo numéricamente se den sucesivamente en el mismo sujeto, sino que de hecho sucede así según el orden natural. Esta es la opinión más común de los filósofos, libro V de la *Física*, c. 4, y II *De Generatione*, c. últ.; y de los teólogos, *In IV*, dist. 43 y 44. Acerca de ésta dije ya algo en el tomo II, parte III, disp. XLIV, sec. 7, donde mostré que según el orden natural no se reproduce en el mismo sujeto el mismo accidente numérico que se había corrompido, pues de este principio se infiere que debe ser distinto, que es lo que aquí pretendemos. Y no es

produci non potest, sicut neque entia successiva; ergo etiam terminum actionis oportet esse distinctum. Unde confirmatur, quia si talia accidentia permanentia, quae successive fiunt in eodem subiecto, non essent distincta, etiam accidentia successiva possent non esse distincta, et ita posset idem tempus numero reproduci, quod omnes reputant impossibile.

Quaestionis resolutio

3. Sed media via tenenda est et dicendum posse fieri ut successive sint in eodem subiecto plura accidentia solo numero diversa. Quod quidem, si intelligatur de potentia Dei, per se notum est, quia nullam involvit repugnantiam, et sequitur a fortiori ex dictis etiam simul posse esse, multo ergo magis successive. Et hoc satis est ad ostendendum accidentia eiusdem speciei non habere intrinsecam distinctionem numericam et entitativam per subiectum seu per habitudinem ad hoc numero subiectum; alioqui nullo modo possunt distingui, etiam si diversis temporibus fiat productio seu reproductio; quia, ut statim declarabo, sola diversitas temporis non est per se sufficiens ad hanc distinctionem, si alioqui in ipsis formis productis non sit sufficiens fundamentum distinctionis et differentiae individualis. Si autem intelligatur assertio de potentia et ordine naturalium agentium, sic etiam est vera, ut a fortiori patebit ex dicendis.

4. Secundo dico non solum esse possibile, verum etiam ita fieri secundum naturae ordinem, ut accidentia solo numero distincta fiant successive in eodem subiecto. Haec est communior sententia philosophorum, V Physicorum, c. 4, et II de Generat., c. ult.; et theolog., In IV, dist. 43 et 44. De qua nonnulla dixi II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 7, ubi ostendi secundum naturae ordinem non reproduci in eodem subiecto idem numero accidens quod corruptum fuerat; nam ex hoc principio infertur debere esse distinctum, quod hic intendimus. Non est

fácil asignar la primera causa y raíz de esta necesidad natural. Pues Durando más arriba la hace derivar de la diversidad de acción o de mutación; en lo cual piensa lo mismo Enrique, *Quodl.*, VII, q. 16, aunque difiera de Durando, porque no pone esta necesidad en orden a la potencia de Dios, como Durando, que erró gravemente en esto, como mostré en el referido lugar, ya que Dios en su obrar no depende del tiempo ni de las otras circunstancias de que pueden depender los agentes naturales, porque obran por movimiento y transmutación. A causa de ello dijo Aristóteles, libro V de la *Física*, c. 4, que para la unidad del movimiento se requiere la unidad temporal, razón que acepta Toledo en el libro II *De Generat.*, q. 13.

5. Pero esta razón es difícil y no parece satisfacer. En primer lugar porque más bien la unidad numérica de la mutación ha de ser buscada en la unidad numérica del término o forma producida, que al revés, como enseñó Aristóteles en el libro V de la *Física*, en el mismo pasaje; luego cuando se dice que los accidentes producidos son numéricamente diversos, porque las acciones son diversas, se comete un círculo vicioso. En segundo lugar, porque, aunque supongamos que las acciones son diversas, no se sigue que las formas lo sean, ya que para la unidad de la acción se requieren más cosas que para la unidad de la forma producida, según el mismo Aristóteles en el lugar citado, y además, la forma no tiene la unidad y distinción por la acción, sino por otras razones. Por lo cual sucede que una luz numéricamente la misma, que ha sido producida por una lámpara es conservada por otra, lo cual es preciso que se haga mediante una acción diversa. En tercer lugar, porque acerca de las mismas acciones queda aún la cuestión de por qué es necesario que según el orden natural sean numéricamente distintas, pues lo que se afirma acerca de la diversidad de tiempos no satisface, porque o bien se trata del tiempo extrínseco, que es el que se considera en el movimiento del cielo, y esto no parece que tenga nada que ver con la intrínseca individuación o distinción numérica de las acciones, ya que de este tiempo sólo se toma una cierta denominación extrínseca de las cosas que se dice que existen en tal tiempo, y, por el contrario, la unidad y distinción numérica no consiste

autem facile primam causam et radicem huius necessitatis naturalis assignare. Durandus enim supra eam reddit ex diversitate actionis seu mutationis; in quo idem sentit Henr., Quodl. VII, q. 16, quamvis differat a Durando, quod non ponit hanc necessitatem in ordine ad potentiam Dei, sicut Durandus, qui in hoc graviter erravit, ut praedicto loco ostendi, quia Deus in agendo non pendet a tempore neque ab aliis circumstantiis a quibus agentia naturalia pendere possunt, quia agunt per motum et transmutationem. Propter quod dixit Aristoteles, V Phys., c. 4, ad unitatem motus requiri temporis unitatem, quam rationem amplectitur Toletus, lib. II de Generat., q. 13.

5. Sed est difficilis ratio et satisfacere non videtur. Primo, quia potius unitas numerica mutationis petenda est ex unitate numerica termini seu formae productae, quam e converso, ut Aristoteles, V Physic., eodem loco docuit; ergo, dum dicuntur accidentia producta esse numero diversa, quia actiones sunt diversae, vitiosus circulus committitur. Secundo, quia etiam si demus actiones esse diversas non sequitur formas fore diversas, quia ad unitatem actionis plura requiruntur quam unitas formae productae, ex eodem Aristotele, cit. loco, et alioqui forma non habet unitatem et distinctionem ex actione, sed aliunde. Unde contingit idem numero lumen ab una lucerna productum ab alia conservari, quod necesse est fieri per diversam actionem. Tertio, quia de ipsismet actionibus superest quaestio, cur necesse sit, secundum naturae ordinem esse numero distinctas; nam quod dicitur de diversitate temporis non satisfacit; nam, vel est sermo de tempore extrinseco, quod in motu coeli consideratur, et hoc nihil videtur referre ad intrinsecam individuationem vel distinctionem numericam actionum; quia ab hoc tempore solum sumitur quaedam extrinseca denominatio eorum quae in tali tempore esse dicuntur; unitas autem vel distinctio numerica non consistit in extrinseca deno-

en una denominación extrínseca. Igualmente porque la misma acción numérica, aun la indivisible, puede durar permanentemente y coexistir con un tiempo extrínseco anterior y posterior, como es claro con la acción de iluminar, de ver y semejantes. O se trata del tiempo o duración intrínseca a la misma acción y a la mutación por la que se produce, y así, como tal duración no es otra cosa en la realidad que la existencia de la misma acción, decir que estas acciones son distintas porque se hacen en tiempos distintos viene a ser igual que decir que son distintas porque tienen diversas duraciones y existencias, que es lo mismo, o al menos lo mismo de oscuro; y precisamente esto es lo que investigamos, por qué es necesario que las duraciones, existencias o entidades de aquellas acciones sean distintas, y no la misma siempre repetida una y otra vez. Del mismo modo que cuando Dios reproduce la misma forma numérica, es cierto que la puede reproducir con la misma acción numérica con que primeramente la produjo, pues esto no envuelve ninguna repugnancia, como se trató extensamente en el referido lugar; luego, para que sea una acción distinta, o para que tenga una intrínseca duración distinta, no es suficiente que sea hecha dos veces, o sea, con el tiempo extrínseco anterior y posterior; luego para mostrar que respecto del agente natural estas acciones necesariamente han de ser distintas, hay que buscar la razón en otra parte.

6. Ni convence tampoco la razón de aquellos autores, a saber, que si aquella misma acción numérica pudiese reproducirse, también las sucesivas podrían reproducirse, lo cual parece enteramente contradictorio. Evidentemente, si esta razón fuese válida, tendría aplicación igualmente en orden a la potencia absoluta de Dios. Por ello parece necesario decir que en las cosas sucesivas puede considerarse aquello que es real y positivo, y aquello que se incluye en la sucesión por modo de negación o de privación, pues la sucesión dice intrínsecamente que algo haya sido y no sea ya, y que algo haya de ser y no sea todavía. Por consiguiente, en cuanto a esta negación o privación, no puede el ente sucesivo ser restituído, porque de este modo no hay potencia con relación a lo pretérito. Pero en cuanto a lo positivo, no parece que haya ninguna contradicción en que, igual que Dios reproduce el mismo calor, reproduzca también la misma acción de calentar; y como

minatione. Item quia eadem numero actio, etiam indivisibilis, potest permanenter durare et coexistere priori et posteriori tempori extrinseco, ut patet de actione illuminandi, videndi, et similibus. Vel est sermo de tempore seu duratione intrinseca ipsimet actioni et mutationi qua producitur, et sic, cum talis duratio in re nihil aliud sit quam existentia ipsius actionis, dicere has actiones esse distinctas quia diverso tempore fiunt, perinde est ac si diceretur esse distinctas quia habent diversas durationes et existentias, quod est idem vel aeque obscurum; hoc enim est quod inquirimus, cur necesse sit illas durationes, existentias aut entitates illarum actionum esse distinctas, et non potius eamdem iterum atque iterum repetitam. Sicut quando Deus reproducit eamdem numero formam, certum est posse illam reproducere eadem numero actione, qua prius illam produxerat; hoc enim nullam involvit repugnantiam, ut praedicto loco latius dictum est; ergo, ut sit actio distincta, vel ut habeat intrinsecam durationem distinctam, non satis est quod bis fiat seu cum priori et posteriori tempore extrinseco; ergo ut ostendatur respectu agentis naturalis has actiones necessario fore distinctas, aliunde est ratio petenda.

6. Neque ratio illorum auctorum convincit, scilicet, quia si eadem numero actio posset reproduci, etiam successiva reproduci possent; quod videtur plane repugnans. Etenim si haec ratio valida esset, procederet etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam. Unde necessario videtur dicendum in rebus successivis considerari posse id quod est reale et positivum, et id quod per modum negationis seu privationis in successione includitur, nam successio intrinsece dicit ut aliquid fuerit et iam non sit, et aliquid futurum sit, nondum autem sit. Quantum ad hanc ergo negationem seu privationem, non potest ens successivum restitui, quia hoc modo ad praeteritum non est potentia. Quantum ad positivum autem nulla videtur esse repugnantia quod, sicut reproducitur a Deo idem calor, reproducatur etiam eadem calefactio; et sicut eadem

es uno mismo el acto de sentarse y uno mismo el "dónde", así es consiguientemente uno mismo el movimiento local. Pues todas estas cosas dicen modos reales positivos, que tienen por sí mismos su individuación, y no dependen de un tiempo extrínseco más que otras cosas, sino de la intrínseca duración; por tanto, en este aspecto se da la misma razón para éstas que para las demás cosas; por tanto, de parte de la acción no puede darse una razón suficiente por la cual repugne esto a los agentes naturales.

7. Dicen, por consiguiente, otros que la causa y razón de esto depende de otra cuestión, a saber, por qué la causa segunda es determinada a hacer este efecto numérico aquí y ahora, más bien que otro, pues aquella misma que es la causa de esta determinación debe ser también la causa por la que, siempre que la causa segunda obra de nuevo, queda determinada para producir un efecto nuevo y distinto de todos los precedentes, pues por sola la virtud de la causa eficiente, o por sola la capacidad del sujeto no puede darse una razón suficiente de tal cosa, ya que tanto la fuerza del agente, como la capacidad del mismo sujeto, es siempre la misma y permanece íntegra, y de suyo es igualmente indiferente para hacer o recibir a cualquier individuo.

Dicen, por tanto, algunos en la referida cuestión que toda la causa y raíz de esta determinación ha de reducirse a la divina voluntad y predefinición. Pues viendo Dios que este agente está dispuesto aquí y ahora para inmutar a tal sujeto hacia tal forma específica, y que de suyo es indiferente para esta o la otra forma individual, y que no puede por sí elegir o determinar su acción a ésta más bien que a otra cosa, El mismo con su voluntad decretó dar su concurso para la producción de tal individuo en particular en este instante y en este sujeto; y porque la causa segunda no puede obrar sin el concurso de Dios, consecuentemente aquélla queda determinada para hacer aquí y ahora tal individuo, y no otro. Esta interpretación la toqué brevemente en el lugar referido, y señalé que no me agradaba, porque tal razón no parece suficientemente filosófica, y porque en los actos libres presenta algunas dificultades; ahora, en cambio, considerada la cosa más atentamente, juzgo que es muy probable, porque veo que no sólo Gregorio en *In I*, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7 y dist. 35, q. 1, a. 1, y otros nominales, sino también muchos escritores modernos doctísimos se sienten atraídos hacia ella. Pues Toledo, en el VIII *Physic.*, q. 3, concl. 2, rat. 3, deduce de esto la libertad de la Primera Causa, pues por su sola voluntad determina las causas segundas a los efectos individuales. Fonseca también en I *Metaph.*, c. 2, q. 3, sec. 8, dice que en algunos efectos es necesario recurrir a la divina determinación y prefinición, cosa que repite en el lib. V, c. 2, q. 9, sec. 2, rat. 9, en la que prueba la esencial dependencia de las causas segundas respecto de la primera en el obrar; y lo mismo enseñan los "Copulata Conimbricensia", lib. II *Physic.*, c. 7, q. 15, a. 2. Además también porque no es arbitrario ni está fuera de la razón física y natural que la causa primera ayude a las causas segundas, y supla sus defectos en las cosas en que éstas parecen fallar; y en el caso presente parece que les falta el modo con que puedan determinarse a ciertos efectos singulares más bien que a otros. De esto volveremos a tratar después, al ocuparnos de las causas. Ahora, por consiguiente, según aquella sentencia hay que decir consecuentemente que Dios determinó su concurso con las causas segundas para producir siempre efectos nuevos y distintos, y no para producir nuevamente el efecto que existió primero y que ya dejó de ser.

8. Pero con razón se preguntará a los autores de este parecer de dónde les consta que la Causa Primera haya determinado de este modo su concurso, pues o bien esto era debido de algún modo a las causas segundas, o fundado en el modo natural de obrar de las mismas, o bien nace de la sola voluntad de Dios, lo mismo que el que la producción sea determinada a este individuo más bien que a otro. Si se dice esto último, permanecerá la cosa absolutamente incierta, ya que no tenemos revelación de tal voluntad de Dios ni se puede mostrar tampoco por la razón ni deducirlo de principios naturales algunos. Y si se dice lo primero, consiguientemente la razón primaria y cuasi última de esta determinación no viene de la divina voluntad, sino de la naturaleza de las causas próximas; y esto es lo que investigamos, cómo puede fundarse esto en la naturaleza de la causa próxima. Sobre todo si no se funda en aquélla la determinación para producir este efecto numérico más que otro.

sessio et idem Ubi, ita consequenter idem motus localis. Nam haec omnia dicunt reales modos positivos, qui ex seipsis habent suam individuationem et non pendent ab extrinseco tempore magis quam aliae res, sed ab intrinseca duratione; est ergo eadem ratio quoad hoc de illis quae de caeteris rebus; igitur ex parte actionis non potest sufficiens ratio reddi ob quam hoc repugnet naturalibus agentibus.

7. Dicunt ergo alii huius rei causam et rationem pendere ex alia quaestione, scilicet, unde causa secunda determinetur ad hunc numero effectum hic et nunc efficiendum, potius quam alium; nam illa eadem quae est causa huius determinationis, debet etiam esse causa ob quam, quoties causa secunda de novo agit, ad novum effectum distinctumque ab omnibus praecedentibus efficiendum determinatur; nam ex sola vi causae efficientis aut ex sola capacitate subiecti non potest huius rei sufficiens causa reddi, cum tam vis agentis quam capacitas ipsius subiecti eadem semper sit et integra maneat, et de se sit aeque indifferens ad quodlibet individuum agendum vel recipiendum. Dicunt ergo aliqui in praedicta quaestione, totam huius determinationis causam et radicem reducendam esse in divinam voluntatem et praedefinitionem. Videns enim Deus hoc agens hic et nunc esse dispositum ad immutandum hoc subiectum ad talem formam in specie, et de se esse indifferens ad hanc vel illam formam in individuo, et ex se non posse eligere seu determinare actionem suam ad hoc potius quam ad illud, ipse sua voluntate decrevit dare concursum ad producendum tale individuum in particulari in hoc instanti et in hoc subiecto, et quia causa secunda non potest agere sine concursu Dei, consequenter illa determinatur ad agendum hic et nunc tale individuum et non aliud. Hunc dicendi modum obiter attigi in citato loco, mihique non placere significavi quia ratio non videtur satis philosophica, et quia in actibus liberis habet aliquas difficultates; nunc autem re attentius considerata, censeo esse valde probabilem, tum quia non solum Greg., In I, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7, et dist. 35, q. 1, a. 1, et aliis Nominalibus, verum etiam multis modernis scriptoribus doctissimis placere video. Toletus enim, VIII Physic., q. 3, concl. 2, rat. 3, ex hoc colligit libertatem primae causae quod pro sola voluntate sua determinat causas secundas ad individuos effectus. Fonseca etiam, I Metaph., c. 2, q. 3, sect. 8, dicit in quibusdam effectibus necessarium esse recurrere ad divinam determinationem et praefinitionem, quod repetit lib. V, c. 2, q. 9, sect. 2, rat. 9, qua probat essentialem dependentiam causarum secundarum a prima in agendo; et idem docent Copulata Conimbricensia, lib. II Physic., c. 7, q. 15, a. 2. Tum etiam quia non est voluntarium nec praeter physicam et naturalem rationem quod causa prima iuvet causas secundas et suppleat defectus earum in his rebus in quibus ipsae videntur deficere; in praesenti autem videtur eis deficere modus quo determinari possint ad quosdam effectus singulares potius quam ad alios. De qua re iterum infra, disputando de causis. Nunc igitur iuxta illam sententiam consequenter dicendum est Deum determinasse concursum suum cum causis secundis semper ad novos et distinctos effectus producendos, non vero ad producendum iterum effectum, qui prius fuit, et iam esse desiit.

8. Sed inquiretur merito ab huius sententiae auctoribus unde constet causam primam hoc modo concursum suum determinasse; aut enim hoc erat aliquo modo debitum ipsis causis secundis seu fundatum in connaturali modo agendi earum, vel est ex sola voluntate Dei, sicut quod determinetur productio ad hoc individuum potius quam ad aliud. Si dicatur hoc secundum, cum talis voluntas Dei revelatione non habeatur, incerta prorsus res erit, cum ratione ostendi non possit neque ex aliquibus principiis naturalibus deduci. Si vero dicatur primum, ergo primaria et quasi ultima ratio huius determinationis non est ex divina voluntate, sed ex natura causarum proximarum; et hoc est quod inquirimus, quo modo in natura causae proximae possit hoc fundari. Maxime si non fundatur in illa determinatio ad hunc numero effectum producendum potius quam ad alium.

9. Por lo cual podría decir alguno que las causas segundas y finitas solamente una vez —por decirlo así— contienen en su virtud a cualquier efecto singular, y por eso después que una causa ha producido una vez un efecto determinado, no queda en ella virtud para producir nuevamente aquel efecto, ni para renovar la acción por la que le produjo, ya que por la primera producción su virtud ha quedado como agotada en cuanto puede quedar terminada en tal efecto numérico. Ahora bien, esto ha sido afirmado gratuitamente y sin prueba, ni es tampoco cosa que pueda concebirse, porque por sí la virtud activa en cuanto tal, no obra por alguna disminución o inmutación suya, sino por la inmutación o producción de otro; por lo cual su eficacia permanece tan íntegra y perfecta como si nada hubiera producido; luego la producción que ha sido hecha ya una vez no deja incapacitada a la virtud activa para renovar aquélla una y otra vez, si por lo demás no hay repugnancia por parte del efecto mismo. Y éste es el motivo por el que cualquier potencia activa, aunque sea finita, puede obrar sucesivamente hasta el infinito si persevera íntegra en su ser, porque permanece también entera en su eficacia, y de parte del efecto no repugna aquella sucesión o multiplicación hasta el infinito; luego lo mismo sucederá en cuanto a la reproducción del mismo efecto, si por parte de él no hay repugnancia. Y digo esto porque después que ha sido producida la cosa un vez y permanece en el ser, no puede ser hecha nuevamente por el agente, aunque permanezca entera su virtud activa, porque hay repugnancia de parte del efecto, al menos por su misma naturaleza. En cambio, que aquello que no es se haga no puede repugnar por parte de aquello mismo, aun cuando antes haya existido. Pues ¿qué puede impedir que se haga nuevamente si ya no existe? Porque dista ya tanto del ser como si nunca hubiera existido. Luego si por otra parte la virtud activa permanece íntegra, no puede tomarse de su ineficacia la razón de esta necesidad.

10. Finalmente sólo puede añadirse que los agentes naturales, aunque de suyo tengan virtud cuasi general e indiferente para varios individuos de la misma especie, con todo piden de suyo un determinado modo y orden en el uso y ejercicio de tal virtud, de tal manera que la naturaleza quede determinada para obrar

9. Propter hoc dicere posset aliquis causas secundas et finitas semel tantum (ut ita dicam) continere in virtute sua quemlibet singularem effectum, et ideo postquam talis causa semel aliquem effectum produxit, non relinqui in ea virtutem ad producendum iterum illum effectum, neque ad iterandam actionem per quam illum produxit, quia per primam productionem veluti exhausta est eius virtus, quatenus ad talem numero effectum terminari potest. Sed hoc est gratis et sine probatione dictum, et intelligi etiam non potest; nam virtus activa per se et quatenus talis est non operatur per aliquam sui diminutionem vel immutationem, sed per immutationem vel productionem alterius. Unde tam integra et perfecta manet efficacia eius ac si nihil produxisset; ergo ex vi productionis semel factae non manet impotens ad eamdem iterum atque iterum faciendam, si aliunde non est repugnantia ex parte ipsius effectus. Hac enim ratione, quaelibet potentia activa, quantumvis finita, potest successive agere in infinitum, si integra perseveret in suo esse; quia manet etiam integra in efficacia sua, et ex parte effectus illa successio vel multiplicatio in infinitum non repugnat; ergo idem erit quoad reproductionem eiusdem effectus, si ex parte eius non est repugnantia. Quod ideo dico, quia, postquam semel res producta est et in esse permanet, non potest iterum ab agente produci, quamvis integra maneat eius virtus activa, quia ex parte effectus repugnat, saltem ex natura rei. Quod vero id quod non est, fiat, ex parte ipsius repugnare non potest, etiam si antea fuerit. Quid enim hoc obstare potest ut iterum fiat, si iam non est? Cum iam tantumdem distet ab esse ac si nunquam fuisset. Ergo si aliunde virtus activa manet integra, non potest ex inefficacia eius ratio huius necessitatis sumi.

10. Addi ergo tandem potest agentia naturalia, quamvis ex se habeant virtutem quasi generalem et indifferentem ad plura individua eiusdem speciei, tamen ex se postulare certum modum et ordinem in usu

aquí y ahora en tal sujeto tal individuo, y después de aquél, otro y después de éste, otro, y así en los restantes, pues la misma naturaleza parece exigir esta determinación y orden para no llevar implicada en sí cierta perplejidad y confusión. De aquí por tanto nace que nunca al obrar vuelva al mismo efecto, sino que siempre produzca uno nuevo. Y elegí en el mencionado lugar esta forma de expresión, porque en un punto tan oscuro y difícil no se me ocurrió cosa alguna que me satisfaga plenamente, ni ahora se me ocurre tampoco; más todavía, esto mismo que se atribuye a la naturaleza de tales agentes no parece que se pueda fundamentar o explicar suficientemente, pues como la virtud natural de obrar es de suyo simple y totalmente una misma, no se ve cómo pueda fundarse en ella esta determinación natural, o de dónde puede constar. Ni tampoco pueden ayudar a esto las circunstancias extrínsecas en cuanto tales, como se mostró arriba acerca del tiempo; y vale enteramente la misma razón acerca del lugar en cuanto que dice superficie extrínseca o relación a cuerpos extrínsecos.

Por consiguiente, hay que confesar que o bien depende esto de la divina voluntad solamente, o bien, si tiene alguna causa natural, permanece oculta para nosotros, y a lo sumo puede decirse que como tales virtudes naturales se ordenan a la multiplicación de los individuos y a ella tienden naturalmente, es más conforme con las naturalezas de los mismos recibir siempre el concurso para los nuevos efectos. Y por esta causa, no sólo en la voluntad de Dios, sino también en las mismas naturalezas de las cosas se basa el hecho de que en las generaciones de los hombres siempre se produzcan nuevas almas y no se unan nuevamente a los cuerpos las que ya una vez fueron creadas y existen separadas.

et exercitio talis virtutis, ita ut natura determinata sit ad agendum hic et nunc in tali subiecto tale individuum, et post illud aliud, et post hoc alterum, et sic de reliquis; nam ipsamet natura postulare videtur hanc determinationem et ordinem, ne in se involvat quamdam perplexitatem et confusionem. Hinc ergo provenit ut nunquam in agendo ad eumdem effectum redeat, sed semper novum producat. Quem modum dicendi in loco praedicto elegi, quia in re obscura et difficili nihil occurrit quod omnino satisfaceret, neque nunc etiam sese offert; immo, hoc ipsum quod naturae talium agentium tribuitur non videtur posse satis fundari aut explicari; nam cum naturalis vis agendi sit ex se simplex et eadem omnino, non apparet quomodo in illa possit fundari haec naturalis determinatio, aut unde constare possit. Nec circumstantiae extrinsecae ut sic ad hoc iuvare possunt, ut supra ostensum est de tempore; et est omnino eadem ratio de loco, quatenus dicit extrinsecam superficiem vel habitudinem ad extrinseca corpora. Fatendum ergo est, vel hoc pendere ex sola divina voluntate, vel, si aliquam habet causam naturalem, nobis esse occultam, et ad summum dici posse, cum hae virtutes naturales ad multiplicationem individuorum ordinentur eamque naturaliter intendant, esse magis consentaneum naturis eorum ut semper concursum recipiant ad novos effectus. Hac enim de causa, non solum in Dei voluntate, sed in ipsis etiam naturis rerum fundatum est quod in hominum generationibus semper novae animae producantur et non uniantur iterum corporibus quae semel iam creatae et separatae existunt.

DISPUTACION VI

LA UNIDAD FORMAL Y LA UNIVERSAL

RESUMEN

Después de una breve introducción en que se explica la relación con la disputación anterior y se expone el plan de la presente, se entra en el cuerpo de esta sutil disquisición, dividida en tres partes:

I. Concepto, distinción y realidad de la unidad formal y universal (Secciones 1-3).

II. Naturaleza del universal. La universalización, función del entendimiento (Sec. 4-7).

III. Clases de universales. Estudio del género y la diferencia (Sec. 8-11).

SECCIÓN I

Planteado el problema de la existencia de la unidad formal (1), se carean las opiniones de los diversos autores (2) y se explican sus fundamentos (3-7), llegando a la conclusión de la existencia de la unidad formal (8), cuya naturaleza se declara en función del singular (9-12). Pone fin a la sección la refutación de los argumentos de la posición contraria (13-15).

SECCIÓN II

Propuesta la cuestión de la existencia de los universales en la realidad (1), niega la existencia real de los universales separados de los sigulares (2), rechazando la opinión de Platón (3). Dado que el universal existe en los singulares, ¿tiene unidad suficiente en ellos mismos para poder denominarse universal? Antes de decidirse (4), analiza los términos usuales "universal en acto" y "universal en potencia" (5), exponiendo luego la opinión que sólo admite "in re" el universal en potencia (6) y su contraria (7), adhiriéndose a la que admite en la realidad sólo el fundamento (8), explicándola y defendiéndola en función de distinguir la unidad universal de la formal (9-12). Conclusión: la unidad universal no existe antes de la operación de la mente (13-15).

SECCIÓN III

A la pregunta de si conviene a la naturaleza fuera de los individuos y con anterioridad a la operación del entendimiento alguna unidad precisiva o universal (1-2), comienza respondiendo con la refutación de la sentencia afirmativa, dando solución a sus objeciones y argumentos (3-5), concluyendo que esa unidad le conviene por obra del entendimiento (6-7) y rebatiendo los argumentos de la sentencia opuesta (8-12).

SECCIÓN IV

A la pregunta en qué consiste la aptitud para existir en muchos, responde: 1) *No es algo que convenga a la naturaleza tal como existe en la realidad (1-5);* 2) *no es propiedad de la naturaleza con anterioridad a la operación del entendimiento (6-9);* 3) *consiste sólo en cierta indiferencia fundada en la realidad y formalizada por la abstracción (10-13).*

SECCIÓN V

La unidad universal brota en virtud de la operación del entendimiento. Lo prueba (1-2) y responde a las objeciones en contra (3).

SECCIÓN VI

¿A qué operación del entendimiento corresponde esta universalización? Previas algunas distinciones (1), entra en el análisis de tres opiniones: 1) *Se debe al entendimiento agente (2);* 2) *se debe a la operación directa del posible (3-4);* 3) *a una operación comparativa del posible (5). Una vez enjuiciadas, llega a una posición que aprovecha elementos de las dos últimas (6-12).*

SECCIÓN VII

Las anteriores secciones nos llevan a preguntarnos: ¿Qué son los universales? (1). Explica cómo son entes en cuanto al significado y cómo en cuanto al modo (2-4); en qué sentido se puede decir de algunos que son corpóreos (5); en cuál, sustancias o accidentes (6); por qué se les llama eternos (7); cómo se puede decir que tengan causa (8).

SECCIÓN VIII

Clases de universales. Primera división: causativo, representativo, entitativo y predicativo (2); segunda: metafísico, físico y lógico (3-4); tercera: en los cinco predicables (5-8). Concluye la sección con la solución de algunas objeciones y aclaración de algunos conceptos conexos (9-14).

SECCIÓN IX

Después de una serie de argumentos en pro de la distinción del género y la diferencia en la realidad (1-4), expone las diversas sentencias, defendiendo la distinción de razón (5-8), que explica mediante los diversos modos como pueden compararse (9-14). Comienza ahora una concienzuda prueba de la distinción de razón (15-20), para acabar con la solución de los argumentos en contra (21-26).

SECCIÓN X

Dedicada a las predicaciones de términos y conceptos abstractos. Analizados éstos en su nivel físico y metafísico (1-3), estudia las predicaciones que se pueden dar en el plano metafísico (4), examinando luego cuáles son falsas y cuáles verdaderas (5-7).

SECCIÓN XI

Complemento necesario de la disputación: ¿cuál es el principio de la unidad formal y universal? Es decir: ¿de dónde se toman los conceptos de género y diferencia? (1). Rechazada la opinión de quienes afirman que se toman de la materia y forma entendidas en rigor (2-3), dice que se toman de ellas concebidas analógicamente (4), ya que en realidad tienen por fundamento la naturaleza completa. Concluye la sección con la refutación de los argumentos en contra (5-6).

DISPUTACION VI

LA UNIDAD FORMAL Y LA UNIVERSAL

Después de la unidad individual o numérica, hay que hablar de la formal, y, consecuentemente, de la universal, opuesta en cierto modo a la numérica; ésta, en efecto, incluye la incomunicabilidad respecto de sus inferiores; en cambio aquélla exige intrínsecamente una naturaleza comunicable a muchos inferiores. Así, pues, acerca de estas unidades, la formal y la universal, hay que considerar primeramente si son de algún modo reales, y si son unidades distintas o vienen a ser en cierto modo una sola; asimismo sus clases, y cuál sea el principio de cada una en las cosas; y, por fin, de qué modo y en qué operación del entendimiento tienen plena realización.

SECCION PRIMERA

SI EXISTE EN LAS COSAS ALGUNA UNIDAD FORMAL DISTINTA DE LA NUMÉRICA E INFERIOR A ELLA

1. *Motivo de duda en ambos sentidos.*— Existe un motivo de duda, porque se dijo en la disputación precedente que todas las cosas que hay en el mundo son individuos, de suerte que repugna la existencia en las cosas de ente alguno verdadero que no sea individuo y singular; por consiguiente tampoco puede existir en las cosas unidad alguna verdadera y real fuera de la unidad numérica o individual. Mas contra esto está el que la unidad no es más que el ente indiviso, como dice Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica*, texto 3, y en el lib. X, texto 2; ahora bien, además de la indivisión numérica individual, llamada material,

DISPUTATIO VI

DE UNITATE FORMALI ET UNIVERSALI

Post unitatem individuam seu numeralem, dicendum est de formali, et consequenter de universali, quae numerali quodammodo opponitur; nam haec includit incommunicabilitatem respectu inferiorum, illa vero intrinsece requirit naturam multis inferioribus communicabilem. De his ergo formali et universali unitatibus videndum imprimis est an sint aliquo modo reales et an sint diversae unitates vel in unam aliquo modo incidant. Item, quotuplex unaquaeque sit et quod sit in rebus uniuscuiusque principium; ac denique quomodo et per quam operationem intellectus consummetur.

SECTIO PRIMA

UTRUM SIT IN REBUS ALIQUA UNITAS FORMALIS DISTINCTA A NUMERALI ET MINOR ILLA

1. *Dubitandi utrinque ratio.*— Ratio dubitandi est, quia dictum est in praecedenti disputatione omnes res quae sunt in mundo, esse individuas, ita ut repugnet esse in rebus aliquod verum ens quod individuum et singulare non sit; ergo neque esse potest in rebus aliqua unitas vera et realis praeter numericam seu individualem unitatem. In contrarium autem est, quia unum nihil aliud est quam ens indivisum, ut Aristoteles ait, IV Metaph., text. 3, et lib. X, text. 2; sed praeter indivisionem numericam individualem, quae materialis dicitur, datur

existe en las cosas una indivisión esencial o formal, del mismo modo que muchos hombres, por ejemplo, aunque material o numéricamente sean distintos, son, sin embargo, de la misma esencia y naturaleza; por consiguiente, además de la unidad numérica, existe en las cosas la unidad formal.

En qué convienen o disienten los autores

2. En este punto están de acuerdo tomistas y escotistas, enseñando que se da en las cosas una unidad formal distinta en cierto modo de la numérica. Así Escoto, *In II,* dist. 3, q. 1, y en VII *Metaph.,* q. 10, y allí mismo Antonio Andrés, q. 17; y Cayetano en *In De ente et essentia,* c. 4, q. 6; y Soncinas, en VII *Metaph.,* q. 4, dice que la naturaleza, considerada en sí misma, es decir, en cuanto prescinde del ser que tiene en los individuos, o sea por medio del entendimiento, tiene cierta unidad; y lo mismo opina Iavello, lib. VIII *Metaph.,* q. 13; es más, Santo Tomás parece enseñar claramente esta sentencia en el opúsculo *De natura generis,* c. 7, lo cual no puede ser verdad si no se refiere a la unidad formal, ya que no puede ser la individual, puesto que se dice que la naturaleza así considerada prescinde de la existencia de los individuos. Los autores citados se diferencian, empero, en el modo de explicar esta unidad formal; y la diferencia parece centrarse preferentemente en dos puntos: primero, en que Escoto cree que esta unidad formal, o la naturaleza misma en cuanto es formalmente una, es distinta formal y realmente de la unidad o diferencia individual. En cambio, otros creen que sólo se distingue por razón; y la sentencia de éstos nos parece más admisible, según se trató en la sec. 2 de la disputación precedente, y lo volveremos a tocar en las secciones siguientes. Segundo, en que Escoto no cree que esta unidad formal, o sea la naturaleza en cuanto tiene esta unidad formal, se multiplique numéricamente en los mismos individuos, sino que todos los individuos de la misma naturaleza tienen una sola e indéntica unidad formal, una sola —decimos— no sólo en la mente, sino en la realidad misma; o sea, que la naturaleza, tal como existe realmente en muchos individuos, tiene una unidad formal única. Otros juzgan, a su vez, que la naturaleza tiene en cada individuo una

in rebus indivisio essentialis seu formalis, quo modo plures homines, verbi gratia, quamvis materialiter seu numero distincti sint, sunt tamen eiusdem essentiae et naturae; ergo praeter unitatem numeralem datur in rebus unitas formalis.

In quo auctores conveniant vel dissentiant

2. In hac re thomistae et scotistae conveniunt, docentes dari in rebus formalem unitatem aliquo modo distinctam a numerali. Ita Scotus, In II, dist. 3, q. 1, et VII Metaph., q. 10; et ibi Anton. And., q. 17; et Caietan., de Ente et essentia, c. 4, q. 6; et Soncin., VII Metaph., q. 4, dicit naturam consideratam secundum se, id est ut praescindit ab esse quod habet in individuis, vel per intellectum, habere aliquam unitatem; et idem sentit Iavell., lib. VIII Metaph., q. 13; immo D. Thom. videtur aperte hanc sententiam docere, Opusc. de Natura generis, c. 7, quod non potest esse verum nisi de unitate formali, quia individualis esse non potest, cum dicatur natura sic sumpta praescindere ab esse individuorum. Sed in modo explicandi hanc unitatem formalem dissentiunt praedicti auctores; videtur autem differentia in duobus potissimum consistere. Primum, in hoc quod Scotus hanc unitatem formalem seu naturam ipsam, ut formaliter unam, censet esse formaliter et ex natura rei distinctam ab unitate seu differentia individuali. Alii vero existimant solum distingui ratione; quorum sententia nobis magis probatur, ut disp. praecedenti, sect. 2, tractatum est, et in sequentibus sectionibus iterum attingemus. Secundo, differunt in hoc quod Scotus non censet unitatem hanc formalem seu naturam prout habentem hanc unitatem formalem, multiplicari numero in ipsis individuis, sed omnia individua eiusdem naturae habere unam et eamdem formalem unitatem, unam (inquam) non tantum ratione, sed re ipsa, seu naturam, prout in re ipsa existit in multis individuis, habere unicam formalem unitatem. Alii vero existimant in singulis individuis habere naturam formalem unitatem ratione distinctam a numerali, hanc vero multiplicari in individuis cum unitatibus individualibus, et consequenter non esse unitatem aliquam, quae secundum veram unitatem realem eadem sit in multis individuis, sed solum secundum quamdam convenientiam vel similitudinem. Et in hoc etiam puncto haec posterior sententia magis probatur, quamvis aliqui existiment differentiam esse in modo loquendi; nam, quod thomistae vocant distinctionem rationis, Scotus et alii vocant formalem; et quod illi appellant convenientiam vel similitudinem, Scotus vocat unitatem; sed quidquid sit de huius vel illius auctoris intentione, non satis explicuimus quaenam sit distinctio ex natura rei, quam negamus intervenire inter individuum et communem essentiam; negamus enim omnem distinctionem quae in re ipsa quovis modo actu esse possit ante mentis functionem. Atque eodem sensu et proportionali ratione loquendum est nobis de unitate, quae distinctioni opponitur, cum quaerimus an natura vel secundum se, vel in re ipsa, secluso omni actu intellectus, talem habeat unitatem formalem, quae sit vera et realis unitas, ut eamdem omnino habeat et retineat in omnibus individuis.

Fundamenta prioris sententiae

3. *Primum.*— Ut autem veritas melius explicetur, aliquo modo suadenda est Scoti opinio. Primo, quia Aristoteles, V Metaph., text. 8 et 12, inter modos unius ponit unitatem speciei et generis, quatenus aliquo modo unitates reales sunt; nam ibi non erat sermo de intentionibus rationis, sed de unitate, quae est passio entis, quam necesse est esse aliquo modo realem; unitas autem speciei et generis potest maxime esse realis propter unitatem formalem. Unde VII Metaph., text. 51, ait idem Aristot. eamdem esse rationem animalis in omnibus speciebus; et II de Anim., text. 88, ait eamdem esse naturam diaphaneitatis in aere et in aqua.

unidad formal racionalmente distinta de la numérica, pero que ésta se multiplica en los individuos con las unidades individuales, y que no se trata, por lo tanto, de unidad alguna que sea idéntica en muchos individuos, según verdadera unidad real, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza. También en este punto me parece más aceptable la segunda opinión, por más que algunos crean que la diferencia está en el modo de hablar, puesto que la que los tomistas llaman distinción de razón, la llaman formal Escoto y otros; y lo que aquéllos califican de conveniencia o semejanza, lo llama Escoto unidad; mas, sea lo que quiera de la intención de los diversos autores, no hemos explicado suficientemente cuál es la distinción real que negamos tenga lugar entre el individuo y la esencia común; en efecto, negamos cualquier distinción que pueda darse en la realidad actualmente de cualquier modo antes de la operación del entendimiento, y con el mismo sentido y razón proporcional tenemos que hablar de la unidad opuesta a la distinción, al preguntarnos si la naturaleza o en sí misma, o en la realidad, prescindiendo de todo acto del entendimiento, tiene una unidad formal tal, que sea verdadera y real unidad, de suerte que la posea y conserve completamente idéntica en todos los individuos.

Fundamentos de la primera opinión

3. *Primero.*— Para una mejor explicación de la verdad, en cierto modo hay que recomendar la opinión de Escoto. Primeramente, porque Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* textos 8 y 12, entre los modos de unidad pone la unidad de especie y de género, en cuanto de alguna manera son unidades reales, puesto que allí no se trataba de intenciones de la mente, sino de la unidad atributo del ser, la cual es necesario que sea de alguna manera real; y la unidad de especie y de género puede ser real, sobre todo en virtud de la unidad formal. Por eso dice Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica,* texto 51, que la razón de animal es idéntica en todas las especies; y en el II *De Anima,* texto 88, afirma que la naturaleza de la diafanidad es la misma en el aire que en el agua.

4. *Segundo.*— En segundo lugar, por una razón tomada de Santo Tomás anteriormente: porque la naturaleza humana que existe en Pedro y Pablo puede ser definida con una definición única y propiísima, como es evidente; por consiguiente, en cuanto tal, tiene cierta unidad; mas no la tiene por el entendimiento; luego la tiene por sí misma; luego es unidad verdadera y real. La primera consecuencia es clara, ya que nada puede ser definido sino en cuanto es uno, según afirma Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica*, texto 10, lib. VII de la *Metafísica*, texto 13. La menor se prueba porque la naturaleza no debe al entendimiento ser definible, sino a sí misma; por lo tanto, tampoco recibe del entendimiento la unidad necesaria para la definición; y todo lo que conviene a una naturaleza, y no mediante el entendimiento, es real, o positivo o a modo de privación, lo cual basta para la unidad, que consiste formalmente en una privación.

5. *Tercero.— Solución de una objeción.*— En tercer lugar, consiguientemente, argumento así: la unidad consiste en la indivisión; mas la naturaleza humana tiene por sí indivisión formal; luego tiene por sí unidad formal. La menor es evidente, ya que la naturaleza humana no tiene por propia esencia división formal, porque, si la tuviera en virtud de su esencia, la tendría siempre y en todas partes, y no podría concebirse sin ella; mas es perfectamente concebida sin tal división; luego no la tiene en virtud de su propia esencia; luego tiene la indivisión en virtud de su esencia, ya que la indivisión no es más que la carencia de división. Pues tampoco resulta satisfactorio lo que con frecuencia suelen decir los tomistas, que la naturaleza es de suyo negativamente una e indivisa, por no exigir esencialmente ser dividida y múltiple, por más que de suyo no sea positivamente una o indivisa. En efecto, en esta distinción parece implicarse una contradicción, porque nada es positivamente uno, sino negativamente, ni la indivisión, en cuanto tal, puede convenir a algo de otro modo que por la negación de la división; por consiguiente, si tiene en virtud de su esencia esta negación de división, tiene esencialmente la indivisión; luego tiene también la unidad que consiste en la indivisión. Se corrobora y aclara, porque si posee esencialmente la negación de la división, le repugna —en consecuencia— la división, puesto que lo que conviene esencialmente a la naturaleza es inseparable de ella, y, por lo

4. *Secundum.*— Secundo ratione sumpta ex D. Thom. supra, quia natura humana quae in Petro et Paulo existit, unica et propriissima definitione potest definiri, ut per se notum est; ergo ut sic habet aliquam unitatem; sed non habet illam per intellectum; ergo ex se; ergo est vera et realis unitas. Prima consequentia constat, quia nihil definiri potest nisi quatenus unum est, teste Aristotele, IV Metaph., text. 10, VII Metaph., text. 13. Minor probatur, quia natura non habet ab intellectu quod sit definibilis, sed ex se; ergo neque ab intellectu habet illam unitatem quae ad definitionem necessaria est; omne autem id quod convenit naturae, et non per intellectum, est reale, vel positivum vel per modum privationis, quod satis est ad unitatem, quae in privatione formaliter consistit.

5. *Tertium.— Obiectio dissolvitur.*— Unde argumentor tertio, quia unitas consistit in indivisione; sed natura humana ex se habet formalem indivisionem; ergo ex se habet unitatem formalem. Minor patet, quia humana natura ex se non habet divisionem formalem, quia, si ex se illam haberet, ubique et semper illam haberet, nec posset sine illa concipi; concipitur autem optime sine tali divisione; ergo ex se non habet illam; ergo ex se habet indivisionem; quia indivisio nihil aliud est quam carentia divisionis. Neque enim satisfacere videtur quod frequenter dicere solent thomistae, naturam ex se negative esse unam et indivisam, quia ex se non habet quod sit divisa et multiplex, tamen ex se non esse positive unam vel indivisam. Videtur enim in hac distinctione involvi repugnantia; quia nihil est positive unum, sed negative, nec indivisio ut sic potest alicui aliter convenire quam per negationem divisionis; ergo si ex se habet hanc negationem divisionis, ex se habet indivisionem; ergo et unitatem, quae in indivisione consistit. Et confirmatur ac declaratur, nam, si ex se habet negationem divisionis, ergo repugnat illi divisio; quia id quod ex se convenit naturae, est inseparabile ab illa, et ideo contradictorium eius semper illi repugnat; ergo carentia divisionis intrinsece illi convenit, et consequenter positive convenit quantum convenire potest ratione fundamenti. Dicetur fortasse naturae ex se nec divisionem nec non divisionem formalem convenire, sed esse quodammodo indifferentem ad utrumque, sicut superficies ex se neque alba est, neque non alba, sed negative tantum potest dici non esse alba. Quo sensu videtur intelligenda illa communis responsio, quod indivisio, seu negatio divisionis, non convenit naturae ex se positive, sed negative; hi enim termini non cadunt super indivisionem, sed super hoc quod est *de se convenire*, ita ut sensus sit naturam non postulare ex se divisionem, neque etiam ex se postulare divisionis carentiam vel unitatem. Hoc enim sensu recte potest negatio interdum convenire alicui ex se positive, interdum negative, nam carentia rationalitatis animali ut sic convenit ex se negative, bruto autem convenit ex se positive, quia ita convenit, ut positiva forma opposita illi repugnet. Sed contra hoc insto, nam etiam in hoc sensu videtur natura ex se positive indivisa formaliter, nam ita habet ex se negationem divisionis, ut omnino repugnet illi divisio formalis; quamquam enim in individuis materialiter dividatur, non tamen formaliter, quia formaliter dividi nihil aliud est quam dividi essentialiter; homo autem, verbi gratia, essentialiter dividi non potest, quamvis materialiter dividatur in plura individua.

6. Unde argumentor quarto, quia natura humana, verbi gratia, de se ac positive est ens; ergo de se et positive (in sensu dicto) habet aliquam unitatem, et non materialem, seu individualem, ut supra late probatum est, et est per se notum, quia alias non posset multiplicari numero, immo nec vere concipi sine unitate numerali; ergo saltem formalem, quia non potest aliud medium excogitari. Primum antecedens manifestum est, quia ens intrinsece et essentialiter conve-

tanto, su contradictorio está siempre en repugnancia con ella; luego la carencia de división le conviene intrínsecamente y le conviene por ello de modo positivo, en cuanto puede convenirle por razón del fundamento. Acaso se dirá que a la naturaleza de suyo no le conviene ni la división ni la no división formal, sino que en cierto modo se halla indiferente para ambas, de la misma manera que una superficie no es de suyo blanca ni no blanca, sino que sólo se puede decir negativamente que no es blanca. Este es el sentido en que parece que hay que entender aquella respuesta general de que la indivisión o negación de división no conviene a la naturaleza esencialmente "de modo positivo", sino "de modo negativo", pues estas expresiones no recaen sobre la indivisión, sino sobre lo que es *convenir esencialmente*, de manera que vienen a significar que la naturaleza no exige esencialmente la división, ni tampoco exige esencialmente la carencia de división o la unidad. Efectivamente, en este sentido puede rectamente la negación convenir a veces a algo esencialmente de modo positivo, a veces de modo negativo, ya que la carencia de racionalidad conviene al animal en cuanto tal esencialmente de modo negativo, en cambio al bruto le conviene esencialmente de modo positivo, puesto que le conviene hasta tal punto que resulta contradictoria una forma positiva opuesta a ella. Mas cabe insistir contra esto, ya que también en este sentido parece de suyo la naturaleza formalmente indivisa de modo positivo, pues de tal manera posee esencialmente la negación de división, que la división formal le es absolutamente contradictoria; porque, aunque se divida materialmente en los individuos, no se divide, sin embargo, formalmente, dado que dividirse formalmente no es más que dividirse esencialmente; ahora bien, el hombre, por ejemplo, no puede dividirse esencialmente, aunque se divida materialmente en muchos individuos.

6. Por eso argumento en cuarto lugar: la naturaleza humana, por ejemplo, es ser por sí y positivamente; luego —en el sentido explicado— tiene por sí y positivamente cierta unidad, y no una unidad material o individual, según se probó antes con amplitud y es de suyo evidente, porque, de lo contrario, no podría multiplicarse numéricamente, ni siquiera ser verdaderamente concebida sin unidad numérica; luego tiene unidad al menos formal, ya que no puede discurrirse ningún otro medio. El primer antecedente es claro, porque el ser con-

viene intrínseca y esencialmente no sólo a las cosas singulares, sino también a las naturalezas que son concebidas por nosotros de modo universal, ya que ni son nada absoluto, ni son esencialmente pluralidad de entes individuales, ya que no incluyen las singularidades propias o principios individuantes, sino sólo los principios esenciales; por consiguiente, cada naturaleza de suyo ni es pluralidad de entes ni es pura nada, sino que es un ente real, y, consiguientemente, algo en cierto modo uno, ya que a todo ente acompaña alguna unidad. Y se comprueba, porque la naturaleza humana y la equina, esencialmente y prescindiendo de todos los principios individuantes, son diversas y distintas real y esencialmente; luego cada una de ellas de suyo es una esencial y formalmente, puesto que la multitud supone las unidades y la división respecto de los demás supone la indivisión en sí.

7. Puede, además, concluirse de lo dicho que esta unidad formal es común a todas las cosas individuales a las que es común la naturaleza que se dice formalmente una, puesto que no puede ser común su naturaleza, si no es común su unidad. Asimismo, porque esta unidad formal no tiene por qué dividirse en varias unidades. En efecto, o se divide en varias unidades formales, y esto no por exigir su esencia ser formalmente indivisa y por consistir en esto su unidad; o se divide en muchas unidades materiales e individuales; mas de esta manera no se divide la misma unidad formal en cuanto tal, sino que se comunica a muchos, que es lo que defendemos. Finalmente, porque, de lo contrario, no podría distinguirse en los mismos individuos la unidad formal y la individual, pues ¿en qué se distinguirían si ambas se multiplicasen numéricamente? Porque todo lo que se multiplica de este modo es individuo.

Se confirma la sentencia verdadera

8. Para explicar la sentencia contraria, que es la verdadera, hay que comenzar por afirmar que se da en las cosas una unidad formal que conviene esencialmente a cada esencia o naturaleza. En esto están de acuerdo todos, y lo prueban los argumentos expuestos en favor de Escoto. Además, porque, expresando la unidad carencia de división, cuantos sean los géneros de divisiones, tantos podrían

nit non tantum rebus singularibus, sed etiam naturis, quae a nobis universaliter concipiuntur; nam illae nec sunt omnino nihil, neque ex se sunt plura entia individua, quia non includunt proprias singularitates, seu principia individuantia, sed solum essentialia principia; ergo unaquaeque natura ex se neque est plura entia neque omnino nihil, sed ens reale, et consequenter unum quid aliquo modo, quia ad omne ens consequitur aliqua unitas. Et confirmatur, quia natura humana et equina, ex se et seclusis omnibus individuantibus principiis, sunt plures et distinctae realiter et essentialiter; ergo unaquaeque earum ex se est una formaliter et essentialiter, nam multitudo supponit unitates, et divisio ab aliis supponit indivisionem in se.

7. Atque ex his ulterius concludi potest hanc unitatem formalem esse communem omnibus rebus individuis quibus natura, quae dicitur formaliter una, communis est; quia non potest natura esse communis, nisi unitas eius communis sit. Item, quia haec unitas formalis non habet per quid dividatur in plures unitates. Aut enim dividitur in plures unitates formales; et hoc non, quia de ratione eius est ut sit formaliter indivisa; et in hoc consistit eius unitas. Aut dividitur in plures unitates materiales et individuas: et sic non dividitur ipsa unitas formalis ut sic, sed communicatur multis, quod intendimus. Tandem, quia alias non posset distingui in ipsis individuis unitas formalis et individualis; in quo enim distinguerentur, si ambae multiplicarentur numero? Nam, quidquid hoc modo multiplicatur, individuum est.

Vera sententia confirmatur

8. Ut vero contrariam et veram sententiam explicemus, dicendum est primo, dari in rebus unitatem formalem per se convenientem unicuique essentiae seu naturae. In hoc omnes conveniunt, et hoc probant argumenta facta in favorem Scoti. Item, quia, cum unitas dicat carentiam divisionis, quot

ser los de unidades; ahora bien, en las cosas hay división material y formal, o sea, entitativa y esencial; por consiguiente, además de la unidad material habrá de igual suerte unidad formal. Finalmente, todo individuo, por ejemplo Pedro, no sólo es uno numéricamente, sino que también es uno esencialmente; y ambas unidades las posee en la realidad misma y no en virtud de la operación de nuestra mente, porque de la misma manera que en la realidad carece de división numérica, igualmente carece también de división esencial, bien específica, bien genérica; pero la unidad formal no es más que la unidad esencial; luego.

9. *La unidad formal racionalmente distinta de la singular.*— Segundo, se ha de afirmar que esta unidad formal se distingue al menos racionalmente de la unidad individual. También prueban esto los argumentos propuestos en favor de Escoto. Se evidencia brevemente, porque la naturaleza común, de algún modo, al menos por razón, es distinta de los individuos, y en cuanto es distinta no tiene unidad individual, reteniendo, sin embargo, la unidad formal; por lo tanto, estas unidades se distinguen al menos racionalmente. Además, la unidad individual no conviene a la esencia común por sí misma, sino que es preciso pensar que se añade algo distinto al menos por razón, en virtud de lo cual dicha esencia común se haga individual; en cambio, la unidad formal conviene por sí inmediatamente a la esencia común sin añadir nada, ni siquiera según la razón. Por este motivo, finalmente, no puede comprenderse la esencia sin que la acompañe esta unidad formal, de la que no puede en absoluto prescindirse, siendo así que puede prescindirse de la unidad individual; son, pues, ambas unidades racionalmente distintas, del mismo modo que en una cosa individual se distingue la esencia en cuanto esencia y en cuanto tal esencia individual y entidad singular.

10. *No se distinguen realmente.*— Por eso digo, en tercer lugar: estas unidades no se distinguen en la realidad, o sea, por su propia naturaleza. Esta conclusión se deduce de lo dicho en la precedente disputación. Y se prueba, porque la esencia común y la entidad singular no se distinguen realmente, sino sólo por razón; por consiguiente, tampoco la unidad formal y la individual pueden distinguirse realmente, sino sólo por razón. Además, la propia naturaleza, aun pudiendo ser considerada en sí por nosotros, es decir, según los elementos que le

sunt divisionum genera, tot poterunt esse unitatum; sed in rebus est divisio materialis et formalis, seu entitativa et essentialis; ergo similiter erit unitas formalis praeter materialem. Tandem quodlibet individuum, verbi gratia, Petrus, non solum est unus numero, sed etiam est unus essentialiter; et utramque unitatem habet in ipsa, et non per mentis cogitationem; nam, sicut a parte rei caret divisione numerali, ita etiam caret divisione essentiali, sive specifica, sive generica; unitas autem formalis nihil aliud est quam unitas essentialis; ergo.

9. *Unitas formalis a singulari per rationem distincta.*— Secundo dicendum est hanc unitatem formalem ratione saltem distingui ab unitate individuali. Hoc etiam probant argumenta pro Scoto facta. Et patet breviter, quia natura communis est aliquo modo, saltem ratione, distincta ab individuis, et ut sic distincta non habet unitatem individualem, retinet autem unitatem formalem; differunt ergo hae unitates saltem ratione. Item unitas individualis non convenit essentiae communi per seipsam, sed oportet intelligere aliquid additum, saltem ratione distinctum, quo illa essentia communis individua fiat; unitas autem formalis per se immediate convenit ipsi essentiae communi absque ullo addito etiam secundum rationem. Tandem hac ratione non potest intelligi essentia, quin illam comitetur haec unitas formalis, a qua omnino praescindi non potest, cum tamen possit praescindi ab unitate individuali; sunt ergo hae unitates ratione distinctae, ad eum modum quo in re individua distinguitur essentia, ut essentia, ut talis individua ac singularis entitas.

10. *Non distinguitur ex natura rei.*— Unde dico tertio: hae unitates non distinguuntur a parte rei, seu ex natura rei. Haec conclusio sequitur ex dictis praecedenti disputatione. Et probatur, quia essentia communis et entitas singularis non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum; ergo, neque unitas formalis et individua possunt ex natura rei distingui, sed ratione tantum. Praeterea natura ipsa, licet a nobis

corresponden esencialmente en cuanto prescindida de los individuos mediante la razón, tal naturaleza no es, sin embargo, verdadero ente real, a no ser en los individuos, porque, *destruídas las primeras sustancias, es imposible que quede nada,* como dijo Aristóteles en el capítulo sobre la sustancia, ya que fuera de los individuos nada puede tener existencia real, sin la que ninguna cosa puede ser verdadero ente real en acto o en potencia, en consonancia con lo que hemos dicho más arriba sobre el ente; luego la naturaleza en sí misma no tiene realidad, si no es en los individuos; luego tampoco puede tener unidad verdadera y real si no es en los individuos; luego tampoco puede tener unidad formal que sea en la realidad misma distinta por su naturaleza de la unidad singular de cada individuo. Esta última consecuencia es evidente, porque cuanto en una cosa individual hay de intrínseco y esencial a ella no se distingue realmente de la misma.

11. *La unidad formal tal como existe en la realidad es incomunicable.*— Se deduce de esto, en cuarto lugar, que la unidad formal, tal como existe en las cosas con anterioridad a toda operación del entendimiento, no es común a muchos individuos, sino que se repiten tantas unidades formales cuantos son los individuos. En primer lugar se prueba porque la unidad formal acompaña a la naturaleza en sí misma; mas en la realidad no existe naturaleza alguna común, sino que están multiplicadas tantas naturalezas y esencias cuantos son los individuos, según se desprende de lo dicho antes y lo volveremos a repetir en lo que sigue; consiguientemente se ha de afirmar lo mismo de la unidad formal, que es como una propiedad intrínseca y trascendental de dicha naturaleza; y por lo mismo se derivan recíprocamente y, multiplicada una, se multiplica la otra, según doctrina de Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica,* texto 3. Segundo, porque la unidad formal que existe objetivamente no se distingue en la realidad de la unidad individual, según se dijo; por lo tanto, es necesario que se multiplique en la realidad al multiplicarse los individuos y las unidades individuales de los mismos; por consiguiente, en la realidad misma no hay unidad alguna formal común a muchas cosas de la misma naturaleza. Se prueba la primera consecuencia, porque si la unidad formal y la individual no se distinguen realmente, en cada

secundum se considerari possit, id est, secundum ea quae illi ex se conveniunt, ut ratione praescinditur ab individuis, tamen huiusmodi natura non est verum ens reale, nisi individuis, quia, *destructis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere,* ut dixit Arit., in c. de Substantia, quia extra individua nihil potest habere existentiam realem, sine qua nullum esse potest verum ens reale, vel actu vel potentia, iuxta superius dicta de ente; natura ergo secundum se non habet realitatem, nisi in individuis; ergo neque unitatem veram et realem habere potest, nisi in individuis; ergo nec potest habere unitatem formalem, quae in re ipsa sit ex natura rei distincta a singulari unitate uniuscuiusque individui. Patet haec ultima consequentia, quia quidquid est in re individua intrinsecum et essentiale illi, non distinguitur ex natura rei ab illa.

11. *Unitas formalis prout in re existit, incommunicabilis est.*— Ex his concluditur quarto hanc unitatem formalem, prout existit in rebus ante omnem operationem intellectus, non esse communem multis individuis, sed tot multiplicari unitates formales, quot sunt individua. Probatur primo, quia haec unitas formalis comitatur naturam secundum se; sed in re non est aliqua natura communis, sed tot multiplicantur naturae et essentiae quot sunt individua, ut ex supra dictis patet, et dicemus iterum in sequentibus, ergo idem est dicendum de unitate formali, quae est veluti intrinseca et transcendentalis proprietas talis naturae: et ideo se mutuo consequuntur, et, multiplicato uno, multiplicatur alterum, iuxta doctrinam Aristotelis, IV Metaph., text. 3. Secundo, quia unitas formalis a parte rei existens non distinguitur ex natura rei ab unitate individuali, ut dictum est; ergo necesse est multiplicari in re ipsa, multiplicatis individuis et unitatibus individualibus eorum; ergo nulla est unitas formalis in re ipsa communis multis rebus eiusdem naturae. Probatur prima consequentia, quia, si unitas formalis et individualis ex natura rei non distinguuntur, ergo in unoquoque indivi-

individuo, por ejemplo en Pedro, no se distinguen —consecuentemente— en la realidad su unidad formal y su unidad individual; luego se distinguen de la unidad formal e individual de Pablo, porque por el hecho mismo de que la unidad formal de Pedro es completamente idéntica en la realidad con la unidad individual del mismo, es necesario que se distinga de la unidad individual de Pablo, porque no puede identificarse en la realidad con cosas completamente distintas y en cierto modo opuestas. En tercer lugar, porque cuanto existe realmente es singular y —en consecuencia— incomunicable o no común a muchos inferiores, según se demostró en la disputación precedente, sec. 1, y se dirá también en la sección siguiente; mas esta unidad es real y a su manera existe realmente, según se explicó; luego es singular; luego en la realidad no es común. La última consecuencia es evidente, porque lo que es singular es propio de algún individuo y no puede, por lo mismo, ser común a muchos, y esa "comunidad" exige por ello abstracción de todos los individuos, la cual no puede convenir realmente a las cosas, sino sólo mediante el entendimiento.

12. Y de esto se sigue, en primer lugar, que aunque cada individuo sea en la realidad formalmente uno, sin intervención de la consideración de la mente, sin embargo, muchos individuos de quienes afirmamos ser de la misma naturaleza, no son algo uno con verdadera unidad que exista en las cosas, a no ser sólo fundamentalmente o mediante el entendimiento. Y por eso siempre que Aristóteles dice que muchas cosas forman un uno en esencia o razón formal, explica dicha unidad en orden al entendimiento, concretamente, porque son concebidos bajo una razón o definición, como se echa de ver en el lib. V de la *Metafísica,* c. 6, texto 11, y en el lib. X, al principio. Y Santo Tomás en el *De ente et essentia,* c. 4, dijo en este sentido que la naturaleza no tiene esencialmente unidad común, porque, de lo contrario, no podría convertirse en singular. Segundo, se deduce que una cosa es hablar de unidad formal y otra de la "comunidad" de dicha unidad; porque la unidad se da en las cosas, según se explicó; en cambio, la "comunidad" propia y estrictamente no se da en las cosas, porque ninguna unidad que exista en la realidad es común, según demostramos, sino que en las cosas singulares hay cierta semejanza en sus unidades formales, en la cual se

duo, in Petro, verbi gratia, unitas formalis et individualis eius in re non distinguuntur; ergo distinguuntur ab unitate formali et individuali Pauli; quia, hoc ipso quod unitas formalis Petri in re est omnino idem cum unitate individuali eiusdem, necesse est distingui ab unitate individuali Pauli, quia non potest in re esse idem cum rebus omnino distinctis et quodammodo oppositis. Tertio, nam quidquid a parte rei existit, singulare est, et consequenter incommunicabile seu non commune pluribus inferioribus, ut ostensum est disputatione praecedenti, sectione 1, et dicetur etiam sectione sequenti; sed haec unitas realis est et suo modo a parte rei existit, ut declaratum est; ergo est singularis; ergo non est in re ipsa communis. Patet ultima consequentia, quia, quod est singulare, est proprium alicuius individui, et ideo non potest esse commune multis, et propterea talis communitas requirit abstractionem ab omnibus individuis, quae non potest rebus realiter convenire, sed tantum per intellectum.

12. Atque ex his sequitur primo, quamvis unumquodque individuum a parte rei sit formaliter unum absque mentis cogitatione, tamen plura individua, quae dicuntur esse eiusdem naturae, non esse unum quid vera unitate quae sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum. Ac propterea Aristoteles quandocumque dicit plura esse unum essentia seu ratione formali, eam unitatem explicat per ordinem ad intellectum; scilicet, quia sub una ratione vel definitione concipiuntur, ut patet V Metaph., c. 6, text. 11, et lib. X, in principio. Et D. Thomas, de Ente et essentia, c. 4, hoc sensu dixit naturam de se non habere unitatem communem, quia alias singularis fieri non posset. Secundo sequitur, aliud esse loqui de unitate formali, aliud de communitate eiusdem unitatis; nam unitas est in rebus, ut declaratum est; communitas autem proprie et in rigore non est in rebus quia nulla unitas quae in re existit communis est, ut ostendimus; sed est in rebus singularibus quaedam similitudo in

funda la comunidad que el entendimiento puede atribuir a tal naturaleza en cuanto concebida por él, y esta semejanza no es propiamente unidad, porque no expresa la indivisión de las entidades en que se funda, sino sólo la conveniencia o relación, o la coexistencia de ambas.

Se rebaten los fundamentos de la primera opinión

13. Al primer fundamento de la opinión primera se responde que Aristóteles contó la unidad genérica y la específica entre los modos de unidad, sea por la unidad formal que expresan en cada una de las cosas en que existen, sea porque de algún modo están fundamentalmente en las cosas, como explicaremos luego; y de esta manera se afirma que muchas cosas son de la misma naturaleza, o en virtud de la identidad de razón, o en virtud de una unidad fundamental que consiste en la semejanza. Por eso, al segundo argumento se dice que para que la naturaleza pueda ser definida basta esta unidad, porque propiamente la definición no está en las cosas, sino en la razón; y por eso no hay una definición común, a no ser en cuanto la mente concibe algo como común, separándolo de cualquier singular, para lo cual basta la unidad formal que tiene la naturaleza en cualquier individuo junto con la semejanza de todas esas unidades entre sí, ya que de aquí resulta que el entendimiento concibe y define dicha razón formal en un solo concepto común; por eso, cuando se dice que la naturaleza no recibe del entendimiento el ser definible, debe responderse que esto es verdad fundamental o remotamente, pero no próximamente, o —lo que es igual— esto es verdad entendido de la esencia explicada mediante la definición, ya que efectivamente antecede en las cosas; pero no lo es respecto de la condición que exige para ser definida por nosotros, que es la comunidad, pues ésta se la debe al pensamiento de la mente.

14. Al tercero se responde que lo primero que se concluye es que la naturaleza tiene de suyo unidad formal, pero no comunidad de esa misma unidad formal. Por lo tanto, tiene unidad absolutamente inseparable, pero de ningún modo comunidad, puesto que en cada uno de los individuos la naturaleza es

suis unitatibus formalibus, in qua fundatur communitas quam intellectus attribuere potest tali naturae ut a se conceptae, quae similitudo non est proprie unitas, quia non dicit indivisionem entitatum in quibus fundatur, sed solum convenientiam, seu relationem, aut coexistentiam utriusque.

Solvuntur fundamenta prioris opinionis

13. Ad primum prioris opinionis fundamentum respondetur Aristotelem inter modos unius numerasse unitatem genericam et specificam, vel propter unitatem formalem, quam dicunt in singulis rebus in quibus existunt, vel quia sunt aliquo modo fundamentaliter in rebus, ut postea declarabimus; et hoc modo dicuntur plures res esse eiusdem naturae, vel identitate rationis, vel in fundamentali unitate, quae in similitudine consistit. Unde dicitur ad secundum, ut natura possit definiri, hanc unitatem sufficere, quia definitio proprie non est in rebus, sed in ratione; et ideo non est una definitio communis, nisi quatenus mens concipit aliquid ut commune, separando illud a quolibet singulari, ad quod satis est unitas formalis quam natura habet in quolibet individuo cum similitudine omnium talium unitatum inter se, nam inde fit ut intellectus uno conceptu communi illam rationem formalem concipiat ac definiat. Unde, cum dicitur naturam non habere ab intellectu quod definibilis sit, dicendum est id esse verum fundamentaliter et remote, non autem proxime, vel (quod perinde est) id esse verum quoad essentiam quae definitione explicatur, illa enim in rebus antecedit, non vero quoad conditionem quam requirit ut a nobis definiatur, quae est communitas; hanc enim habet solum per cogitationem mentis.

14. Ad tertium dicitur primo concludere naturam ex se habere unitatem formalem, non vero communitatem eiusdem formalis unitatis. Unde unitatem habet prorsus inseparabilem, communitatem autem minime, nam in singulis individuis natura est

formalmente una; pero no es común ni indiferente para muchos, sino que es singular en cada uno y ha sido convertida en suya propia. Por eso, cuando se dice que la naturaleza es hasta tal punto formalmente indivisa en virtud de su esencia, que le sería contradictorio el dividirse, esto puede resultar equívoco, porque o el sentido es que la naturaleza que es formalmente una de este modo no es ulteriormente divisible por diferencias formales y esenciales; y así entendido esto, es absolutamente falso en las naturalezas genéricas, pues la naturaleza genérica tiene su unidad formal, y, no obstante, es formalmente divisible por las diferencias específicas. En las naturalezas específicas, empero, esto es, efectivamente, verdad, pero no tiene relación con el tema que tratamos, porque aunque la naturaleza específica no sea ulteriormente divisible por diferencias esenciales, lo es por diferencias individuales, y en cada individuo tiene su unidad formal, distinta de la que tiene en los demás, siendo esto suficiente para que dicha unidad no pueda ser común en la realidad. O el sentido es que la naturaleza de tal modo es indivisa en virtud de su esencia, que le sea contradictoria toda división o multiplicación de su unidad formal; y en este sentido la suposición es totalmente falsa, incluso en las naturalezas específicas. Porque, igual que decíamos antes que, aunque en los individuos no haya división o distinción esencial, hay, sin embargo, división o distinción de esencias, hay que decir igualmente en este caso, que aunque de los individuos de la misma especie no se diga en absoluto que se diferencian formalmente, tienen, sin embargo, distintas unidades formales propias de cada uno. Porque distinguirse esencial o formalmente no significa sólo tener una esencia o forma distinta, sino también tener desemejanza o disconveniencia respecto de ella, y de este modo distinguirse no sólo según la realidad, sino también según la razón común y la definición que puede elaborar la mente. Mas tener una esencia o unidad formal distinta sólo implica distinción entitativa y real, al modo que, igual que Pedro tiene una humanidad distinta de Pablo, de la misma suerte tiene también esencia distinta y unidad formal distinta, aunque sean semejantes en ella. No repugna, por lo tanto, a la naturaleza que se dice formalmente una por esencia, multiplicarse en muchos según tal unidad y tener

una formaliter, non tamen est communis, neque indifferens ad plures, sed in unoquoque est singularis et propria eius effecta. Quocirca, cum dicitur naturam ex se ita esse formaliter indivisam ut repugnet illi formaliter dividi, aequivocum id esse potest, nam vel est sensus, naturam, quae sic est formaliter una, non esse ulterius divisibilem per differentias formales et essentiales; et in hoc sensu in naturis genericis simpliciter falsum est; habet enim natura generica suam formalem unitatem, et nihilominus formaliter divisibilis est per differentias specificas. In naturis autem specificis est quidem id verum, nihil tamen refert ad id de quo agimus; nam, licet natura specifica non sit ultra divisibilis per differentias essentiales, est tamen divisibilis per differentias individuales, et in unoquoque individuo habet suam unitatem formalem, distinctam ab ea quam habet in aliis, et hoc satis est ut talis unitas in re communis esse non possit. Vel est sensus, naturam ita esse ex se indivisam, ut ei repugnet omnis divisio seu multiplicatio suae unitatis formalis; et hoc sensu assumptio est simpliciter falsa, etiam in naturis specificis. Quia, sicut supra dicebamus, quamvis in individuis non sit divisio seu distinctio essentialis, esse tamen divisionem seu distinctionem essentiarum, ita dicendum est in praesenti, quamvis individua eiusdem speciei simpliciter non dicantur differre formaliter, nihilominus habere distinctas unitates formales singulis proprias. Nam distingui essentialiter vel formaliter non solum significat habere distinctam essentiam seu formam, sed etiam habere secundum eam dissimilitudinem et disconvenientiam, atque adeo distingui non tantum secundum rem, sed etiam secundum communem rationem et definitionem quam mens potest fabricare. Habere autem distinctam essentiam seu unitatem formalem, solum dicit distinctionem entitativam et realem, quomodo, sicut Petrus habet distinctam humanitatem a Paulo, ita etiam habet distinctam essentiam, et distinctam unitatem formalem, quamvis in ea sint similes. Naturae ergo, quae ex se dicitur formaliter una, non repugnat secundum eam unitatem multiplicari in multis, et in singulis habere

en cada uno esa unidad incomunicable y distinta —consiguientemente— de los demás, sino que sólo repugna la distinción o diferencia según dicha razón, es decir, que los seres que participan aquella unidad formal no sean semejantes o convengan entre sí en ella.

15. Para el cuarto —con su confirmación— la respuesta es la misma; en efecto, prueba que la naturaleza común tiene por sí unidad formal, por la que una naturaleza específica se diferencia formal y especialmente de otra, mas no prueba que dicha unidad formal sea común en la realidad misma, a no ser según semejanza o conveniencia, tal como se explicó. Casi del mismo modo se responde a los argumentos con los que se prueba, en último lugar, que esta unidad formal es común en la realidad, pues es común de la misma manera que la naturaleza cuya unidad es. Mas la naturaleza no es común según la realidad, sino según la razón o semejanza fundamental, como se dejó apuntado muchas veces y se dirá *ex professo* en la sección siguiente. Del mismo modo, pues, es común la unidad formal, que se divide en la realidad en muchas unidades formales, de las que cada una es formalmente indivisa en sí misma, pero no son en la realidad ni formalmente indivisas entre sí, ni la una de la otra, a no ser según la semejanza y conveniencia, en virtud de la cual no se afirma que sean en absoluto y con propiedad formalmente distintas, según se dijo, sino que son unidades formales entitativa o individualmente distintas. Efectivamente, no son dos cosas contradictorias el que las mismas unidades formales se multipliquen y no se multipliquen formal, sino materialmente o sea en el individuo, pues la misma unidad formal es singular e individual en cada individuo, aunque esto no le acaezca en virtud de la unidad formal, sino de la diferencia individual. Admitimos, pues, que toda unidad formal, tal como existe en la realidad, es individual y singular, y, sin embargo, se diferencia de la unidad individual según nuestra razón, puesto que la unidad formal por sí misma y por su propio concepto sólo afirma indivisión en los predicados esenciales; en cambio, la unidad individual afirma indivisión en la entidad misma. La unidad formal, por lo tanto, expresa en la realidad el fundamento de semejanza con otra cosa de la misma naturaleza; en cambio,

illam unitatem incommunicabilem et consequenter distinctam ab aliis, sed solum repugnat dissimilitudo, seu disconvenientia secundum eam rationem, id est, quod ea quae participant illam unitatem formalem, in ea non sint similes et inter se conveniant.

15. Ad quartum cum confirmatione eadem est responsio; probat enim naturam communem habere ex se unitatem formalem, secundum quam una natura specifica differt formaliter et specialiter ab alia, non tamen probat eam unitatem formalem esse in re ipsa communem, nisi secundum similitudinem vel convenientiam, ut declaratum est. Et eodem fere modo respondetur ad argumenta quibus ultimo loco probatur quod haec unitas formalis sit in re communis; ita enim est communis, sicut ipsa natura, cuius est unitas. Natura autem non est communis secundum rem, sed secundum rationem vel fundamentalem similitudinem, ut saepe tactum est et sequenti sectione ex professo dicetur. Eodem ergo modo est communis unitas formalis, quae in re dividitur in plures unitates formales, quarum quaelibet est in se indivisa formaliter, inter se vero, seu una ab altera, non sunt in re formaliter indivisae, nisi secundum similitudinem et convenientiam, ratione cuius non dicuntur simpliciter et proprie formaliter distinctae, ut dictum est, sed sunt unitates formales distinctae entitative seu individualiter. Haec enim duo non repugnant, scilicet, ipsasmet unitates formales multiplicari, et non multiplicari formaliter, sed materialiter, seu in individuo; ipsa enim unitas formalis in unoquoque individuo singularis est et individua, quamvis id non habeat ex vi unitatis formalis, sed ex differentia individuali. Fatemur igitur omnem unitatem formalem, prout est in re, esse individuam et singularem, differre tamen nihilominus secundum rationem ab unitate individuali, quia unitas formalis per se et ex proprio conceptu solum dicit indivisionem in praedicatis essentialibus; unitas vero individua dicit indivisionem in ipsa entitate. Unde unitas formalis dicit in re fundamentum similitudinis cum alia re eiusdem naturae;

la unidad individual expresa absoluta y simplemente el fundamento de distinción; por fin, la unidad formal manifiesta el fundamento de comunicabilidad, al menos según nuestra razón; empero la unidad individual expresa la más completa incomunicabilidad, no sólo atendiendo a la realidad, sino también a nuestra razón.

SECCION II

Si la unidad universal de una naturaleza, distinta de la formal, se encuentra en acto en las cosas con anterioridad a la operación de la mente

1. *Las cosas que se denominan universales existen verdaderamente en la realidad.*— Hay que comenzar por establecer que las naturalezas que llamamos universales y comunes son reales y existen verdaderamente en las cosas mismas; en efecto, no las fingimos con la mente, sino que más bien las aprehendemos y conocemos que existen en las cosas, y de dichas naturalezas así entendidas proponemos definiciones, elaboramos pruebas e inquirimos su ciencia. En este sentido Aristóteles, en el lib. I de la *Metafísica,* c. 6, y en el lib. IV, c. 5, censura a Heráclito y Cratilo por decir que en las cosas no había más que singulares. Y en el lib. VII de la *Metafísica,* texto 56, enseña que los universales no están separados de las cosas, y en los textos 37 y 53 afirma que las definiciones se proponen de cosas universales, y en el lib. I de los *Analíticos Segundos,* textos 5, 11, 33, 39, 43, dice que la ciencia trata de los universales que existen en los singulares y se abstraen de ellos; y esta misma es su opinión en el lib. I de la *Metafísica,* c. 1. Y con idéntico sentido dice en el lib. I *De interpret.,* c. 5, que hay unas cosas universales y otras singulares. Y en esto están de acuerdo todos los filósofos e intérpretes de Aristóteles con excepción de los nominalistas, quienes afirman que sólo son universales las palabras en su significación y que los conceptos son universales en su representación, y que éstos son el objeto próximo de las definiciones y ciencias, según puede verse en Occam, *In I,* dist. 2, q. 4, *Quodl.* V, q. 12 y 13; y Gabriel, *In I,* dist. 7, q. 7 y 8; a los cuales refuta ampliamente Fonseca, lib. V, c. 28, q. 2. Y con toda razón puede censurárseles respecto de algunos mo-

unitas autem individualis dicit absolute et simpliciter fundamentum distinctionis; ac denique unitas formalis dicit fundamentum communicabilitatis saltem secundum rationem; unitas autem individualis dicit omnimodam incommunicabilitatem, tam secundum rem quam secundum rationem.

SECTIO II

An unitas universalis naturae distincta a formali sit in rebus ante mentis operationem

1. *Res quae universales denominantur, vere in re existunt.*— Principio statuendum est naturas illas quas nos universales et communes denominamus, reales esse et in rebus ipsis vere existere; non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius, easque in rebus esse intelligimus, et de illis sic conceptis definitiones tradimus, demonstrationes efficimus, et scientiam inquirimus. Sic Aristoteles, I Metaph., c. 6, et lib. IV, c. 5, reprehendit Heraclitum et Cratylum, quod dicerent in rebus nihil esse praeter singularia. Et VII Metaph., text. 56, tradit universalia non esse a rebus separata, et text. 37 et 53 ait definitiones dari de rebus universalibus, et I Poster., text. 5, 11, 33, 39, 43, dicit scientiam esse de universalibus, quae in singularibus existunt et ab illis abstrahuntur; et idem habet I Metaph., c. 1. Et eodem sensu, I de Interp., c. 5, dicit rerum alias esse universales, alias singulares. Et in hoc omnes philosophi et Aristotelis interpretes conveniunt, nominalibus exceptis, qui voces solum aiunt esse universales in significando, et conceptus universales in repraesentando, et circa hos proxime versari definitiones et scientias, ut videre licet in Occham, In I, dist. 2, q. 4, et Quodl. V, q. 12 et 13, et Gabr., In I, dist. 7, q. 7 et 8; quos late impugnat Fonseca, lib. V, c. 28, q. 2. Et merito reprehendendi sunt quoad aliquos loquendi

dos de expresión, porque en realidad acaso no se apartan de la opinión verdadera, ya que sus razones pretenden únicamente demostrar que la universalidad no se da en las cosas, sino que les conviene en cuanto están objetivamente en el entendimiento, o por denominación proveniente de alguna operación intelectual, lo cual es verdad, como diré luego. Por eso no hay necesidad de detenernos en repetir y refutar sus argumentos, puesto que no son obstáculo alguno para aceptar como verdadero que las naturalezas denominadas universales existen en las cosas singulares y que estos singulares tienen algo en que convienen entre sí y se asemejan, y algo en que difieren o se distinguen. Por eso niegan falsamente que se hagan demostraciones o definiciones de las cosas, ya que las ciencias no tratan de los nombres y de nuestros conceptos formales, sino que tratan directamente de las cosas o de los conceptos objetivos. Por consiguiente, aunque la denominación de universalidad se aplique a las cosas en función de los conceptos, sin embargo, las cosas a las que denominamos así son reales y existen en el mundo real.

2. *Los universales no están en la realidad separados de los singulares.*— Se da por supuesto, en segundo lugar, que estas cosas o naturalezas que apellidamos universales no están realmente separadas de las cosas singulares, porque, según se demostró antes, cualquier cosa que existe es necesariamente singular e individual; e implica una contradicción manifiesta que exista, por ejemplo, un hombre realmente separado de todos los hombres singulares y que sea universal respecto de todos ellos. Efectivamente, si está separado, no está intrínseca y esencialmente en ellos; mas si es universal, debe hallarse en ellos intrínseca y esencialmente, ya que esto es esencial a dicho universal; ni puede al mismo tiempo estar separado de ellos e intrínsecamente en ellos, porque ambos extremos considerados en la misma cosa resultan contradictorios. Además, o hombre en cuanto tal es una cosa realmente distinta de Pedro, Pablo, etc., o no es una cosa distinta: si se afirma lo segundo, tenemos lo pretendido, ya que el sentido en que se afirma que los universales no están separados es que no son cosas realmente distintas de los singulares, ni tienen entidad propia y unidad real distinta de ellos; en cambio, si se afirma lo primero, se desprende con evidencia que hombre en

modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia; nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt obiective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus, quod verum est, ut infra dicam. Et ideo in referendis et solvendis eorum argumentis non est quod immoremur; nam ea nihil omnino obstant quominus verum sit naturas, quae denominantur universales, in singularibus esse, ipsaque singularia habere inter se aliquid in quo conveniant vel similia sint, et aliquid in quo differant seu distinguantur. Unde falso negant demonstrationes aut definitiones dari de rebus, quia scientiae non sunt de nominibus et conceptibus formalibus nostris, sed directe de rebus seu conceptibus obiectivis. Quapropter, licet denominatio universalitatis rebus proveniat ex conceptibus, tamen res sic denominatae reales sunt et in rebus existunt.

2. *Universalia in re non sunt a singularibus separata.*— Secundo supponendum est, has res vel naturas, quas nos universales denominamus, non esse realiter separatas a rebus singularibus; quia, ut supra demonstratum est, omnis res, quae existit, necessario est singularis et individua; apertamque involvit repugnantiam quod existat homo, verbi gratia, ab omnibus singularibus hominibus realiter separatus, et sit universalis respectu omnium illorum. Nam, si est separatus, non est in illis intrinsece et essentialiter; si autem est universalis, esse debet in illis intrinsece et essentialiter, quia hoc est de ratione talis universalis; neque vero simul esse potest separatus ab illis, et intrinsece in illis; quia haec duo in re ipsa sumpta involvunt repugnantiam. Item, quia, vel homo ut sic est res distincta realiter a Petro, Paulo, etc., vel non est res distincta: si dicatur hoc secundum, hoc est quod intendimus; nam hoc sensu dicuntur universalia non esse separata, quia non sunt res realiter distinctae a singularibus, neque habent propriam entitatem et realem unitatem distinctam ab illis; si vero dicatur pri-

cuanto tal es una cosa distinta de Pedro y Pablo, pues resulta ininteligible una distinción real que no sea entre realidades definidas y determinadas; esa tal realidad, por lo tanto, sería un hombre distinto de los demás hombres; por consiguiente, tampoco podrá ser de esencia de ellos ni podría existir simultáneamente en todos. Además, en otro caso, habría que admitir con el mismo derecho el animal separado de todas las especies de animales, y el viviente separado de todos los géneros de vivientes, y así en los demás predicados quiditativos, cosas todas imposibles y completamente inútiles, porque no es preciso imaginar tales monstruos de ideas ni para la ciencia ni para la elaboración de definiciones.

3. *Qué sentido dió Platón a su afirmación de que hay universales separados.* Resulta tan claro y evidente de suyo, que a muchos les parece increíble que Platón haya defendido lo contrario con el matiz que le atribuye Aristóteles en los lib. I y VII de la *Metafísica* y en otros pasajes refutándole amplísimamente. Santo Tomás en el lib. IV, c. 4, del *De Regim. Princip.*, refiere que así pensaron Eustracio y Simplicio; y, en concreto, al tratar de las ideas de San Agustín en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46; y en el lib. VII de *La Ciudad de Dios*, c. 28, declara que Platón habló de las ideas que están en la mente divina; esto mismo opinó Séneca en el lib. VIII, carta 66. Mas aún, lo mismo parece dar a entender Platón en el *Parménides* y en el *Timeo*. Consúltese Eugubio, lib. I *De Peren. Philosoph.*, c. 10. Siendo esto así, hay que afirmar, en consecuencia, que Platón no estableció las ideas movido por nuestro modo de concebir, definir o conocer las cosas universalmente, pues en orden a esto nada valen las ideas tal como están en la mente de Dios, puesto que nosotros ni las concebimos a ellas ni las definimos; y si por un imposible no existieran tales ideas, los universales podrían ser concebidos y definidos por nosotros de igual modo. Mas tales ideas se ponen para que sean los primeros ejemplares de estos seres inferiores, ejerciendo influencia en ellos como principio primero e inmutable en su género; de las ideas bajo tal respecto se trata por los teólogos en *In I*, dist. 36, con Santo Tomás, I, q. 15, y nosotros tocamos luego algunos puntos al estudiar las causas. Mas, sea lo que sea sobre la intención de Platón, esta consideración nada tiene que

mum, sequitur aperte hominem ut sic esse rem quamdam distinctam a Petro et Paulo, nam realis distinctio non potest intelligi, nisi inter res certas et determinatas; erit ergo illa res quidam homo distinctus a caeteris hominibus. Unde neque esse poterit de essentia illorum, neque poterit simul esse in omnibus illis. Item alioqui eadem ratione dandum esset animal separatum ab omnibus speciebus animalium, et vivens separatum ab omnibus generibus viventium, et sic de caeteris quidditativis praedicatis, quae omnia sunt impossibilia et inutilia prorsus, quia neque ad scientiam neque ad definitiones tradendas oportet huiusmodi idearum monstra confingere.

3. *Quo sensu Plato universalia asseruerit separata.*— Quod adeo manifestum ac per se notum est, ut multis incredibile videatur Platonem docuisse contrarium eo sensu, quo I et VII Metaph., et aliis locis Aristoteles illi attribuit, et latissime impugnat. Ita sensisse Eustratium et Simplicium refert D. Thomas, lib. IV de Regim. Princip., c. 4; et in particulari agens de ideis Augustin., lib. LXXXIII Quaest., q. 46; lib. VII de Civit., c. 28, declarat Platonem fuisse locutum de ideis quae sunt in mente divina; quod etiam sentit Seneca, lib. VIII, epist. 66. Immo ab ipso Platone, in Parmenide et Timaeo, id significari videtur. Legatur Eugub., lib. I de Peren. Philosoph., c. 10. Quod si ita est, consequenter dicendum est Platonem non posuisse ideas propter modum nostrum concipiendi, definiendi, aut sciendi res in universali; ad hoc enim nihil conferunt ideae, prout sunt in mente Dei; quia nec nos illas concipimus, aut definimus; et si per impossibile non essent tales ideae, possent eodem modo universalia a nobis concipi ac definiri. Sed ponuntur huiusmodi ideae, ut sint prima exemplaria horum inferiorum, et in ea influant tamquam primum et immutabile principium in suo genere; de quibus ideis sub hac consideratione tractatur a theologis, In I, dist, 36, cum D. Thoma, I, q. 15, et inferius tractando de causis aliquid attingemus. Sed, quidquid sit de mente Platonis, haec consideratio nihil ad praesens institutum refert, quia non

ver con el presente problema, porque no tratamos de lo que llaman universal "causativo", o a modo de eficiente o de ejemplar, sino del universal "entitativo", o "predicativo".

Sentido de la cuestión y diversas opiniones

4. Supuestas, pues, estas cosas, falta cuestionarse si la naturaleza que se llama universal, aunque esté en las cosas singulares, tiene, no obstante, de suyo unidad suficiente por la que se la denomine universal, de suerte que no sólo la naturaleza universal, sino también su universalidad exista en las cosas. Las opiniones discutidas en este problema son tres. La primera, que la naturaleza de tal manera tiene esencialmente y por sí cierta universalidad, que la conserva incluso como realmente existente en los mismos individuos y es universal en acto; es la opinión que defiende ampliamente Juan Monlorio, en una disputación especial sobre este tema, c. 5 y 6, y se le atribuye comúnmente a Escoto, *In II*, dist. 3, q. 1 y en VII *Metaph.*, q. 18, lugar donde la defiende Antonio Andrés, q. 16, por más que Escoto en la disputación antes citada se expresa más bien como si negase en absoluto que exista el universal en acto en las cosas; y parece sólo admitir el universal aptitudinal o en potencia, cosa que conceden Aristóteles y todos los demás. Por eso al exponer la sentencia de Escoto existen diferencias entre sus discípulos, como explica extensamente Fonseca, a quien citamos luego, y en ese pasaje también él mismo, como todos los demás, se esfuerza en traerlo a su sentencia. Mas para evitar equívocos es necesario explicar estos términos: *universal en acto* y *universal en potencia.*

5. Así, pues, si por "universal en acto" se entiende la naturaleza abstraída de toda individuación, concebida a modo de un ser indiviso y común a muchos y que posee aptitud inmediata para ser predicada de ellos, entonces es de por sí evidente que el "universal en acto" en cuanto tal no existe en las cosas; y en este sentido explicó antes Escoto tal universalidad, y en el mismo habla Aristóteles cuando contra Platón niega que se dé el universal en las cosas, es decir, que subsista universalmente y separado de toda contracción singular e individual.

agimus de universali quod vocant in causando, sive per modum efficientis, sive per modum exemplaris, sed de universali in essendo seu praedicando.

Sensus quaestionis et variae opiniones

4. His ergo suppositis, quaestio superest an natura quae universalis denominatur, quamvis sit in rebus singularibus, nihilominus ex se habeat sufficientem unitatem ob quam universalis denominetur, ita ut non solum natura universalis, sed etiam universalitas eius in rebus sit. Tres in hac re versantur opiniones. Prima est naturam ita habere ex se et per se aliquam universalitatem ut etiam realiter existens in ipsis individuis eam retineat actuque universalis sit, quam opinionem defendit late Ioan. Monlorius, speciali disputatione de hac re, c. 5 et 6, et communiter tribuitur Scoto, In II, dist. 3, q. 1, et VII Metaph., q. 18, ubi Anton. Andreas, q. 16, illam defendit. Quamvis Scot., in praedicta distinctione, potius ita loquatur ut simpliciter neget universale in actu esse in rebus, solumque videtur admittere universale aptitudine seu potentia, quod Aristoteles et omnes concedunt. Quapropter in exponenda Scoti sententia varii sunt discipuli, ut Fonseca infra citandus late tractat, ubi etiam ipse, sicut et alii, eum conatur in suam sententiam adducere. Sed, ne in aequivoco laboremus, oportet hos terminos, *universale in actu* et *universale in potentia,* declarare.

5. Itaque si per universale in actu intelligatur natura ab omni individuatione abstracta, quae concipitur per modum unius entis indivisi et communis multis et habentis proximam aptitudinem ut de illis praedicetur, sic per se notum est universale in actu ut sic non esse in rebus; et hoc modo explicuit hanc universalitatem Scotus supra, et eodem modo loquitur Aristoteles, cum negat contra Platonem dari universale in rebus, scilicet universaliter subsistens, et ab omni singulari et individua contractione se-

Por lo tanto, este universal sólo se realiza mediante el entendimiento, según explicamos en la sección siguiente. Si, a su vez, se llama "universal en potencia" a todo lo que no tiene universalidad actual explicada al modo dicho, pero ofrece fundamento al entendimiento para que la pueda concebir o idear, también entonces es cierto que se da en las cosas la universalidad en potencia, por darse en ellas algún fundamento de la abstracción o concepción universal realizada por el entendimiento. Pero, ¿qué clase de fundamento es éste? Aquí, en efecto, está el punto de la controversia. La opinión citada afirma que este fundamento consiste en cierta universalidad, que conviene esencial y realmente a la naturaleza, en cuanto tiene prioridad de naturaleza sobre los inferiores que la contraen. Porque, aunque en realidad no esté separada de ellos, no obstante les es común a todos según la misma razón y unidad formal. Y así esta universalidad, aunque respecto de la anterior se llame aptitudinal o fundamental, es, sin embargo, respecto de la singularidad o individuación de la naturaleza, universalidad verdadera, real y actual, que sólo se diferencia de la unidad formal en esto: en que además de la negación de división en sí misma, expresa indiferencia y comunidad a muchos.

6. Así, pues, la opinión expuesta se prueba, en primer lugar, porque, por ejemplo, la naturaleza humana tiene de suyo unidad formal, como se dijo; igualmente le conviene por sí misma el ser comunicable a muchos; luego por sí misma, y antes de toda operación intelectual, es una en muchos y predicable de muchos, que es en lo que consiste la naturaleza de un universal, según testimonio de Aristóteles, lib. I de los *Analíticos Segundos,* texto 25; por consiguiente, de suyo y en las cosas mismas la naturaleza posee cierta universalidad, la cual es su propiedad real, no sólo de razón. La menor, que lleva el peso del argumento, se prueba primeramente porque la naturaleza humana no es de suyo incomunicable, ya que de lo contrario no podría multiplicarse numéricamente; luego de suyo es comunicable, ya que respecto de una misma naturaleza no puede admitirse medio entre comunicable e incomunicable por oponerse contradictoriamente. Segundo, porque la naturaleza no se constituye por sí misma en ésta concreta e individual, como se probó en la sección precedente, sino que necesita que se le

paratum. Datur ergo hoc universale solum per intellectum, ut sectione sequenti declarabimus. Rursus, si universale in potentia dicatur quidquid non habet actualem universalitatem dicto modo explicatam, praebet autem intellectui fundamentum ut illam possit concipere aut fingere, sic etiam certum est dari in rebus universalitatem in potentia, quia datur in eis aliquod fundamentum abstractionis seu conceptionis universalis quam intellectus facit. Sed quale est hoc fundamentum? In hoc est enim punctus controversiae. Opinio igitur citata affirmat fundamentum hoc esse universalitatem quamdam, quae ex se et realiter convenit naturae, ut est prior natura suis inferioribus contrahentibus ipsam. Nam, licet in re non sit separata ab eis, tamen revera est communis omnibus illis secundum eamdem rationem et unitatem formalem. Et ita haec universalitas, licet respectu prioris dicatur aptitudinalis seu fundamentalis, tamen, respectu singularitatis seu individuationis naturae, est vera, realis et actualis universalitas, quae ab unitate formali solum in hoc differt, quod ultra negationem divisionis in se dicit indifferentiam et communitatem ad multa.

6. Sic igitur declarata opinio probatur primo, quia natura, verbi gratia, humana, de se habet unitatem formalem, ut dictum est; habet etiam de se quod sit communicabilis multis; ergo de se, et ante omnem intellectum est una in multis et de multis, in quo ratio universalis consistit, teste Aristoteles, I Post., text. 25; habet ergo natura ex se et in rebus ipsis aliquam universalitatem, quae sit realis proprietas eius, et non tantum rationis. Minor, in qua est vis argumenti, probatur primo, quia natura humana de se non est incommunicabilis, alioqui secundum numerum multiplicari non posset; est ergo de se communicabilis; quia inter communicabile et incommunicabile non est dare medium respectu eiusdem naturae, nam sunt opposita contradictorie. Secundo, quia natura non est de se haec et individua, ut praecedenti disputatione probatum est;

añada algo para individuarse; por consiguiente, de suyo es apta para ser contraída por principios individuantes; más aún, al no ser apta para subsistir en abstracto y universalmente, exige y requiere tal determinación para poder subsistir; es, por lo tanto, apta de suyo para ella; luego es también de suyo comunicable a muchos individuos. Esta última consecuencia se prueba porque tal naturaleza no es contraíble adecuadamente por una sola diferencia individual, mejor aún, esto está en contradicción con ella; luego esta repugnancia que tiene dicha naturaleza a poder contraerse adecuadamente en un solo individuo se funda en la aptitud natural que posee de poder existir en muchos; luego esta aptitud le conviene real y esencialmente. Esto mismo se prueba, en tercer lugar, por los atributos que convienen a las naturalezas universales en cuanto universales; se afirma, en efecto, que son los objetos propios de las ciencias, inmutables y eternos, ingenerables e incorruptibles; se afirma también que son realidades inmediatas significadas por las palabras o conceptos comunes, a las que esencial y primariamente les son aplicables los predicados quiditativos, y que son propiedades intrínsecas. Mas todas estas cosas no son ficción del entendimiento, ni consisten en una denominación extrínseca derivada de algún acto de la mente; luego la naturaleza posee en las cosas mismas cierta universalidad, que es la razón y fundamento de todos estos atributos. Se confirma, porque, de lo contrario, difícilmente podemos evitar caer en la opinión de los nominalistas, quienes niegan que existan en las cosas naturalezas universales, sino que sólo existen singulares, ya que, si la naturaleza no tiene en la realidad universalidad alguna, ni se distingue realmente de los individuos, como antes se demostró, no se ve qué es lo que puede corresponder inmediatamente en las cosas a los términos comunes o a sus conceptos, fuera de los mismos singulares, que es lo que enseñan los nominalitas, y, consecuentemente, no podrá haber una ciencia de las cosas comunes, sino sólo de los términos, según ellos mismos pretenden.

7. La segunda sentencia es que la naturaleza existente en los individuos no es universal en acto, pero que, sin embargo, no debe al solo entendimiento el ser actualmente universal, sino que de suyo y antes de la operación de la

sed indiget aliquo adiuncto quo individuetur; ergo de se apta est ut per principia individuantia contrahatur; immo, cum non sit apta ad subsistendum abstracte et universaliter, postulat et requirit hanc determinationem, ut possit subsistere; est ergo ex se apta ad illam; ergo est etiam ex se communicabilis multis individuis. Probatur haec ultima consequentia, quia talis natura non est adaequate contrahibilis per unam solam individualem differentiam, immo hoc illi repugnat; ergo haec repugnantia quam habet talis natura ut in uno solo individuo adaequate contrahi possit, fundatur in naturali aptitudine quam habet ut in multis esse possit; haec ergo aptitudo convenit illi realiter et secundum se. Tertio idem probatur ex attributis naturarum universalium ut universales sunt; dicuntur enim esse propria obiecta scientiarum, immutabilia et perpetua, ingenerabilia et incorruptibilia; dicuntur etiam esse res immediatae significatae per voces seu conceptus communes, quibus per se primo conveniunt essentialia praedicata et intrinsecae proprietates; sed haec omnia non sunt per intellectum conficta, neque consistunt in denominatione aliqua extrinseca proveniente ab aliquo actu intellectus; ergo natura in rebus ipsis habet aliquam universalitem, quae sit horum omnium ratio ac fundamentum. Et confirmatur, quia alias vix possumus vitare quin incidamus in opinionem nominalium, qui negant in rebus esse naturas universales, sed solum res singulares, quia, si natura in re nullam habet universalitatem, nec distinguitur ex natura rei ab individuis, ut supra ostensum est, non apparet quid possit in rebus immediate correspondere terminis communibus aut conceptibus eorum, praeter ipsa singularia, quod nominales docent, et consequenter non poterit esse scientia de rebus communibus, sed solum de vocibus, ut iidem contendunt.

7. Secunda sententia est, naturam existentem in individuis non esse actu universalem, nihilominus tamen non habere a solo intellectu quod actu universalis sit, sed ex

mente y con anterioridad a cualquier contracción a los individuos e incluso a toda existencia tanto en el entendimiento como en la realidad misma, es actualmente universal. Esta opinión la expone y defiende ampliamente Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 28, a través de las cinco primeras cuestiones. Sus fundamentos los veremos luego al comprobar la sentencia verdadera; efectivamente, esta opinión ocupa una posición intermedia entre las otras dos, y por eso toma de ellas argumentos, en parte para refutarlas, en parte para su propia defensa y recomendación.

8. La tercera opinión es que las naturalezas se convierten en universales en acto únicamente por obra del entendimiento, antecediéndole cierto fundamento por parte de las cosas mismas, razón por la que se afirma que existen en la realidad universales en potencia. Esta es la opinión común de los filósofos antiguos y modernos, acorde con Aristóteles reiteradamente en estos libros de *Metafísica*, principalmente en el VII; y con el Comentador en el I *De Anima*, com. 8, que dice *que el entendimiento es quien causa los universales en las cosas;* y con Avicena, quien, en este sentido, afirmó al comienzo del lib. V de su *Metafísica*: *la equinidad por su propia naturaleza es sólo equinidad, no una o muchas*; de igual manera se expresa Santo Tomás en el opúsculo *De ente et essentia*, c. 4, donde dice *que la naturaleza por su propia esencia ni es universal ni singular*, y en otros pasajes afirma del mismo modo *que la intención de universalidad se debe al entendimiento*, por ejemplo, I, q. 85, a. 1, y en I-II, q. 29, a. 6, y en el lib. VII *Metaph.*, lec. 13; y en esta misma opinión convienen todos sus discípulos: Cayetano en el pasaje citado del *In De ente et essentia*; Soncinas y Iavello citados en la sección precedente; Soto en la *Logica*, q. 2, sobre los universales, y otros.

Solución del problema

9. Esta última opinión es, sin duda, la verdadera. Mas para explicarla y confirmarla, hay que aclarar dos puntos que hemos propuesto en el título de la cuestión. El primero, cómo se distingue la unidad necesaria para la universalidad de una naturaleza de la unidad formal. El segundo, cómo conviene a la naturaleza dotada de tal unidad la aptitud para existir en muchos. De ellas se deducirá el

se et ante operationem intellectus, et ante omnem contractionem ad individua, atque adeo ante omnem existentiam tam in intellectu quam in re ipsa, esse actu universalem. Hanc opinionem late tractat et defendit Fonseca, lib. V Metaph., c. 28, per quinque primas quaestiones. Cuius fundamenta videbimus postea, dum veram sententiam confirmabimus; est enim haec opinio media inter duas alias, et ideo ab eisdem sumit argumenta partim ad eas confutandas, partim ad ipsam tuendam et suadendam.

8. Tertia opinio est naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedenti fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentiae universales. Haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum, cum Aristotele saepissime in his lib. Metaph., praesertim in VII; et Comm., I de Anima, com. 8, dicente *intellectum esse qui facit universalia in rebus;* et Avicen., qui hoc sensu dixit, lib. V suae Metaph., in principio: *Equinitas secundum se tantum est equinitas, non una, vel plures;* et eodem modo loquitur D. Thomas, opusc. de Ente et essentia, c. 4, ubi ait *naturam secundum se neque universalem neque singularem esse*, et aliis locis in eodem sensu ait *intentionem universalitatis esse ab intellectu*, ut I, q. 85, a. 1, et I-II, q. 29, a. 6, et VII Metaph., lect. 13, et in eadem sententia conveniunt omnes eius discipuli, Caiet., loco citato de Ente et essentia; Sonc. et Iavell., citati sect. praeced.; Soto in Logica, q. 2 de Universalibus, et alii.

Quaestionis resolutio

9. Haec postrema sententia est sine dubio vera. Ut autem eam explicemus et confirmemus, duo quae in titulo quaestionis proposuimus, declaranda sunt. Primum, quomodo differat unitas, quae ad universalitatem naturae necessaria est, ab unitate formali. Secundum, quomodo naturae sic uni conveniat aptitudo essendi in multis. Ex

tercero, a saber, cómo no puede darse en las cosas mismas la universalidad de la naturaleza. Doy por supuesto, cosa que Aristóteles enseñó muchas veces, que la razón de universalidad en cuanto tal consiste en dos cosas: en la unidad y en la comunicabilidad. Estas son, en efecto, las dos notas contenidas en aquella definición en que se dice que lo universal es *uno en muchos y* (predicable) *de muchos o fuera de muchos,* definición que se tomó de varios lugares de Aristóteles: I *Perih.,* c. 5; lib. I de los *Analíticos Segundos,* c. 18; VII *Metaph.,* c. 13. Porque, si la naturaleza no es en cierto modo una, no será algo universal, sino que será una multitud o agregado de cosas; y si no es apta para existir en muchos, no será universal, sino singular; por lo tanto, es necesario que se dé en muchos de modo opuesto a la singularidad o individualización, es decir, que se dé en muchos inferiores que pueden multiplicarse y contarse bajo tal razón común. Hay que explicar, pues, estas dos cosas, unidad y comunidad, para que quede fuera de duda que la razón constitutiva de lo universal propio no se encuentra en las cosas, prescindiendo del entendimiento.

10. Afirmo, en primer lugar, que no basta de suyo la sola unidad formal para la unidad que requiere una naturaleza universal en cuanto es universal y tal se denomina, sino que se requiere una unidad mayor. Se prueba primeramente, porque la unidad de una cosa universal, en cuanto universal, ha de ser tal que le sea propia y no pueda convenirle a una cosa singular en cuanto singular; mas la unidad formal no es de este tipo; luego en cuanto tal no basta para la unidad de una naturaleza universal en cuanto universal. La mayor consta por el consentimiento común de todos y por la oposición vigente entre singular y universal en cuanto tal; en efecto, por oponerse como comunicable e incomunicable, la unidad que sea indiferente para cualquiera de estos extremos no puede ser suficiente para una razón universal, como se echará de ver mejor en la sección siguiente; la menor, a su vez, resulta clara por lo dicho antes sobre la unidad formal; efectivamente, se demostró que era de suyo indiferente para una naturaleza, ya concebida universalmente, ya contraída en los individuos. Se prueba, en segundo lugar, porque la unidad formal se multiplica en los individuos al mismo tiempo que la

quibus tandem constabit tertium, scilicet, quomodo universalitas naturae non possit in rebus ipsis inveniri. Suppono autem, quod Aristoteles saepe docuit, rationem universalitatis ut sic duobus consistere, scilicet in unitate et communicabilitate. Haec enim duo continentur in illa definitione qua universale dicitur *unum in multis et de multis,* seu *praeter multa,* quae sumpta est ex variis locis Aristot., I Periherm., c. 5; I Post., c. 18; VII Metaph., c. 13. Nam si natura non sit una aliquo modo, non erit quippiam universale, sed erit rerum multitudo seu aggregatio; si autem non sit apta esse in pluribus, non erit universalis, sed singularis, et ideo necesse est ut sit in multis modo opposito singularitati seu individuationi, id est, quod sit in multis inferioribus, quae sub ea communi ratione multiplicari et numerari possint. Haec ergo duo, scilicet unitas et communitas, explicanda sunt, ut constet rationem constituentem proprium universale non reperiri in rebus, secluso intellectu.

10. Dico primo: unitas formalis per se sola non sufficit ad unitatem quam requirit natura universalis, ut univerlis est ac denominatur, sed requiritur maior aliqua unitas. Probatur primo, quia unitas rei universalis ut universalis est, talis esse debet ut sit illi propria, et rei singulari, ut singularis est, convenire non possit; sed unitas formalis non est huiusmodi; ergo illa ut sic non sufficit ad unitatem naturae universalis ut sic. Maior ex communi omnium consensu constat, et ex oppositione quae est inter singulare et universale ut talia sunt; cum enim opponantur ut communicabile et incommunicabile, unitas illa quae ad utrumque horum indifferens est, non potest esse sufficiens ad rationem universalis, ut magis ex sequenti ratione constabit. Minor autem constat ex supra dictis de unitate formali; ostensum est enim eam de se esse indifferentem ad naturam, vel universe conceptam, vel in individuis contractam. Secundo probatur, quia unitas formalis multiplicatur in individuis cum ipsa natura; sed unitas,

naturaleza; mas la unidad propia de una naturaleza universal en cuanto universal no puede multiplicarse en los inferiores, porque más bien son éstos los que forman un uno bajo dicha razón, como decía Porfirio: *por participación de la especie muchos hombres son un hombre;* luego la naturaleza universal en cuanto tal, además de la unidad formal, tiene un modo distinto de unidad; la mayor se probó antes, pues hemos probado que cada naturaleza individual es en sí misma formalmente una con unidad formal propia e intrínseca distinta de la que hay en otras naturalezas semejantes, puesto que cada una es formalmente indivisa en sí misma por aquello que es en sí. Desde aquí resulta fácil probar la proposición menor, porque si la unidad de una naturaleza universal en cuanto es universal se multiplicase en los inferiores, se multiplicaría la unidad específica en los individuos o la genérica en las especies, lo cual es imposible, porque, de lo contrario, muchos hombres serían muchas especies y cada uno de ellos tendría en sí la unidad de la universalidad y, en consecuencia, cada uno sería en sí universalmente uno, como es formalmente uno, lo cual es falso en absoluto. Por eso argumento, en tercer lugar, por el hecho de que la unidad formal sólo expresa la indivisión formal o esencial de la cosa que se denomina una en tal sentido; por eso, el que la cosa sea singular o universal no tiene nada que ver con semejante unidad; en cambio, la unidad universal expresa intrínsecamente indivisión de muchos en aquella realidad o razón que se denomina una universalmente, de suerte que ninguno de los inferiores contenidos bajo tal razón, considerado en sí mismo, posee toda la unidad universal, sino que todas las cosas forman un uno bajo tal razón, del mismo modo que todas las especies de animal constituyen un uno en la razón de animal, sin que ninguna especie en sí considerada tenga en sí misma la unidad universal de animal, la cual es cuasi potencial, aunque tenga en sí su unidad formal. Así, pues, aunque la unidad formal sea requisito previo para la unidad del universal y sea su fundamento, no es, sin embargo, suficiente de por sí, sino que la unidad universal añade algo sobre ella.

11. Objeción: ¿cuál es, pues, o de qué clase es esta unidad de la naturaleza universal en cuanto tal? Pues toda unidad, según se indicó antes, tiene que

quae est propria naturae universalis ut universalis est, non potest multiplicari in inferioribus, nam potius illa sunt unum sub ea ratione, quomodo dixit Porphyrius, *participatione speciei plures homines esse unum hominem;* ergo alium modum unitatis habet natura universalis ut sic, praeter unitatem formalem. Maior supra probata est. Ostendimus enim unamquamque naturam individuam esse in se formaliter unam propria et intrinseca unitate formali distincta ab ea quae est in alia simili natura, quia unaquaeque per id quod in se est, est in se formaliter indivisa. Et hinc facile probatur minor propositio, quia si unitas naturae universalis, ut universalis est, multiplicaretur in inferioribus, multiplicaretur unitas specifica in individuis, vel generica in speciebus, quod est impossibile, alioqui et plures homines essent plures species, et unusquisque eorum haberet in se unitatem universalitatis, et consequenter unusquisque esset unus universaliter, sicut est unus formaliter, quod est plane falsum. Unde argumentor tertio, quia unitas formalis solum dicit formalem seu essentialem indivisionem illius rei quae sic una denominatur: unde ad hanc unitatem impertinens est quod illa res sit singularis vel communis; at vero unitas universalis dicit intrinsece indivisionem plurium in ea re vel ratione quae una universaliter denominatur, ita ut nullum eorum inferiorum quae sub tali ratione continentur, per se sumptum habeat totam illam universalem unitatem, sed omnia sub illa ratione unum sint; quomodo omnes species animalis sunt unum in ratione animalis; nulla autem species per se sumpta habet in se universalem unitatem animalis, quae est quasi potentialis, licet in se habeat formalem unitatem eius. Quamquam ergo unitas formalis praerequiratur ad unitatem universalis, et sit fundamentum eius, non tamen est per se sufficiens, sed aliquid ultra illam addit unitas universalis.

11. Dices, quae ergo aut qualis esse potest haec unitas naturae universalis ut sic? Omnis enim unitas, ut supra insinuatum

ser formal o numérica, puesto que toda división es formal o material; mas la unidad universal no puede ser unidad numérica, porque ésta es propia de las cosas singulares; ahora bien, si tampoco es formal ¿cuál puede ser? La respuesta es que se trata de una unidad distinta de éstas, que tiene su nombre propio y su razón propia. En efecto, esta unidad se llama universal y su razón consiste en la indivisión de una naturaleza en muchas naturalezas semejantes bajo el mismo nombre y razón, junto con la aptitud para dividirse en ellas. Por lo tanto, esta clase de unidad abarca ambas cosas, la indivisión y la aptitud para la división en muchas cosas del mismo nombre y razón, es decir, tales que cada una encierre y contenga en sí el todo dividido en cuanto a su actualidad. Por eso semejante indivisión está muy cerca de la privación propia, porque expresa negación de división en una naturaleza apta para tal división. Y en esto se diferencia esta unidad de la unidad individual, la cual no sólo expresa indivisión, sino también incapacidad de división en muchos que sean tales cual es aquello mismo que se divide. Y se diferencia de la unidad formal, porque aunque esta unidad no esté en contradicción con dicha aptitud o comunicabilidad a muchos, sin embargo no la exige. Por eso en Dios es comprensible la unidad formal juntamente con incomunicabilidad a varias naturalezas. Así, pues, cuando decimos que toda unidad o es formal o es numérica, esto es verdad de las unidades que convienen a las cosas mismas según su naturaleza o en la realidad misma; pero además de éstas puede haber otra unidad que se logre por medio del entendimiento; y de esta clase, como demostraremos, es la unidad universal.

12. Por eso se añade aún que esta unidad puede ser considerada como numérica, con tal que no sea absolutamente real, sino de razón u objetiva. La explicación está en que la especie humana en su concepto de especie es una hasta tal punto, que puede constituir con otras un número tres, cuatro, etc., de especies contenidas bajo "animal"; y toda unidad que puede entrar en la composición de un número, puede bajo tal razón llamarse numérica. Por lo cual, aunque hombre y caballo se diferencien en absoluto esencialmente y por la especie, sin embargo, en la razón de universales o de especies se diferencian por el número.

est, aut formalis aut numeralis esse debet; quia omnis divisio aut formalis est aut materialis; sed unitas universalis non potest esse unitas numeralis, quia haec est propria rerum singularium; si ergo neque formalis est, quaenam esse potest? Respondetur esse quamdam unitatem ab his distinctam, habentem proprium nomen propriamque rationem. Dicitur enim haec unitas universalis, eiusque ratio consistit in indivisione alicuius naturae in plures naturas similes sub eodem nomine et ratione cum aptitudine ut in eas dividatur. Itaque huiusmodi unitas utrumque includit, scilicet indivisionem, et aptitudinem ad divisionem in plura eiusdem nominis et rationis, seu quae talia sint ut unumquodque totum divisum quoad eius actualitatem in se claudat et contineat. Unde haec indivisio proxime accedit ad propriam privationem, quia dicit negationem divisionis in natura apta ad talem divisionem. In quo differt haec unitas ab unitate individuali, quae non solum dicit indivisionem, sed etiam inaptitudinem ad divisionem in plura, quae talia sint quale est ipsum divisum. Ab unitate formali differt, quia haec unitas quamvis non repugnet cum illa aptitudine, seu communicabilitate ad plura, non tamen illam requirit. Unde in Deo potest intelligi unitas formalis cum incommunicabilitate ad plures naturas. Cum ergo dicitur quod omnis unitas aut est formalis aut numerica, id verum est de unitatibus quae rebus ipsis secundum se, seu in re ipsa conveniunt; praeter has vero potest esse alia unitas, quae per intellectum perficitur; et huiusmodi est unitas universalis, ut ostendemus.

12. Unde ulterius additur hanc unitatem posse ad numeralem revocari, quae tamen non simpliciter realis sit, sed rationis seu obiectiva. Declaratur, nam species humana in ratione speciei ita est una ut cum aliis componat numerum ternarium, vel quaternarium, etc., specierum sub animali contentarum; omnis autem unitas, quae potest numerum conficere, sub ea ratione numerica dici potest. Propter quod, licet homo et equus absolute differant essentialiter et specie, tamen in ratione

Además, el concepto formal de hombre en cuanto tal es numéricamente uno; luego su objeto en la razón de objeto puede también llamarse uno en número y de esta suerte hombre, en cuanto se ofrece en dicho concepto, se dice que tiene unidad numeral objetiva o en razón de objeto, la cual es también unidad de razón o por denominación extrínseca derivada del concepto de la mente; por consiguiente esta unidad es necesaria para la razón de universal, y bajo dicha razón puede considerarse como numérica. Lo cual puede explicarse también de la siguiente manera: si se nos ocurriese pensar de acuerdo con la opinión de Platón, tal como la explica Aristóteles, que los universales son cosas separadas de los singulares, habría que suponer necesariamente que hombre, en cuanto tal, subsistente en sí mismo, es, sin duda, una cosa en sí misma numerable trascendentalmente con otras, y de esta suerte es también numéricamente una, aunque se la imaginase como existente al mismo tiempo en muchos individuos distintos en número, cosa por otra parte contradictoria, según se dijo, por más que esto no interese de momento, ya que sólo pretendemos valernos de ello para explicar que el universal, en el mismo grado que existe o es concebido, debe entendérsele como indiviso en sí y numerable, bien según la realidad, si se lo finge separado en la realidad misma, bien según la razón y el concepto, si es sólo obra de la abstracción de la mente.

13. *La unidad universal no existe antes de la operación de la mente.*— Por esto afirmo, en segundo lugar, que la unidad de la naturaleza universal en cuanto es universal no es real ni se da en las cosas tal como existen en la realidad misma y anteceden a toda operación del entendimiento. Esta conclusión se deduce con claridad de la anterior, puesto que en las cosas no resulta comprensible unidad alguna fuera de la formal y numérica, y ninguna de éstas basta para la razón de universal en cuanto tal. Se podrá objetar acaso que en las cosas no se encuentra sólo aquella unidad formal en virtud de la cual cada naturaleza humana, por ejemplo, se dice que es formalmente una en sí misma, sino que se encuentra también la unidad en virtud de la cual de todas las naturalezas humanas se dice que tienen la misma razón formal y —consecuentemente— la unidad formal, por razón de la que participan de la misma definición, y se dice de todos los hombres que son en realidad de la misma naturaleza. Mas surge una dificultad, porque

universalium seu specierum differunt numero. Item formalis conceptus hominis ut sic, est unus numero: unde obiectum eius in ratione obiecti unum etiam numero dici potest, et ita homo, quatenus obiicitur illi conceptui, dicitur habere unitatem numeralem obiectivam seu in ratione obiecti, quae etiam est unitas rationis, seu per denominationem extrinsecam a conceptu mentis; haec ergo unitas ad rationem universalis necessaria est, et sub ea ratione potest ad numeralem revocari. Quod in hunc modum potest etiam explicari, nam, si fingeremus iuxta Platonis sententiam, ut ab Aristotele explicatur, universalia esse res separatas a singularibus, necessario intelligendum esset, hominem ut sic, in se subsistentem, esse rem quamdam in se quidem transcendentaliter numerabilem cum aliis, atque ita unam numero, quamvis simul fingeretur existens in pluribus numero distinctis, quod aliunde repugnantiam involvit, ut dictum est, quod ad praesens non refert; nam hinc solum intendimus declarare universale, eo modo quo est vel apprehenditur, debere intelligi ut in se indivisum et numerabile vel secundum rem, si fingatur in re ipsa separatum, vel secundum rationem et conceptum, si solum mente abstrahatur.

13. *Unitas universalis non est ante operationem mentis.*— Ex his dico secundo, unitas naturae universalis ut universalis est, non est realis, neque est in rebus prout in re ipsa existunt anteceduntque omnem operationem intellectus. Haec conclusio sequitur aperte ex praecedenti; quia in rebus nulla unitas intelligi potest praeter formalem et numeralem; neutra autem harum sufficit ad rationem universalis ut sic. Dicetur fortasse in rebus non solum reperiri eam unitatem formalem qua unaquaeque natura humana, verbi gratia, dicitur in se formaliter una, sed etiam reperiri unitatem qua omnes humanae naturae dicuntur habere eamdem rationem formalem, et consequenter formalem unitatem, ratione cuius eamdem definitionem participant, et omnes homines a parte rei dicuntur esse eiusdem naturae. Sed

ésta no es verdadera unidad, sino mera semejanza; en efecto, en la realidad no hay nada verdaderamente uno y realmente indiviso en ésta y aquella naturaleza humana, sino que en ésta hay sólo algo a lo que a su vez responde algo semejante en la otra naturaleza; esto, empero, no es unidad real, sino semejanza. Por eso de una multitud de cosas en la realidad sólo puede afirmarse que son de la misma naturaleza en el sentido de que son semejantes, pues esta identidad que afirmamos darse entre cosas distintas no puede ser en la realidad más que una semejanza, en virtud de la cual se dice que participan también o que tienen la misma definición, fundamentalmente en virtud de dicha semejanza y formalmente mediante la razón, ya que la definición es obra de la razón.

14. *La relación real de semejanza no es suficiente ni necesaria para la razón de universal.*— Mas esta semejanza ni es necesaria en absoluto para la razón de universal, ni es suficiente. Quiero decir que no es necesaria atendiendo a la existencia y relación actual, porque no es de razón de lo universal existir actualmente en muchos, puesto que de ser verdaderas las ideas de Platón, serían de suyo universales, aunque no existiera ningún otro individuo en acto, y de hecho las naturalezas del cielo y de Gabriel son universales, bien sea que existan en la realidad muchos individuos suyos que posean la semejanza arriba dicha, bien no. En cambio, si dicha semejanza se entendiese en potencia, en este sentido es necesaria para la universalidad de la naturaleza, porque en otro caso sería ininteligible una naturaleza como común, según explicaremos en seguida con más detención. El que dicha semejanza sea insuficiente para la razón de universal, se prueba, porque en virtud de esa semejanza, tomada precisivamente, bien en acto, bien en potencia, no se forma el concepto de algo como uno común a muchos, sino que se conciben muchas cosas como semejantes entre sí; y el universal en cuanto tal, debe ser concebido como algo uno. Además, porque el universal en cuanto universal es concebido como actualmente indiviso en cuanto tal y como aptitudinalmente divisible y comunicable; en cambio, las cosas, en cuanto semejantes por naturaleza en la realidad, mejor se diría que están actualmente divididas y que son aptitudinal o fundamentalmente unibles —por así decirlo— en una naturaleza concebida universalmente.

contra, nam haec revera non est unitas, sed similitudo tantum; nihil enim vere unum et in re indivisum est a parte rei in hac et in illa humana natura, sed solum in hac est aliquid cui aliquid simile est in altera natura; haec autem non est realis unitas, sed similitudo. Unde solum possunt res plures dici a parte rei eiusdem naturae, id est similes: haec enim identitas, cum dicatur esse inter res distinctas, non potest in re ipsa quidpiam esse praeter similitudinem, ratione cuius dicuntur etiam participare, seu habere eamdem definitionem, fundamentaliter quidem ex vi dictae similitudinis, formaliter autem per rationem, nam definitio opus rationis est.

14. *Similitudinis relatio realis ad rationem universalis nec sufficiens, nec necessaria.*— Haec autem similitudo neque necessaria simpliciter est ad rationem universalis, neque sufficiens. Intelligo autem non esse necessariam secundum actualem existentiam et relationem, quia non est de ratione universalis ut actu sit in multis; nam si verae essent ideae Platonis, universales essent ex se, quamvis actu nullum aliud individuum existeret, et de facto naturae coeli et Gabrielis sunt universales, sive in re sint plura eorum individua habentia inter se praedictam similitudinem, sive non. Si autem esset sermo de similitudine illa in potentia, sic necessaria est ad naturae universalitatem, quia alias non posset intelligi natura ut communis, ut statim latius explicabimus. Quod autem illa similitudo non sufficiat ad rationem universalis, probatur, quia ex vi illius similitudinis praecise, sive in actu, sive in potentia sumptae, non concipitur aliquid ut unum commune multis, sed concipiuntur multa ut similia inter se; universale autem ut sic, debet concipi ut unum. Item, quia universale, ut universale, concipitur indivisum actu, quatenus tale est, et divisibile, et communicabile aptitudine; res autem prout a parte rei sunt similes in natura, potius sunt actu divisae, et aptitudine seu fundamentaliter unibiles (ut sic dicam) in una natura universe concepta.

15. Y por ello resulta todavía más clara la confirmación de la conclusión propuesta. En efecto, la universalidad en cuanto tal afirma cierta indivisión, ya que de lo contrario no sería universalidad sino sólo multitud; mas no puede ser una indivisión que convenga a las cosas en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sometidas a los conceptos de la mente; luego la unidad que de aquí resulta no es real, sino de razón. Se explica la menor, porque, como dijo rectamente Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, c. 14, y con frecuencia en otros lugares, existir en la realidad como indiviso y estar al mismo tiempo actualmente dividido en muchos del mismo nombre y razón implica contradicción, porque si una cosa es indivisa en la realidad, será también en la realidad singular y una numéricamente; y si, por el contrario, está dividida en muchas semejantes del mismo nombre y razón, será también muchas en número, lo cual es imposible. Esta es la contradicción que se derivaba de la posición de Platón, contradicción que cesa si se entiende que lo universal tiene indivisión sólo según la razón, puesto que ser indiviso según la razón y dividido según la realidad no se oponen entre sí. De esta suerte se dice que todos los hombres son un solo hombre en la razón específica, ya que no están divididos en el concepto de hombre en cuanto tal; y de esta manera la unidad de hombre en cuanto universal alcanza su consumación en la mente, puesto que hombre en cuanto tal sólo posee indivisión convertido en objeto de la concepción de la mente. Y esta indivisión consiste en que, por ejemplo el hombre, concebido en abstracto, no es comunicable a muchos hombres o conceptos objetivos dotados de esta abstracción, aunque sea comunicable por contracción a muchos individuos.

SECCION III

SI LA NATURALEZA COMÚN TIENE, DE SUYO, ALGUNA UNIDAD PRECISIVA FUERA DE LOS INDIVIDUOS Y CON ANTERIORIDAD A LA OPERACIÓN INTELECTUAL

1. Antes de responder a los argumentos de la sentencia opuesta, hay que tratar una objeción que se presenta aquí y una opinión que a mí me ha parecido harto singular y nueva. Así, pues, se puede plantear una objeción contra la solu-

15. Atque hinc apertius confirmatur conclusio posita. Nam universalitas ut sic dicit aliquam indivisionem, alioqui non esset universalitas, sed multitudo tantum; sed illa non potest esse indivisio quae conveniat rebus ut in se sunt, sed solum ut substant conceptibus mentis; ergo unitas quae inde sumitur, non est realis sed rationis. Minor declaratur, nam ut recte dixit Aristotel., VII Metaph., c. 14, et saepe alias, esse in re ipsa indivisum, et simul esse actu divisum in plura eiusdem nominis et rationis, involvit repugnantiam, nam si res est a parte rei indivisa, a parte rei est singularis et una numero: si autem est divisa in plures similes eiusdem nominis et rationis, erit etiam plures numero, quod fieri non potest. Et haec repugnantia sequebatur ex positione Platonis, quae cessat, si universale intelligatur habere indivisionem tantum secundum rationem; quia esse indivisum secundum rationem, et divisum secundum rem, non opponuntur inter se. Atque hoc modo omnes homines in ratione speciei dicuntur unus homo, quia in conceptu hominis, ut sic, non dividuntur; et ita unitas hominis, quatenus universalis est, per rationem consummatur, quia homo, ut sic, solum habet indivisionem ut subest conceptioni mentis. Quae indivisio consistit in hoc quod homo, verbi gratia, abstracte conceptus, non est communicabilis multis hominibus seu conceptibus obiectivis sic abstractis, licet sit communicabilis per contractionem multis individuis.

SECTIO III

UTRUM NATURA COMMUNIS EX SE HABEAT ALIQUAM UNITATEM PRAECISIONIS EXTRA INDIVIDUA, ET ANTE MENTIS OPERATIONEM

1. Antequam argumentis contrariae sententiae respondeamus, tractanda est obiectio quae hic ocurrit, et quaedam opinio quae pene singularis ac nova mihi visa est. Obiici

ción precedente, porque cualquier naturaleza común, por ejemplo la humana, no sólo en cuanto ha sido abstraída por el entendimiento humano, sino también en cuanto de suyo prescinde de las diferencias individuales y es anterior a ellas por orden de naturaleza, tiene cierta unidad, ya que en cuanto tal no es muchas, sino sólo una; mas por convenir de suyo esta unidad a la naturaleza, tiene que ser real; luego será suficiente para la razón de universal. Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 28, q. 3, sec. 2, 3 y 4, opina a propósito de esto que a la naturaleza universal considerada en sí misma le conviene cierta unidad que no comunica a sus inferiores, sino que le conviene a ella sola y precisivamente antes de existir, tanto en la naturaleza de las cosas como en el entendimiento, y afirma que esta unidad es distinta de la unidad formal, ya que ésta se multiplica en los individuos, mientras que aquélla no. Y la llama unidad de precisión o numérica, no simple y absolutamente, sino de una naturaleza común, lo que se convierte en condición atenuante, por lo cual la llama también (unidad) en cierto modo mixta de la formal y numérica. Y en apoyo de esta sentencia cita a Santo Tomás en el opúsculo 42 *De Natura Generis*, c. 7 y 8, donde da a entender que hay naturalezas universales que poseen cierta unidad que conviene a la naturaleza tomada absolutamente, la cual no se comunica a los individuos de tal naturaleza, ni conviene a la naturaleza por obra del entendimiento. Cita también a Soncinas en el lib. VII *Metaph.*, q. 40, donde dice que la naturaleza considerada en sí misma, es decir, ni tal como está en los individuos, ni tal como está en el entendimiento, posee cierta unidad, y no parece referirse a la unidad formal, porque añade que la naturaleza no comunica esta unidad a sus inferiores; lo mismo opina Capréolo *In III*, dist. 5, q. 5, a. 3, a propósito del argumento de Escoto contra 1 concl., donde no extiende la afirmación a todos los universales, sino sólo a algunos, tomándolo de Santo Tomás en el lugar señalado, a saber, a los que tienen una unidad y conveniencia no sólo lógica, sino también física. Esta restricción convierte el problema en más difícil y obscuro, porque es imposible encontrar una unidad universal que no se funde en la unidad formal, como consta por lo que se dijo y se verá con más amplitud por lo que luego vamos a decir; mas, supuesta

itaque potest contra praecedentem resolutionem, quia quaelibet natura communis, verbi gratia humana, non solum quatenus per intellectum abstracta est, sed etiam quatenus ex se praescindit a differentiis individualibus, et est naturae ordine prior illis, habet unitatem quamdam; quia ut sic non est plures, sed una tantum; illa autem unitas, cum conveniat naturae ex se, realis erit; ergo illa sufficiet ad rationem universalis. Circa hoc Fonseca, lib. V Metaph., c. 28, q. 3, sect. 2, 3 et 4, sentit naturae universali secundum se sumptae convenire unitatem quamdam, quam suis inferioribus non communicat, sed illi tantum ac praecise convenit prius quam existat, tam in rerum natura quam in intellectu, quam unitatem dicit esse distinctam ab unitate formali, quia haec multiplicatur in individuis, non vero illa. Vocat autem illam unitatem praecisionis seu numeralem, non simpliciter et absolute, sed naturae communis, quae est conditio diminuens, unde etiam eam vocat quodammodo mixtam ex formali et numerali. Et in hanc sententiam citat D. Thom., Opusc. 42 de Natura generis, c. 7 et 8, ubi significat esse naturas universales habentes quamdam unitatem convenientem naturae absolute sumptae, quae non communicatur individuis talis naturae, nec convenit naturae per intellectum. Citat etiam Soncin., VII Metaph., q. 40, ubi ait naturam secundum se consideratam, id est, nec prout est in individuis, nec prout est in intellectu, habere quamdam unitatem, et non videtur loqui de unitate formali, quia addit naturam non communicare hanc unitatem suis inferioribus; et idem sentit Capreol., In III, dist. 5, q. 5, a. 3, ad argumenta Scoti cont. 1 concl., ubi non de omnibus universalibus, sed de quibusdam id affirmat ex D. Thom. loco citato, scilicet, de his quae habent non tantum logicam sed etiam physicam unitatem et convenientiam. Quae limitatio rem facit difficiliorem et obscuriorem, quia impossibile est reperire universalem unitatem non fundatam in unitate formali ut ex dictis satis constat et amplius patebit ex dicen-

la unidad formal, hay la misma razón respecto de toda otra unidad en cualquier naturaleza universal, porque toda naturaleza tal puede ser considerada en sí y absolutamente y, en cuanto tal, a cualquiera le corresponde la misma no repugnancia, indiferencia o indivisión; y por eso Fonseca no admite dicha limitación, sino que atribuye en general esta unidad de precisión a todas las naturalezas universales.

2. Si preguntas dónde y cuándo conviene esta unidad a tal naturaleza, responde que la naturaleza existente nunca posee tal tipo de unidad, ya que no la posee en los individuos por estar contraída en ellos, y la naturaleza no existe más que en los individuos; ni le conviene en cuanto está solamente en el entendimiento, puesto que le conviene en sí misma antes de que se entienda que recibe nada del entendimiento, ni le conviene sólo por denominación extrínseca, sino por verdadera negación o por la indivisión que conviene a la propia naturaleza considerada en sí. Lo mismo opina Soncinas antes, quien por ello dice que tal unidad no es actual, sino potencial; y ambos la explican por medio de esta condicional: porque si existiese la naturaleza sin contracción a los individuos, poseería esta unidad. Si se insiste en la objeción por el hecho de que si esta unidad conviene esencialmente a la naturaleza tomada en absoluto será inseparable de ella, puesto que lo que conviene esencialmente a algo le conviene siempre sin que le pueda convenir su opuesto; mas en los individuos la naturaleza no posee tal unidad, sino más bien su opuesto —la multitud—; luego no puede dicha unidad convenir esencialmente a tal naturaleza, responden que el *esencialmente* y el *en sí* se pueden tomar en dos sentidos: primero, de modo que signifique la conexión necesaria del predicado con el sujeto, en cuanto existente, como debido a la esencia de éste o como intrínsecamente proveniente de él; a la manera como lo tomó Aristóteles cuando enumeró dos modos de predicación esencial en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 4; y en este sentido prueba rectamente el argumento que la unidad referida no conviene esencialmente a la naturaleza universal; de otro modo, el *esencialmente* se toma por lo que es *absolutamente* o *sin adiciones*, y en este sentido se dice que tal unidad conviene a la naturaleza en sí misma o tomada

dis; supposita autem formali unitate, eadem est ratio quantum ad omnem aliam unitatem in quacumque natura universali; quia omnis talis natura potest secundum se et absolute considerari et, ut sic, eadem non repugnantia, indifferentia, aut indivisio in qualibet reperitur; et ideo Fonseca illam limitationem non admittit, sed generaliter hanc unitatem praecisionis tribuit omnibus naturis universalibus.

2. Quod si interroges ubi aut quando conveniat haec unitas tali naturae, respondet naturam existentem nunquam habere huiusmodi unitatem quia in individuis illam non habet cum in illis contracta sit; natura autem non habet existentiam nisi in individuis; neque etiam convenire illi tantum ut est in intellectu quia illi secundum se convenit prius quam ab intellectu aliquid habere intelligatur; neque convenire illi per solam denominationem extrinsecam, sed per veram negationem seu indivisionem convenientem ipsi naturae secundum se. Et hoc ipsum sentit Soncin. supra, qui propterea dicit hanc unitatem non esse actualem sed potentialem; et uterque illam explicat per hanc conditionalem, quia si natura existeret sine contractione ad individua, hanc unitatem haberet. Quod si rursus obiicias, quia, si haec unitas per se convenit naturae absolute sumptae erit inseparabilis ab ipsa, nam, quod per se alicui convenit semper convenit, neque oppositum eius potest ei convenire; sed in individuis non habet natura eam unitatem sed potius oppositam multitudinem; ergo non potest illa unitas per se convenire tali naturae. Respondent dupliciter sumi posse illud *per se*, seu *secundum se:* primo ut significet necessariam connexionem praedicati cum subiecto tamquam de essentia eius existentis aut ab illo intrinsece manantis; quomodo sumpsit Aristoteles cum duos modos *per se* numeravit, I Poster., c. 4; et hoc modo recte probat argumentum praedictam unitatem non convenire per se naturae universali; alio modo sumitur *per se* pro eo quod est *absolute* seu *solitarie*, et hoc modo dicitur convenire haec unitas naturae secundum se seu per se

esencialmente, porque dicha naturaleza, considerada en absoluto y sin adiciones, es decir, en cuanto no tiene diferencias añadidas que la contraigan o individúen, posee de inmediato tal unidad. Ni se requiere tampoco que todo lo que convenga a la naturaleza considerada en sí de este segundo modo, le convenga también esencialmente del primer modo, es decir, intrínseca y necesariamente, pues muchos predicados, sobre todo negativos, pueden corresponderle contingentemente así considerada, como *no existir, no ser engendrada ni corromperse, no ser blanca, negra,* y todos los similares, los cuales no convienen a la naturaleza común sino por razón de los individuos. Así, pues, esta unidad de precisión, que consiste en la negación o privación, conviene a la naturaleza en sí misma y considerada en absoluto, porque, en cuanto tal, no le convienen las diferencias con que se contrae y divide; sin embargo, no le conviene por sí esencialmente, ya que puede convenirle lo opuesto por medio de los inferiores.

3. *Refutación de la sentencia anterior.— Los predicados que convienen a la naturaleza sin adiciones le convienen esencial y secundariamente.— Porfirio.—* Sin embargo, no puedo admitir esta sentencia (y ya no me fijo en que es del todo contraria a Santo Tomás en el lib. *De ente et essentia,* c. 4, y a Cayetano en el mismo lugar y a otros autores citados que se volverán a mencionar luego en la conclusión 4), porque no acabo de comprender de qué clase puede ser una unidad que conviene a la naturaleza con anterioridad al entendimiento y, sin embargo, no puede convenirle jamás como existente en los inferiores o singulares, porque si esa unidad conviene a la naturaleza con anterioridad al entendimiento, es, por lo tanto, unidad real; por consiguiente, puede convenir realmente alguna vez a la naturaleza misma; luego es preciso que le pueda convenir en los individuos o, por lo menos, en algún individuo, puesto que nada en absoluto conviene realmente a la naturaleza, sino lo que puede convenirle en cuanto existente en algún individuo. Pues lo que dicen, que esta unidad conviene realmente a la naturaleza según el ser de la esencia, pero no según el ser de la existencia, no parece que sea comprensible, porque, como dije antes al tratar del concepto de ser y lo repetiré luego al tratar de la esencia y la existencia de las criaturas, el ser de la esencia no puede concebirse como real, si al menos aptitudinalmente no incluye

sumptae; quia absolute considerata illa natura ac solitarie, id est, quatenus non habet adiunctas differentias contrahentes seu individuantes, statim habet illam unitatem. Neque enim necesse est ut quidquid convenit naturae hoc posteriori modo secundum se sumptae, conveniat etiam per se priori modo, id est, ab intrinseco et necessario; multa enim praedicata, praesertim negativa, possunt illi sic sumptae contingenter convenire ut *non existere, non generari nec corrumpi, non esse album, nigrum,* aut similia omnia quae non conveniunt naturae communi nisi ratione individuorum. Sic igitur haec unitas praecisionis, quae in negatione seu privatione consistit, convenit naturae secundum se et absolute consideratae, quia ut sic non conveniunt illi differentiae quibus contrahitur et dividitur; non tamen per se et necessario convenit, quia mediis inferioribus potest ei oppositum convenire.

3. *Praecedentis sententiae refutatio.— Praedicata solitarie naturae convenientia per se posterioristice conveniunt.— Porphyr.—* Sed nihilominus haec sententia probari mihi non potest, nam (ut omittam esse plane contrariam D. Tom., lib. de Ent. et essent., c. 4, et Caiet., ibi, et aliis auctoribus citatis et referendis infra, concl. 4) non satis intelligo qualis possit esse unitas quae conveniat naturae ante intellectum et tamen nunquam possit illi convenire in inferioribus seu in singularibus existenti; nam, si illa unitas convenit naturae ante intellectum, ergo est unitas realis; ergo potest realiter ipsi naturae aliquando convenire; ergo necesse est ut possit illi convenire in individuis vel in aliquo individuo; nihil enim convenit realiter naturae omnino, nisi quod potest illi convenire ut existenti in aliquo individuo. Quod enim aiunt hanc unitatem convenire realiter naturae secundum esse essentiae, non secundum esse existentiae, non videtur posse intelligi; quia, ut supra dixi tractando de conceptu entis et infra iterum dicam tractando de essentia et existentia creaturarum, esse

relación a la existencia; por consiguiente, si esta unidad no puede convenir a la esencia en cuanto existente, tampoco le conviene en cuanto apta para existir, porque si no existe sino en cuanto es individual, tampoco es apta para existir sino en cuanto individual; luego no le conviene realmente de modo alguno. Se confirma, porque ningún predicado ni positivo ni negativo conviene a una naturaleza en sí y considerada solitariamente, a no ser que o le convenga esencial y secundariamente, o pueda convenir a los individuos; ahora bien, esta unidad no conviene de suyo, según el modo dicho, a la naturaleza considerada en sí misma, como ellos confiesan; ni puede convenirle tampoco por razón de los individuos, puesto que en este sentido más bien le es contradictoria; más aún, por el hecho de ser considerada en los individuos ya no se la considera en sí y solitariamente; luego no le conviene esencial y primariamente de modo alguno. La mayor se deduce de Porfirio, c. de *Commun.*; de Santo Tomás, Cayetano y otros en los lugares citados. Y es evidente por inducción incluso en los predicados negativos —porque de los positivos no existe razón alguna de duda—, ya que *no ser blanco,* o *negro,* etc., en tanto convienen al hombre como tal, en cuanto pueden convenir a algún individuo de hombre; es más, el mismo "no existir", aunque no pueda convenir a hombre por razón de algún individuo existente, le conviene, sin embargo, en cuanto alguno o todos los individuos de la naturaleza humana no existen. La razón es porque todas estas cosas que acabamos de decir son contingentes y por eso no convienen a la especie, si no es por razón de los individuos.

4. *Respuesta a una objeción.—* Y si alguno objeta que hay ciertos predicados negativos que convienen a la naturaleza común en sí misma y, sin embargo, no convienen a los individuos, como parecen ser éstos: *no generarse, no corromperse* (efectivamente es contradictorio que una naturaleza universal tomada absolutamente se genere o cree, o incluso que exista), hay que responder que se trata de una equivocidad sofística, ya que el sentido de dichas negaciones puede ser múltiple. El primero es que la naturaleza abstracta no puede generarse, corromperse o existir, y en este sentido son verdaderas tales negaciones; sin embargo, si se entiende debidamente, no se afirman de la naturaleza tomada en sí en abso-

essentiae non potest concipi ut reale nisi saltem aptitudine includat ordinem ad existentiam; ergo, si haec unitas non potest convenire essentiae ut existenti, neque convenit illi ut aptae ad existendum; quia, sicut non existit nisi ut individua, ita neque est apta ad existendum nisi ut individua; ergo nullo modo illi realiter convenit. Et confirmatur, quia nullum praedicatum nec positivum nec negativum convenit naturae secundum se et solitarie sumptae, nisi aut per se posterioristice illi conveniat aut possit individuis convenire; sed haec unitas non convenit per se dicto modo naturae secundum se sumptae, ut ipsi fatentur; neque etiam potest illi convenire ratione individuorum, quia potius illi ut sic repugnat; immo, hoc ipso quod in individuis sumitur, iam non per se et solitarie consideratur; ergo nullo modo convenit per se primo. Maior constat ex Porphyr., c. de Commun.; D. Thoma, Caiet. et aliis, in locis citatis. Et inductione patet in praedicatis etiam negativis (nam de positivis nulla est dubitandi ratio), quia *non esse album,* aut *nigrum,* etc., in tantum conveniunt homini ut sic, in quantum alicui individuo hominis convenire possunt; immo et ipsum non existere quamvis non possit convenire homini ratione alicuius individui existentis, convenit tamen illi quatenus vel aliquod, vel omnia individua humanae naturae non existunt. Ratio est, quia haec praedicata sunt contingentia, et ideo non conveniunt speciei nisi ratione individuorum.

4. *Obiectioni respondetur.—* Quod si quis obiiciat quaedam esse praedicata negativa quae conveniunt naturae communi secundum se et tamen non conveniunt individuis, ut videntur esse haec *non generari, non corrumpi* (repugnat enim naturam universalem absolute sumptam generari, vel creari, aut etiam existere), dicendum est esse sophisticam aequivocationem; multiplex enim potest esse sensus illarum negationum. Primus est quod natura abstracta nec generari nec corrumpi nec esse potest et hoc modo sunt verae illae negationes; tamen si recte intelligantur, non dicuntur de natura secundum se et absolute sumpta, sed ut ha-

luto, sino en cuanto posee cierto estado que sólo puede tener por medio del entendimiento, pues en realidad no existe naturaleza alguna abstracta y solitaria de este modo, sino que es considerada por el entendimiento, y en cuanto se la considera así, se le aplica dicha negación. Por eso no es extraño que no le convenga en los individuos, puesto que por la existencia en los individuos se destruye aquel estado por razón del cual convenía tal negación a la naturaleza. De donde, si se compara la unidad de precisión con estas negaciones, se llega más bien a la conclusión de que no convienen a la naturaleza sino en cuanto sometida a la operación del entendimiento que la abstrae y prescinde. Otro sentido de tales negaciones es que la naturaleza común no se genera en absoluto ni se corrompe, y esto puede entenderse: o que no se genera en modo alguno, y así es falso, puesto que al menos secundariamente se genera y existe en los individuos. O que no se genera esencial y primariamente, sino por razón de los individuos, lo cual es verdad; sin embargo, esto se puede afirmar también de la naturaleza que existe en los individuos en el mismo sentido que dice Aristóteles que la sustancia segunda existe en las primeras y por razón de ellas y no, por lo tanto, esencial y primariamente. De donde esta negación, entendida en tal sentido, no conviene a la naturaleza contingentemente, sino esencial y primariamente; como, por el contrario, ser hecho y existir conviene esencial y primariamente a los individuos, si es que tiene que convenir a alguien. Así, pues, ningún predicado contingente, incluso los negativos, conviene a las naturalezas comunes, si no es por razón de los individuos o en los mismos individuos, o por razón del estado que tienen en la mente.

5. Por fin, argumento de esta manera contra la sentencia propuesta: la naturaleza común no se distingue realmente de los individuos, sino sólo mediante el entendimiento; luego no puede tener en sí misma unidad alguna que no tenga en los individuos, a no ser por medio del entendimiento. El antecedente ha sido probado reiteradas veces; la consecuencia se prueba, en primer lugar, porque la unidad real sigue al ser; luego, si la naturaleza no tiene en sí misma entidad distinta de la entidad de los individuos, tampoco puede tener unidad real distinta de la unidad de los individuos; luego no puede tener de suyo unidad alguna que

bente quemdam statum quem solum per intellectum habere potest; realiter enim nulla est natura sic abstracta et solitaria, sed per intellectum consideratur, et illi ut sic consideratae attribuitur talis negatio. Quare mirum non est quod in individuis illi non conveniat, quia per existentiam in individuis destruitur ille status, ratione cuius convenit naturae talis negatio. Unde, si illa unitas praecisionis cum his negationibus comparanda est, hinc potius colligitur non convenire naturae nisi ut subest operationi intellectus abstrahentis et praescindentis illam. Alius sensus illarum negationum est quod natura communis absolute non generatur neque corrumpitur, et hoc potest intelligi vel quod non generatur ullo modo et sic est falsum nam saltem secundario generatur et existit in individuis. Vel quod non generatur per se primo, sed ratione individuorum et hoc est verum; tamen hoc etiam dici potest de natura existente in individuis, sicut Aristoteles dicit secundas substantias existere in primis et ratione illarum, et consequenter non per se primo. Unde haec negatio in hoc sensu sumpta non convenit naturae contingenter, sed per se ac necessario; sicut e contrario fieri et esse per se primo convenit individuis si alicui convenire debet. Nulla ergo praedicata contingentia, etiam negativa, conveniunt communibus naturis, nisi vel ratione individuorum, vel in ipsis individuis, vel ratione status quem in intellectu habent.

5. Tandem argumentor in hunc modum contra dictam sententiam, quia natura communis non distinguitur ex natura rei ab individuis, sed tantum per intellectum; ergo non potest habere unitatem aliquam secundum se quam non habet in individuis nisi tantum per intellectum. Antecedens saepe est probatum; consequentia probatur primo, quia unum reale consequitur ens; ergo si natura secundum se non habet entitatem distinctam ab entitate individuorum neque unitatem realem habere potest distinctam ab unitate individuorum; ergo nullam unitatem ex se habere potest, quam non habet

no tenga en los individuos, sino que cualquier otra unidad se deberá al entendimiento. Se prueba, en segundo lugar, la misma consecuencia por los propios términos de que se sirve la otra opinión; en efecto, llama a ésta unidad *de precisión;* si, pues, la precisión no se da en la realidad, ni conviene a la naturaleza en sí misma, sino sólo mediante el entendimiento, tampoco la unidad puede convenirle a la naturaleza en sí misma, si se prescinde del entendimiento. Más aún, reflexionando atentamente, por el hecho de decir *en sí* en el sentido antes explicado, queda incluída la operación del entendimiento, porque la naturaleza no se prescinde o separa de todas las diferencias individuales, sino por obra del entendimiento. Por eso, todo lo que propia y particularmente conviene a la naturaleza en sí misma por razón de la condición o estado que se explica mediante la partícula *en sí* en el sentido dicho, le conviene en virtud del entendimiento; y de este tipo es la unidad expuesta, según se probó.

6. *Se la justifica de una calumnia.*— De aquí se deduce incidentalmente que no incurren en equivocidad alguna Santo Tomás, Cayetano y otros —como pensó Fonseca— al decir que todo lo que conviene a una naturaleza en sí o esencialmente, le conviene como existente en los individuos, ya que todo lo que conviene esencialmente a algo, le conviene siempre; porque en ambos sitios entienden el esencialmente del mismo modo, o sea, con sentido de secundariedad, como hay que tomarlo en realidad. Y de igual manera, cuando esos mismos autores distinguen que una cosa puede convenir a la naturaleza de tres formas, a saber, o como existente en los individuos, o en el entendimiento, o en sí misma, el *en sí* lo toman en el mismo sentido, es decir, por lo que conviene esencial e intrínsecamente a la naturaleza, y no en virtud de cualquier estado de contracción, o de precisión o de abstracción. En efecto, se supone —cosa que ya demostramos ser verdad— que nada puede convenir próxima e inmediatamente a una naturaleza en cuanto es tal naturaleza, si no le conviene también esencialmente, y, por el contrario, que todo lo que conviene contingentemente a una naturaleza común, le conviene en virtud del estado de individuación que tiene en la realidad, o del de separación que tiene por medio del entendimiento. Por eso, para eliminar más claramente la equivocidad, puede decirse que todo predicado que

in individuis, sed omnis alia est per intellectum. Secundo probatur eadem consequentia ex ipsis terminis quibus alia opinio utitur; vocat enim hanc unitatem *praecisionis;* si ergo praecisio non est in re, neque convenit naturae secundum se sed per intellectum tantum, neque etiam unitas convenire potest naturae secundum se, secludendo intellectum. Immo, si quis recte consideret, hoc ipso quod dicitur *secundum se* in sensu superius declarato involvitur operatio intellectus, quia natura non praescinditur aut separatur ab omnibus differentiis individualibus nisi opere intellectus. Unde, quidquid convenit naturae secundum se sumptae proprie et peculiariter ratione illius conditionis seu status, qui explicatur per illam particulam *secundum se* in sensu praedicto, convenit illi per intellectum; huiusmodi autem est praedicta unitas, ut ostensum est.

6. *Vendicatur a calumnia.*— Et hinc obiter intelligitur nullam aequivocationem committi a D. Thoma, Caietano et aliis (ut putavit Fonseca), quando dicunt quidquid convenit naturae secundum se aut per se, convenire illi in individuis existenti, quia quidquid per se alicui convenit, semper convenit; nam utrobique *per se* sumunt eodem modo, scilicet posterioristice, ut revera sumendum est. Et similiter, quando iidem auctores distinguunt tripliciter aliquid convenire naturae, scilicet, vel ut in individuis existenti vel ut in intellectu vel secundum se, eodem sensu sumunt illud *secundum se,* scilicet, pro eo quod per se et ab intrinseco convenit naturae et non ratione alicuius status contractionis aut praecisionis seu abstractionis. Supponit enim (id quod verum esse ostendimus) nihil posse naturae proxime et immediate, quatenus talis natura est, convenire nisi etiam per se conveniat; atque e contrario quidquid contingenter convenit naturae communi, convenire illi ratione status individuationis quem habet in re, aut separationis quam habet per intellectum. Unde ut apertius tollatur aequivocatio, omne praedicatum quod dicitur immediate (ut

se afirma inmediatamente —por así decirlo— de una naturaleza común, o sea, no por razón de los individuos, le conviene en sí misma; este predicado, sin embargo, puede ser de dos clases: uno que conviene a la naturaleza precisamente en cuanto tiene tal razón formal, como *ser animal racional* y, consecuentemente, *ser risible, capaz de admirarse,* etc., y esta clase de predicados se dice con toda propiedad que convienen a la naturaleza en sí y esencialmente, es decir, precisamente por ser tal naturaleza. Este es el sentido que tienen las expresiones de Santo Tomás y de otros sobre la naturaleza "en sí" cuando la distinguen de su doble estado, es decir, en los individuos o en el entendimiento, concluyendo por ello legítimamente que todo lo que de este modo conviene a la naturaleza en sí, le conviene sea cual sea el lugar y modo de existencia. Otros predicados, en cambio, se puede decir que convienen a la naturaleza en sí, es decir, considerada en común, sin embargo, no por razón de la misma naturaleza, sino por razón de la precisión y separación con que la delimita la partícula *en sí.* Esta consideración de la naturaleza coincide con el estado que tiene la naturaleza debido al entendimiento, y esos predicados coinciden igualmente con los atributos que convienen a dicha naturaleza por razón de tal estado; de lo contrario, sería necesario emplear una cuarta consideración de la naturaleza, además de las tres que acabamos de exponer, lo cual es inaudito. Así, pues, cuando se dice que aquella unidad conviene a la naturaleza en sí, pero no por el hecho de ser tal naturaleza, sino precisamente porque se la toma o considera en sí misma, queda fuera de toda duda que dicha unidad no conviene a la naturaleza a no ser según el estado que tiene en el entendimiento.

7. En tercer lugar, se prueba y explica más la misma consecuencia principal del argumento, porque la naturaleza que existe en acto no se distingue realmente del individuo, y por eso en cuanto tal no puede tener una unidad real en contradicción con la individuación, cual sería la unidad común; mas también la naturaleza común considerada como posible o según el ser de la esencia no se distingue realmente de los individuos considerados asimismo en su ser posible o según el ser de la esencia individual; luego por la misma razón no

sic dicam) de natura communi, id est, non ratione individuorum, potest dici convenire illi secundum se; tamen hoc praedicatum potest esse duplex: unum conveniens naturae, ut praecise habenti talem rationem formalem, ut *esse animal rationale* et consequenter esse *risibile, admirativum,* etc., et huiusmodi praedicata dicuntur propriissime convenire naturae secundum se et per se, id est, ex hoc praecise quod talis natura est. Et hoc modo est sermo D. Thomae et aliorum de natura secundum se, quando illam distinguunt a duplici statu eius, scilicet, in individuis vel intellectu et ideo recte concludunt quidquid hoc modo convenit naturae secundum se, convenire illi, ubicumque et quomodocumque existit. Alia vero praedicata dici possunt convenire naturae secundum se, id est, in communi sumptae, non tamen ratione ipsius naturae sed ratione illius praecisionis et separationis quam circumscribit illa particula *secundum se.* Et talis consideratio naturae coincidit cum statu quem natura habet per intellectum, et illa praedicata similiter coincidunt cum attributis quae conveniunt illi naturae rationi illius status; alioqui oporteret quartam considerationem naturae adhibere praeter triplicem nuper expositam, quod inauditum est. Cum ergo illa unitas dicatur convenire naturae secundum se, non tamen hoc ipso quod natura talis est sed hoc praecise quod secundum se sumitur vel consideratur, plane convincitur eam unitatem non convenire naturae, nisi secundum statum quem in intellectu habet.

7. Tertio, probatur et declaratur amplius eadem consequentia principalis argumenti, quia natura actu existens non distinguitur ex natura rei ab individuo, et ideo ut sic non potest habere unitatem realem repugnantem individuationi qualis esset unitas communis; sed natura etiam communis sumpta ut possibilis vel secundum esse essentiae, non distinguitur ex natura rei ab individuis sumptis etiam in esse possibili seu secundum esse essentiae individuae; ergo eadem ratione non potest convenire

puede convenirle a tal naturaleza en sí y con anterioridad al entendimiento unidad alguna contradictoria a la unidad individual, cual sería la unidad de precisión o la unidad numérica común. La mayor consta por lo dicho y no se niega por los demás. La menor se prueba fácilmente, porque las cosas posibles guardan entre sí la misma proporción que las cosas existentes, ya que no existen o se hacen más cosas que las que son posibles. Ni la humanidad posible tiene una esencia distinta de la que tiene cuando existe; luego si la humanidad en cuanto tal, mientras existe en acto, no se distingue realmente de esta humanidad y de aquélla, tampoco la humanidad como posible se distingue realmente de esta y aquella humanidad posible. Mas aún, expresándonos con propiedad, la humanidad no es posible, sino en cuanto son posibles esta y otras humanidades individuales, como tampoco existe la humanidad, sino en cuanto existe una humanidad individual. La consecuencia, a su vez, se prueba por la misma razón y proporción, porque la humanidad posible no es una cosa distinta de esta o aquella humanidad según la realidad y prescindiendo del entendimiento; luego no pueden convenirles unidades contradictorias. Y se corrobora, porque si esta unidad le conviene a la naturaleza con anterioridad al entendimiento, pregunto, ¿a qué naturaleza le conviene? ¿A la singular?, mas esto no, como es evidente y confiesan ellos mismos; ¿a la común en cuanto es común?, y esto no porque no existe ninguna naturaleza tal, incluso como posible, suprimida la operación del entendimiento; ¿a la naturaleza en cuanto naturaleza sin añadir nada ni siquiera por el entendimiento? Pero esto tampoco, porque en cuanto tal la naturaleza sólo tiene unidad formal, la cual se comunica a los individuos y se multiplica en ellos; luego si se prescinde del entendimiento, no puede haber ningún sujeto y fundamento adecuado de tal unidad.

8. *Se rebate el fundamento de la sentencia opuesta.*— Así, pues, a la dificultad se responde negando lo que en ella se da por supuesto, a saber, que, por ejemplo la naturaleza humana, tiene de suyo alguna unidad distinta de la unidad formal. Efectivamente, aquella objeción arranca de un falso principio, que es el que la naturaleza específica de suyo prescinde de los individuos con cierta precisión real, es decir, que le convenga realmente; siendo así que realmente no pres-

tali naturae secundum se et ante intellectum aliqua unitas repugnans unitati individuali, qualis esset illa unitas praecisionis seu numerica communis. Maior constat ex dictis, et ab aliis non negatur. Minor probatur facile, quia eadem est proportio rerum possibilium inter se quae est existentium inter se, quia non aliae res existunt aut fiunt nisi quae sunt possibiles. Neque humanitas possibilis habet aliam essentiam nisi quam habet dum existit; ergo si humanitas ut sic, quando actu existit, non distinguitur ex natura rei ab hac et illa humanitate, neque etiam humanitas ut possibilis distinguitur ex natura rei ab hac et illa humanitate possibili. Immo, si proprie loquamur, humanitas non est possibilis nisi in quantum haec et aliae individuae humanitates possibiles sunt, sicut neque existit humanitas nisi in quantum individua humanitas existit. Consequentia vero probatur eadem ratione et proportione quia humanitas possibilis non est aliud ab hac et illa humanitate secundum rem et secluso intellectu; ergo non possunt illi convenire unitates repugnantes. Et confirmatur, nam si haec unitas convenit naturae ante intellectum, cui, quaeso, naturae convenit? An singulari? Et hoc non, ut per se notum est et ipsi fatentur. Aut communi quatenus communis est? Et hoc non quia nulla est talis natura etiam possibilis, ablata operatione intellectus. Aut naturae ut natura est, nihil aliud adiungendo etiam per intellectum? Et hoc etiam non quia ut sic solum habet natura unitatem formalem, quae communicatur individuis, et in eis multiplicatur: ergo secluso intellectu, nullum esse potest adaequatum subiectum et fundamentum talis unitatis.

8. *Fundamentum oppositae sententiae evertitur.*— Ad difficultatem ergo respondetur negando quod in ea assumitur, scilicet, naturam humanam, verbi gratia, habere ex se unitatem aliquam distinctam ab unitate formali. Procedit autem illa obiectio ex falso principio, nimirum, quod natura specifica ex se praescindat ab individuis aliqua praecisione reali seu quae ex natura rei illi conveniat; cum revera non praescindat nisi

cinde, si no es mediante el entendimiento que abstrae y concibe la naturaleza común sin individuos, precisión de la cual hay fundameto en la naturaleza misma; mas en este caso no se trata de nada distinto de la unidad formal, la cual se multiplica en los individuos y existe en ellos por identidad. Todavía parece que hay otro supuesto falso en dicha objeción, a saber, que, por ejemplo, la naturaleza específica es por orden de naturaleza anterior a los individuos, y que, como tal, tiene dicha unidad de precisión o numérica común; en efecto, si se trata de la prioridad real, es decir, fundada en alguna causalidad o relación u orden real, esto no es verdad; no sólo porque donde no hay distinción real, no puede haber tampoco orden o causalidad, sino también porque ni en la razón de existir, ni en el ser de la esencia resulta comprensible tal prioridad. Lo primero es evidente, porque si se da algún orden, más bien es la naturaleza específica la que existe porque existe alguno de sus individuos, como dijo Aristóteles a propósito de las primeras y segundas sustancias. Es evidente lo segundo, porque el ser de la esencia prescindido de la existencia no consiste más que en la entidad de la cosa en su ser posible, según se demostrará luego, y ya demostramos que incluso de este modo los universales son posibles por razón de los singulares posibles; y si por el ser de la esencia se entienden los predicados quiditativos considerados precisivamente y abstraídos de las diferencias individuales, este ser de la esencia reclama una operación de la mente que conciba la razón común en que convienen los individuos como abstraída de las diferencias propias de éstos. Y si de la esencia común así considerada se afirma que es anterior por naturaleza, no con prioridad propia y real, sino con la que se afirma darse en el orden de subsistencia, en este caso se trata más bien de una prioridad de razón; en efecto, implica un concepto de la mente que abstraiga de los singulares la razón común; luego tener prioridad de este modo sólo significa ser más universal. Ahora bien, de esta prioridad no puede deducirse unidad alguna numérica que convenga a la naturaleza en sí y con anterioridad a los individuos y a toda operación mental; luego no existe unidad alguna de esta clase, si no es sólo por medio de la razón y el concepto de la mente, según dijimos en la conclusión.

per intellectum abstrahentem et concipientem naturam communem absque individuis, cuius quidem praecisionis est in natura ipsa fundamentum; sed hoc non est aliud ab unitate formali quae in individuis multiplicatur et est in eis per identitatem. Aliud etiam falsum videtur in ea obiectione supponi, scilicet, naturam specificam, verbi gratia, esse ordine naturae priorem individuis et ut sic habere unitatem illam praecisionis seu numeralem communem; nam si sit sermo de prioritate reali, id est, fundata in aliqua reali causalitate seu habitudine vel ordine reali, id non est verum, tum quia ubi non est distinctio ex natura rei, non potest esse realis ordo vel causalitas. Tum etiam quia neque in ratione existendi neque in esse essentiae potest intelligi talis prioritas. Primum patet quia, si aliquis est ordo, potius natura specifica existit, quia aliquod eius individuum existit, sicut Aristoteles dixit de primis et secundis substantiis. Secundum patet, quia esse essentiae praecisum ab existentia nihil aliud est quam entitas rei in esse possibili, ut infra ostendetur; probavimus autem, etiam hoc modo universalia esse possibilia ratione singularium possibilium. Quod si esse essentiae sumatur pro praedicatis quidditativis praecise sumptis et abstractis a differentiis individuantibus, huiusmodi esse essentiae involvit operationem rationis concipientis communem rationem in qua individua conveniunt, abstractam a propriis eorum differentiis. Si vero essentia communis hoc modo sumpta dicatur prior natura non propria et reali prioritate sed illa quae dicitur esse subsistendi consequentia, illa potius est prioritas rationis; involvit enim conceptum mentis abstrahentem rationem communem a singularibus; unde esse hoc modo prius, nihil aliud est quam esse universalius. Ex hac autem prioritate non potest colligi aliqua unitas numeralis quae conveniat naturae secundum se ante individua et ante omnem intellectum; nulla ergo est talis unitas nisi tantum per rationem et conceptum mentis, ut in conclusione diximus.

9. Contra estas afirmaciones cabe objetar: la naturaleza universal en cuanto tal no puede llamarse numéricamente una en la razón de universalidad por denominación extrínseca derivada del concepto formal de la mente, o sea, por el hecho de ser representada por un concepto numéricamente único; luego es necesario que se llame una numéricamente en la razón de universalidad en virtud de otra unidad que se da con anterioridad en la naturaleza misma y es representada por dicho concepto; luego esta unidad conviene a la naturaleza por sí misma y no debido al entendimiento. El primer antecedente es claro, en primer lugar, porque más bien es el concepto quien recibe la unidad del objeto, que lo contrario; luego no es uno el objeto porque sea uno su concepto, sino al revés. En segundo lugar, porque de otra suerte la misma naturaleza, representada por diversos hombres con distintos conceptos, constituiría una multitud numérica de universales, puesto que, al multiplicarse la forma que confiere la unidad, se multiplicará la unidad. Ahora bien, el consecuente es completamente falso, pues no se puede decir que hay numéricamente muchas especies humanas por el hecho de que la naturaleza humana sea representada por muchos conceptos; del mismo modo que no hay muchas caras de Nuestro Señor Jesucristo porque se represente en muchas imágenes; luego, igualmente que muchos conceptos no confieren pluralidad al universal, de la misma suerte tampoco un solo concepto otorga unidad, sino que la supone; luego esta unidad de que hablamos no se obtiene por la razón, sino que conviene a la naturaleza de por sí en cuanto es objetivable en muchos conceptos semejantes.

10. Se puede responder que sólo queda probado que a la naturaleza le conviene de suyo la unidad formal y que ésta se presupone para el concepto de la mente, y que por razón de ella la naturaleza, por ejemplo la humana, puede tener la condición de objeto único respecto del concepto que la abstrae y prescinde, y puesto que ella no se multiplica, aunque se multipliquen los conceptos formales de una misma naturaleza, por lo mismo no se multiplica numéricamente en absoluto tal universal en cuanto universal. Pero contra esto está el que la unidad formal sola no basta para constituir este universal concreto numéricamente, si no se añade alguna otra cosa, porque semejante unidad es común a las cosas indi-

9. Sed contra dicta obiici potest, quia natura universalis ut sic non potest dici una numero in ratione universalis per extrinsecam denominationem a conceptu formali mentis, scilicet, quia per unum conceptum numero repraesentatur; ergo oportet ut dicatur una numero in ratione universalis ab aliqua alia unitate quae in natura ipsa praecedit et per illum conceptum repraesentatur; ergo talis unitas convenit naturae ex se et non per intellectum. Primum antecedens patet primo, quia potius conceptus habet unitatem ab obiecto quam e converso; ergo non ideo obiectum est unum quia conceptus est unus, sed e contrario. Secundo, quia alias eadem natura a diversis hominibus distinctis conceptibus repraesentata esset plura numero universalia, nam multiplicata forma dante unitatem multiplicabitur unitas. Consequens autem est plane falsum; non enim dicemus esse plures numero species humanas propterea quod humana natura pluribus conceptibus repraesentetur; sicut non sunt plures Christi Domini facies propterea quod pluribus imaginibus repraesentetur; sicut ergo conceptus plures non dant naturae universali pluralitatem ita neque unus conceptus dat unitatem, sed supponit illam; ergo haec unitas de qua loquimur, non fit per rationem sed convenit naturae ex se quatenus obiicibilis est pluribus similibus conceptibus.

10. Responderi potest solum probari naturae secundum se convenire unitatem formalem eamque supponi conceptioni mentis, et ratione illius naturam humanam, verbi gratia, posse habere rationem unius obiecti respectu conceptus abstrahentis et praescindentis illam, et quia illa non multiplicatur etiamsi formales conceptus eiusdem naturae multiplicentur, ideo simpliciter non multiplicari numero huiusmodi universale, ut universale est. Sed contra, quia sola unitas formalis non sufficit ad constituendum hoc numero universale nisi aliquid aliud addatur, quia talis unitas communis est rebus individuis

viduales y multiplicable en ellas; luego además de la unidad formal es necesaria otra unidad, por la que se llame a la naturaleza común en cuanto tal una numéricamente en la razón de universal, puesto que nada se puede llamar numéricamente uno sino en virtud de una unidad que sea numérica bajo tal razón, y a ésta se refiere el argumento. Así es como, por ejemplo, la naturaleza humana se dice que es numéricamente una especie; luego no puede deber tal unidad a su unidad formal en cuanto tal, porque Pedro tiene dicha unidad formal y no es tal especie; luego existe otra unidad de la naturaleza humana incomunicable a los individuos, a la cual debe el ser llamada una especie. Luego, o se obtiene dicha unidad como derivada del concepto de la mente, y así, al multiplicarse el concepto, se multiplicará la unidad, como pretende el argumento propuesto, o no se obtiene por el concepto de la mente y así convendrá a la naturaleza por sí misma, como afirmaba la opinión opuesta. Se responde —dando una explicación más amplia de la contestación dada— que es ciertamente verdad que la unidad formal no basta para la unidad de universalidad, es decir, para que se diga que la naturaleza es un solo universal numéricamente, sino que es necesaria la precisión de la mente en virtud de la cual conviene a la naturaleza así abstraída una unidad incomunicable a los individuos, la cual consiste en la indivisión o incomunicabilidad a muchas naturalezas así abstraídas y comunes, unida a la aptitud de comunicarse a muchas naturalezas contraídas o individuales; ahora bien, esta negación o incomunicabilidad no se multiplica en la naturaleza por más que los conceptos formales se multipliquen numéricamente, y por eso no es necesario, aunque sean muchos los conceptos universales numéricamente diversos, que se afirme que la naturaleza concebida constituye una pluralidad de universales numéricamente distintos.

11. Se responde, pues, en forma a la objeción negando el primer antecedente en el sentido explicado. A la primera prueba se contesta que para la unidad del concepto formal es bastante por parte del objeto que se suponga la unidad fundamental del concepto objetivo, la cual consiste en la semejanza o conveniencia de muchos singulares en la unidad formal, puesto que basta esto para que el entendimiento, con su propia virtud y eficacia intelectiva, pueda abstraer un concepto objetivo común; de donde, para la precisión de dicho objeto común y universal, el entendimiento no supone su objeto, sino que lo elabora, o mejor, le confiere el estado de precisión por denominación extrínseca. A la segunda prueba se responde que la forma a la que debe propiamente la naturaleza ser llamada de este modo, no es el concepto mismo de la mente, sino que es la negación de la incomunicabilidad a muchas naturalezas comunes de esta suerte, negación que se funda en la abstracción de la mente; y esta negación es la misma, hágase la abstracción por un solo concepto formal o hágase por varios numéricamente distintos.

12. También, en otro sentido, podría afirmarse que, aunque se multipliquen en abstracto las intenciones de universalidad por la multiplicación de conceptos formales sobre la misma naturaleza —al modo que suelen decir los dialécticos que brota una relación numéricamente distinta de razón específica en la naturaleza humana por la distinta comparación de la misma con los individuos hecha por Pedro y Pablo o por uno mismo en diversos tiempos—, sin embargo, el universal en concreto no se multiplica en absoluto, porque lo que se ofrece como objeto a dicha intención de universalidad no se multiplica formalmente, sino que se considera como si poseyera una unidad formal completamente idéntica, con igual precisión. Del mismo modo, aunque pudieran darse en un mismo hombre diversas blancuras numéricamente distintas, no se afirmaría que había muchas cosas blancas, sino una sola; y una pared, por más que se constituya en razón de objeto visto, o sea denominada por la visión que se da en el ojo, no se califica como una pluralidad de objetos vistos, sino como uno solo, aunque sea contemplada al mismo tiempo por muchas visiones, porque en estos casos concretos la unidad se deriva del supuesto o sujeto, o de aquello que se comporta como sujeto. Ahora bien, en el caso presente la naturaleza que se denomina universal se comporta a modo de sujeto en relación con la intención de universalidad y, por eso, aunque se multipliquen las formas o conceptos denominantes, el universal no se multiplica, porque todos se refieren a la misma naturaleza y la prescinden según la misma unidad formal.

et multiplicabilis in illis; ergo praeter unitatem formalem necessaria est alia unitas a qua natura communis ut sic dicatur una numero in ratione universalis; nihil enim potest unum numero denominari nisi ab unitate quae sub ea ratione numerica sit et de hac procedit argumentum. Ut, verbi gratia, natura humana dicitur una numero species; non potest ergo habere illam unitatem a sua unitate formali ut sic, quia Petrus habet similem unitatem formalem et non est talis species; ergo est alia unitas naturae humanae incommunicabilis individuis a qua denominatur una species. Vel ergo habet illam unitatem a conceptu mentis et ita multiplicabitur haec unitas multiplicato conceptu, ut argumentum factum contendit, vel non fit per conceptum et sic conveniet naturae ex se, ut opposita opinio dicebat. Respondetur declarando amplius responsionem datam, verum quidem esse unitatem formalem non sufficere ad unitatem universalitatis seu ut natura dicatur unum numero universale, sed necessariam esse praecisionem mentis, ratione cuius conveniat naturae sic abstractae unitas incommunicabilis individuis, quae consistit in indivisione seu incommunicabilitate ad plures naturas sic abstractas et communes cum aptitudine ut communicetur pluribus naturis contractis seu individuis; haec autem negatio seu incommunicabilitas non multiplicatur in natura etiamsi conceptus formales numero multiplicentur, et ideo necesse non est ut propter plures conceptus formales numero distinctos dicatur natura concepta esse plura universalia numero distincta.

11. Ad obiectionem ergo in forma respondetur negando primum antecedens in sensu iam exposito. Ad primam probationem respondetur ad unitatem conceptus formalis satis esse ut ex parte obiecti supponatur unitas fundamentalis conceptus obiectivi, quae consistit in similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali; nam hoc satis est ut intellectus sua vi et efficacia intelligendi possit abstrahere conceptum obiectivum communem; unde quoad hanc praecisionem talis obiecti communis et universalis, intellectus non supponit obiectum suum sed facit, seu potius confert illi statum illum praecisionis per extrinsecam denominationem. Ad secundam probationem respondetur formam a qua proprie natura denominatur sic una, non esse ipsum conceptum mentis sed esse negationem incommunicabilitatis ad plures naturas sic communes, quae negatio fundatur in abstractione mentis; eadem autem est talis negatio sive haec abstractio fiat per unum sive per varios conceptus formales numero distinctos.

12. Aliter etiam dici posset quod, licet in abstracto multiplicentur intentiones universalitatis ex multiplicatione conceptuum formalium circa eamdem naturam (quomodo dicere solent dialectici distinctam numero relationem rationis speciei insurgere in natura humana per distinctam comparationem eius ad individua factam a Petro et Paulo, vel ab eodem diversis temporibus), nihilominus universale in concreto simpliciter non multiplicatur, quia id quod substat tali intentioni universalitatis formaliter non multiplicatur, sed sumitur ut habens eamdem omnino formalem unitatem cum eadem praecisione. Sicut, quamvis plures albedines numero distinctae inhaerere possent eidem homini, non diceretur plura alba sed unum; et paries, quamvis in ratione visi constituatur seu denominetur a visione quae est in oculo, non denominatur plura visa sed unum, quamvis pluribus visionibus simul videatur; nam in huiusmodi concretis unitas sumitur ex supposito seu subiecto seu quod se habet ad modum subiecti. In praesenti autem natura quae denominatur universalis se habet ad modum subiecti respectu intentionis universalitatis et ideo, quamvis formae seu conceptus denominantes multiplicentur, universale non multiplicatur quia omnes versantur circa eamdem naturam, eamque praescindunt secundum eamdem unitatem formalem.

SECCION IV

En qué consiste la aptitud de una naturaleza universal para realizarse en muchos

1. El motivo de duda está suficientemente claro por lo dicho en las dos secciones precedentes y, sobre todo, por los argumentos expuestos en la sec. 2; esta duda, pues, se propone para darle una solución más clara.

2. *La aptitud de existir en muchos no es nada en la naturaleza tal como existe en la realidad.*— Afirmo, pues, en primer lugar, que la aptitud de la naturaleza común para existir en muchos no es algo que convenga a la misma naturaleza tal como existe en la realidad. Esta conclusión unánimemente aceptada es, según parece, evidente, sobre todo si se supone —cosa que se afirmó repetidas veces— que el universal no se distingue realmente de los singulares o inferiores. Se prueba, pues, porque en la realidad no hay más que el singular e individuo y en los singulares mismos no hay nada realmente distinto de ellos; luego en una naturaleza, tal como existe en la realidad, no puede darse aptitud alguna para existir en muchos. La consecuencia es evidente, porque en una cosa individual en cuanto tal no existe dicha aptitud o no repugnancia, sino más bien la repugnancia opuesta; y la naturaleza, tal como existe en las cosas, es individual, sin distinción absolutamente ninguna de los individuos en la realidad. Afirman algunos que, aunque en la naturaleza existente no se dé potencia próxima para existir en muchos, porque —como tal— está contraída y determinada a uno solo, hay, sin embargo, una aptitud remota, porque en cuanto de ella depende, suprimida la contracción, puede comunicarse a muchos, al igual que la materia prima que existe bajo una forma y bajo las disposiciones que a ésta se acomodan, no es apta inmediatamente para otras formas, mas retiene su aptitud remota para ellas. Pero el ejemplo no hace al caso, porque la materia y su aptitud sustancial para la forma es una entidad numérica y singular realmente distinta de la forma y de las disposiciones que ahora tiene, pudiendo perder esta forma y recibir otra; por lo cual no es extraño que la materia que existe bajo una forma retenga la

SECTIO IV

Quid sit in natura universali aptitudo ut sit in multis

1. Ratio dubitandi satis constat ex dictis duabus sectionibus praecedentibus et praecipue ex argumentis in sect. 2 propositis; ad illa enim clarius solvenda haec dubitatio proposita est.

2. *Aptitudo essendi in multis nihil est in natura, ut a parte rei existit.*— Dico ergo primo: aptitudo naturae communis ut sit in multis non est aliquid conveniens ipsi naturae prout a parte rei existit. Haec conclusio receptissima est, ut videtur, evidens, praesertim si supponamus, quod saepe dictum est, universale non distingui ex natura rei a singularibus seu inferioribus. Probatur ergo quia a parte rei nihil est nisi singulare et individuum, et in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum; ergo in natura, prout a parte rei existit, non potest esse aptitudo ulla ad essendum in multis. Patet consequentia quia in re individua ut sic non est talis aptitudo seu non repugnantia, sed potius repugnantia opposita; natura autem, prout existit in rerum natura, individua est, prorsus indistincta in re ab ipsis individuis. Dicunt aliqui, licet in natura existente non sit potentia proxima ut sit in multis, quia ut sic est contracta et determinata ad unum, esse tamen aptitudinem remotam quia quantum est ex se, si contractio auferatur, potest communicari multis, sicut materia prima existens sub una forma et sub dispositionibus illi accommodatis non est proxime apta ad alias formas, retinet tamen suam aptitudinem remotam ad illas. Sed exemplum non est ad rem, quia materia et aptitudo eius substantialis ad formam est una numero et singularis entitas distincta realiter a forma et dispositionibus quas nunc habet, quae potest hanc formam amittere et aliam recipere, et ideo mirum non est quod materia existens sub una forma retineat aptitudinem radi-

aptitud radical para recibir otras. En cambio, la naturaleza común, en cuanto contraída a este individuo, no es algo realmente distinto del mismo o de la diferencia que le contrae, ni puede conseguirse, por ejemplo, que la naturaleza humana que existe en Pedro, siendo la misma según la realidad, pierda la individuación que tiene en Pedro y adquiera otra, y, por ello, en cuanto existe en la realidad, no tiene aptitud remota ni próxima para existir en muchos ni simultánea, ni sucesivamente.

3. Por eso argumento en segundo lugar: toda naturaleza común, tal como existe en la realidad en cada individuo, de tal suerte está determinada a él, que la misma según la realidad no puede determinarse a otro; por consiguiente no existe en individuo alguno indeterminada a muchos individuos; en efecto, estar determinada a esto y estar indeterminada para muchos se oponen contradictoria o privativamente; luego ningún individuo tiene aptitud real para existir en muchos, puesto que esta aptitud no puede darse sin indiferencia; luego, tal como existe en la realidad, no tiene en absoluto tal aptitud, ya que no existe sino determinada en los individuos según el modo dicho. Se puede objetar que no es contradictorio que sea de suyo indiferente, pero determinada por la diferencia individual; luego la naturaleza existente en los individuos podrá poseer ambas cosas. Se responde que, sea lo que sea del sentido verdadero de la proposición que se admitió: *la naturaleza es de suyo indiferente* —de que en seguida nos ocuparemos—, sin embargo, de ella se deduce únicamente que la naturaleza no tiene determinación sin diferencia individual, y, por más que esto sea así, no obstante, una vez añadida a la naturaleza tal diferencia individual, la naturaleza así contraída no puede permanecer actualmente indiferente. Sólo a lo más puede decirse que, si no tuviese dicha contracción, sería indiferente; mas por no darse de hecho jamás sin tal contracción, por lo mismo no puede nunca existir de hecho indiferente ni con capacidad de ser indiferente.

4. Se explica esto, en tercer lugar, porque la naturaleza universal no existe en muchos si no es por identidad con cada uno de ellos. Mas tal naturaleza, identificada con un solo individuo, ella misma no puede identificarse con otros

calem ad recipiendas alias. At vero natura communis ut contracta ad hoc individuum non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso vel a differentia contrahente; nec fieri potest ut natura humana, verbi gratia, existens in Petro eadem secundum rem amittat individuationem quam habet in Petro et acquirat aliam, et ideo, ut in re existit, nec proximam neque remotam habitudinem habet ad existendum in multis, nec simul nec successive.

3. Unde argumentor secundo quia omnis natura communis, ut in re existit in unoquoque individuo, ita est determinata ad illud ut non possit eadem secundum rem ad aliud determinari; ergo in nullo individuo est indeterminata ad plura individua; opponuntur enim contradictorie seu privative esse determinatam ad hoc et esse indeterminatam ad plura; ergo in nullo individuo habet realem aptitudinem ad essendum in multis quia, haec aptitudo esse non potest sine indifferentia; ergo absolute prout in rerum natura existit non habet illam aptitudinem, quia non existit nisi praedicto modo determinata in individuis. Dices non repugnare esse de se indifferentem, determinatam autem per differentiam individualem: utrumque ergo poterit habere natura in individuis existens. Respondetur, quidquid sit de vero sensu illius assumptae propositionis: *Natura est de se indifferens*, de quo statim dicam, tamen ex illa solum colligitur naturam non habere determinationem sine differentia individuali, quod, licet ita sit, nihilominus postquam naturae adiungitur talis differentia individualis non potest natura sic contracta manere actu indifferens. Sed ad summum dici potest quod si non haberet illam contractionem, esset indifferens; quia tamen de facto nunquam est sine tali contractione, ideo de facto nunquam existit indifferens neque cum aptitudine ut sit indifferens.

4. Tertio id declaratur quia natura universalis non existit in multis nisi per identitatem cum singulis eorum; sed talis natura identificata uni individuo non potest

según la realidad y según la existencia real; luego dicha naturaleza, tal como se comunica a los individuos en la realidad misma y existe en ellos, no puede tener aptitud real de existir en muchos. La mayor es cierta por lo dicho más arriba, donde demostramos que el universal no se distingue realmente de los singulares. Más aún, para la eficacia de la razón expuesta basta la identidad real, pues en virtud de tal indentidad no puede un género, contraído ya a una especie, contraerse —según la realidad y según su existencia real— a otra distinta. Así, pues, en el género, especie y diferencia esencial, la proposición aceptada como mayor es evidente, porque siendo esenciales a sus inferiores y predicándose esencialmente de ellos no a modo de parte, sino a modo de todo —ya que la parte no se predica del todo—, es necesario que, en cuanto se predican de ellos, estén en ellos por identidad, puesto que nada se identifica más íntimamente con cada cosa que su esencia. Sobre la *propiedad* y el *accidente* puede haber duda, ya que no parecen hallarse en sus inferiores identificados, sino informándolos. Mas nosotros hablamos sobre todo de los universales citados antes, dado que la unidad más propia de la naturaleza universal se da en relación con los inferiores, esencialmente contenidos bajo la misma. Sin embargo, incluso en la propiedad y el accidente en cuanto universales se cumple la proposición expuesta. En efecto, la propiedad y el accidente no tienen condición de universal en cuanto son unas formas físicas que informan a sus sujetos, no sólo porque bajo este concepto se les considera en abstracto, modo según el cual no se predican de sus sujetos, sino también porque, aun de esta suerte, no se da en la realidad propiedad o accidente alguno que sea de suyo universal en orden a la información de muchos sujetos. Y aunque según la razón común de una propiedad o accidente, por ejemplo, de la blancura o de la risibilidad, en cierto modo podría llamarse forma universal respecto de dichos sujetos; sin embargo, ni esto mismo le conviene a tal forma sino en cuanto su razón común existe por identidad en cada una de las formas individuales informadoras de tales sujetos. Y así dicha aptitud de existir en muchos se reduce al modo de existir por identidad en los inferiores. Mas a éstos se les llama con propiedad universales en cuanto —considerados en concreto— son predicables de sus sujetos, y de esta suerte también existen en ellos por identidad, no por razón de forma accidental, sino en razón de supuesto. Pues en tanto una cosa se predica con verdad de muchos y de cada uno, en cuanto se identifica con ellos, porque la proposición que afirma que esto es aquello, para que sea verdadera, exige alguna identidad entre el predicado y el sujeto, puesto que es necesario que representen lo mismo y que explícita o implícitamente signifiquen la misma cosa. Así, pues, en este sentido es verdad que todo universal existe por identidad en sus inferiores, que es lo que afirmaba la proposición aceptada como mayor. La menor quedó suficientemente probada por la razón precedente y es casi evidente por sus términos, porque, por ejemplo, la naturaleza específica, en cuanto existe en la realidad, se identifica de tal suerte con cada uno de los individuos en que existe, que —en cuanto existente en él— no puede renunciar a la identificación con el mismo y no puede, consecuentemente, como tal, tener identidad real con otros; luego es contradictorio que tal naturaleza posea capacidad de existir por identidad en muchos; luego al tener que realizarse por identidad el acto de existir en muchos, propio de la naturaleza universal, repugna que la aptitud real para dicho acto se dé en una naturaleza que existe realmente.

5. Se puede añadir una tercera razón; en efecto, si esta aptitud se da en una naturaleza existente, existirá, en consecuencia, también ella misma en la realidad; luego la aptitud misma será también singular e individual, puesto que cuanto existe en la realidad es singular e individuo; luego dicha aptitud existirá en alguna naturaleza individual, puesto que no puede existir por sí separada, sino en alguna naturaleza, por ser una propiedad y aptitud de la misma; ahora bien, al existir realmente y ser individual, es necesario que se halle en alguna naturaleza realmente existente e individual y, por lo mismo, al no existir razón mayor en pro de una naturaleza individual que de las otras, existirá dicha aptitud en todas y cada una de las naturalezas individuales. Mas de aquí se siguen muchos absurdos. El primero, que hay tantas naturalezas humanas universales, cuantas son las naturalezas contraídas en cada uno de los individuos, puesto que cada una de ellas es una en sí y posee su aptitud propia y real de existir en muchos, dis-

eadem secundum rem et secundum existentiam realem identificari aliis; ergo talis natura, ut in re ipsa individuis communicatur et in eis existit, non potest habere aptitudinem realem essendi in multis. Maior certa est ex supra dictis, in quibus ostendimus universale non distingui a singularibus ex natura rei. Immo ad efficaciam praedictae rationis sufficit identitas realis; nam ratione ipsius identitatis non potest genus iam contractum ad unam speciem, idem secundum rem et existentiam realem contrahi ad aliam. In genere igitur, specie et differentia essentiali evidens est maior propositio sumpta, quia, cum haec sint essentialia suis inferioribus et essentialiter praedicentur de illis, non per modum partis sed per modum totius, quia pars non praedicatur de toto, necesse est ut, quatenus de illis praedicantur sint in illis per identitatem, quia nihil magis identificatur cum unaquaque re quam essentia eius. De *proprio* vero et *accidente* haesitare quis potest, quia haec non videntur esse in suis inferioribus per identitatem, sed per informationem. Sed nos de prioribus universalibus praecipue loquimur; nam propriissima unitas naturae universalis est respectu inferiorum, quae sub illa essentialiter continentur. Tamen etiam in proprio et accidente ut universalia sunt, verum habet propositio assumpta. Nam proprium et accidens non habent rationem universalis, ut sunt formae quaedam physicae informantes subiecta sua, tum quia sub hac ratione considerantur in abstracto, quomodo non praedicantur de suis subiectis. Tum etiam quia etiam hoc modo nullum datur in re ipsa proprium vel accidens quod de se universale sit ad plura subiecta informanda. Et, quamvis secundum communem rationem alicuius proprii vel accidentis, verbi gratia, albedinis vel risibilitatis, possit aliquo modo dici forma universalis respectu talium subiectorum, tamen hoc ipsum non convenit huic formae nisi quatenus communis ratio eius per identitatem existit in singulis formis individuis informantibus talia subiecta. Et hoc modo talis aptitudo essendi in multis reducitur ad modum essendi in inferioribus per identiatem. Proprie vero haec dicuntur universalia, quatenus in concreto sumpta apta sunt praedicari de subiectis suis, et sic etiam sunt in illis per identitatem non ratione formae accidentalis sed ratione suppositi. In tantum enim unum de multis et de singulis vere praedicatur in quantum est idem cum illis; nam propositio affirmans hoc esse illud, ut vera sit, requirit identitatem aliquam inter praedicatum et subiectum, quia necesse est ut pro eodem supponant et quod vel explicite vel implicite idem significent. Sic igitur verum est omne universale esse in suis inferioribus per identitatem, quae erat maior propositio assumpta. Minor vero satis probata est in praecedenti ratione et fere ex terminis patet, quia natura specifica, verbi gratia, prout in re existit ita identificatur cum unoquoque individuo in quo est, ut quatenus in illo est non possit amittere identitatem cum illo, et consequenter neque possit ut sic habere identitatem realem cum aliis; repugnat ergo tali naturae ut in re habeat aptitudinem ad essendum in multis per identitatem; ergo, cum actus essendi in multis naturae universalis sit per identitatem, aptitudo realis ad talem actum repugnat reperiri in natura a parte rei existente.

5. Tertia ratio adiungi potest, quia si haec aptitudo est in natura existenti, ergo ipsa etiam aptitudo in re existit; ergo ipsa etiam aptitudo est singularis et individua, nam quidquid in re existit singulare ac individuum est; ergo talis aptitudo erit in aliqua natura individua; non enim potest esse per se separata sed in natura, cum sit proprietas et aptitudo eius; cum autem sit realiter existens et individua, necesse est ut sit in natura realiter existente et individua, et consequenter cum non sit maior ratio de una natura individua quam de aliis erit talis aptitudo in omnibus ac singulis individuis naturis. Hinc autem multa absurda sequuntur. Primum, tot esse naturas humanas universales quot sunt naturae in singulis individuis contractae, quia unaquaeque earum est in se una habens suam propriam et realem aptitudinem essendi in multis distinctam ab

tinta de la aptitud de la otra. Ni cabe imaginar tampoco que una aptitud numéricamente idéntica para existir en muchos se dé en todas las naturalezas individuales. De lo contrario, habría que afirmar también que la misma naturaleza numéricamente está contraída a cada uno de los individuos, absurdo difícilmente superable. La consecuencia es evidente, porque la aptitud no existe si no es en una naturaleza; más aún, ni siquiera se la puede imaginar como una cosa distinta de la naturaleza; luego si la aptitud es numéricamente una en todos, también será numéricamente una en todos la naturaleza. Además, o a dicha aptitud se le llama numéricamente una con una especie de sentido colectivo, de suerte que no exista en su totalidad en cada una de las naturalezas, sino que se halle en cada una de ellas algo de tal aptitud y resulte de todas una aptitud única para muchos individuos; mas esto es salirse del problema, porque, según la explicación dada, en cada naturaleza individual sólo se da aptitud de existir en sí misma, sin que ninguna tenga aptitud de existir en muchas. Mas si queremos referirnos al conjunto, del mismo modo que el conjunto de "aptitudes" se considera como si fuera uno solo, asimismo debe considerarse también el conjunto total de las naturalezas; mas éste, en cuanto tal, es decir, como colectivamente uno, no existe en muchos, porque la colección en su totalidad no existe en cada una de las naturalezas individuales, sino en el conjunto de todas; luego esta unidad colectiva es improcedente para la razón de un universal, que de tal manera debe existir en muchos, que se dé en su totalidad en cada uno de ellos. O la aptitud es en sí absolutamente una y existe en su totalidad en todos y cada uno de los individuos, habiendo que afirmar igualmente otro tanto de la naturaleza misma por idéntica razón y por no haber en admitir esto en la naturaleza inconveniente mayor que en admitirlo en la aptitud. Es evidente que ambas cosas son completamente absurdas; no sólo porque esto es peor que admitir que un accidente numéricamente único existe al mismo tiempo en varios sujetos, sino porque hay contradicción en los términos al afirmar que una naturaleza numéricamente idéntica se contrae a muchos individuos; porque si es numéricamente la misma, es, por lo tanto, numéricamente una e individual; luego es incomunicable a muchos individuos. Se sigue, además, la existencia en cada individuo de cierta aptitud intrínseca real

aptitudine alterius. Neque enim fingi potest, quod eadem numero aptitudo ad essendum in multis sit in omnibus naturis individuis. Alioqui dicendum etiam esset eamdem numero naturam esse contractam ad singula individua, quo nihil potest esse absurdius. Sequela patet quia aptitudo non est nisi in natura; immo nec fingi potest res distincta a natura; ergo si aptitudo est una numero in omnibus, natura etiam erit una numero in omnibus. Item, vel illa aptitudo dicitur una numero quasi collective ita ut non sit tota in singulis naturis sed in unaquaque sit aliquid illius aptitudinis et ex omnibus resultet una aptitudo ad plura individua, et hoc extra propositum est. Quia iuxta illam explicationem in unaquaque natura individua tantum est aptitudo essendi in se ipsa et nulla habet aptitudinem essendi in multis. Quod si sit sermo de collectione, sicut tota collectio aptitudinum consideratur per modum unius, ita etiam considerari potest tota collectio naturarum; illa vero, ut sic, id est, ut una collective, non est in multis, quia tota collectio non est in singulis naturis individuis sed in aggregato omnium; haec ergo unitas collectionis impertinens est ad rationem universalis, quod ita debet esse in multis ut totum sit in singulis eorum. Vel illa aptitudo est in se una simpliciter et est tota in singulis et in omnibus individuis, et sic erit idem dicendum de ipsa natura propter eamdem rationem, et quia non est maius inconveniens hoc admittere in natura ipsa quam in illa aptitudine. Quod autem utrumque absurdissimum sit, patet; tum quia hoc multo maius est quam ponere unum accidens numero simul in diversis subiectis; tum etiam quia terminis involvitur repugnantia cum dicitur eamdem numero naturam contrahi ad plura individua; quia, si est eadem numero ergo una numero et individua; ergo incommunicabilis multis individuis. Rursus sequitur in unoquoque individuo esse aliquam intrinsecam realem aptitudinem ad differentiam

para la diferencia individual de otro individuo; mas esto es imposible, porque no puede haber aptitud real para lo que es absolutamente contradictorio; ahora bien, el que algo que existe en mí esencial y realmente se contraiga e individúe por la diferencia individual de otro hombre, es absolutamente contradictorio; luego no puede darse en mí aptitud real para ello.

6. *La aptitud para existir en muchos no conviene a la naturaleza común en sí con anterioridad al entendimiento.*— Afirmo, en segundo lugar: la aptitud para existir en muchos no es una propiedad real que convenga a la naturaleza común en sí con anterioridad a la operación del entendimiento. Esta afirmación puede probarse casi con las mismas razones con que antes demostramos que la naturaleza en sí no tiene unidad de precisión, si no es mediante el entendimiento, pues ambas cosas se infieren mutuamente. Porque si la naturaleza como existente en acto no es realmente apta para existir en muchos, acontece así porque no existe si no es contraída y determinada a este o aquel individuo; luego dicha aptitud para existir en muchos sólo puede convenir a una naturaleza en cuanto prescindida de toda contracción; luego si la naturaleza no tiene por sí esta precisión, sino por el entendimiento, tampoco podrá tener en sí esta aptitud con anterioridad a toda operación del entendimiento. Segundo, porque si esta aptitud conviene a la naturaleza en sí con anterioridad a toda operación del entendimiento, o conviene a la naturaleza existente o a la no existente: no ciertamente a la naturaleza existente, según se demostró, porque no existe sino convertida en individual por identidad; ni puede convenirle tampoco a la naturaleza no existente, porque para que la naturaleza no existente pueda concebirse como poseedora de tal aptitud, debe concebirse al menos como posible, ya que el poder existir en muchos intrínsecamente incluye y supone el poder existir; mas se demostró que la naturaleza, en cuanto posible, es tan individual como la naturaleza en cuanto existente; luego no hay razón mayor para que exista en la naturaleza posible que en la existente.

7. Tercero. Pregunto en qué consiste esta aptitud. Responden que es un modo positivo que conviene a la naturaleza en sí misma, en el que se funda la no repugnancia de la naturaleza para existir en muchos; pero que no es un modo

individualem alterius individui; hoc autem impossibile est, quia ad id quod omnino repugnat, non potest esse realis aptitudo; sed omnino repugnat ut aliquid quod in me essentialiter et realiter est, contrahatur et individuetur per differentiam individualem alterius hominis; ergo non potest ad hoc esse in me realis aptitudo.

6. *Aptitudo ad existendum in multis non convenit naturae communi secundum se ante intellectum.*— Dico secundo: aptitudo ad existendum in multis non est aliqua proprietas realis conveniens naturae communi secundum se ante operationem intellectus. Haec assertio probari potest eisdem fere rationibus quibus paulo antea ostendimus naturam secundum se non habere unitatem praecisionis, nisi per intellectum; haec enim duo sese consequuntur. Nam si natura ut actu existens non est realiter apta esse in multis, ideo est quia non existit nisi contracta et determinata ad hoc vel illud individuum; ergo talis aptitudo ad essendum in pluribus non potest convenire nisi naturae ut praecisae ab omni contractione; ergo, si natura non habet hanc praecisionem ex se sed per intellectum, neque etiam poterit secundum se habere hanc aptitudinem ante omnem intellectum. Secundo, quia si haec aptitudo convenit naturae secundum se ante omnem intellectum, aut convenit naturae existenti, aut non existenti; non quidem naturae existenti, ut ostensum est, quia non existit nisi effecta individua per identitatem; neque etiam convenire potest naturae non existenti, quia, ut natura non existens possit concipi ut habens hanc aptitudinem, debet saltem concipi ut possibilis, quia posse esse in multis intrinsece includit et supponit posse esse; ostensum est autem naturam ut possibilem tam esse individuam quam naturam ut existentem; non ergo magis potest esse in natura ut possibili, quam ut existenti.

7. Tertio: nam inquiro quid sit haec aptitudo. Respondent esse modum quemdam positivum convenientem naturae secundum se, in quo fundatur non repugnantia naturae ut sit in multis; eum tamen modum non esse actualem, sed potentialem, id est,

actual, sino potencial, es decir, tal que no puede convenir a la naturaleza que exista en acto, sino a la que sólo exista en potencia u objetivamente. Con lo que resulta que dicho modo no sólo no es en absoluto inseparable de la naturaleza, sino que más bien es separable, puesto que la naturaleza que existe en acto no tiene tal aptitud, ni tal modo de existir. Es lo mismo —dicen— que el modo de ser que una cosa tiene en sus causas, que es un modo real que conviene a las cosas mientras no existen, y que deja de convenirles tan pronto como son producidas, ya que a partir de ese momento no se dice que existen en sus causas, sino fuera de las mismas. Pero no me parece aceptable todo esto, pues no acabo de comprender un modo que sea real y positivo y que, al mismo tiempo, sea imposible que exista en la realidad. Porque, del mismo modo que algo se dice real y positivo, queda incluído en el ámbito del ser real; mas no hay ente real si no es en orden al acto de la existencia; luego algo a que repugna en absoluto el acto de existir no puede ser comprendido bajo el ámbito del ser real; luego no puede ser cosa alguna, ni un modo real positivo. Y si no es un modo real, será un modo de razón, y, en consecuencia, no convendrá a la naturaleza con anterioridad al entendimiento. Además cobra aquí fuerza también el argumento antes expuesto de que los predicados contingentes no convienen a la naturaleza en sí, sino en razón de algo que se le añade, o del estado que tiene, bien en la realidad, bien en el entendimiento; luego si tal aptitud le conviene de suyo, y no por razón de algún estado, le convendrá también esencial y no contingentemente; luego le convendrá inseparablemente, cosa que ellos niegan con razón, ya que no le conviene en los individuos.

8. Además, a propósito de dicha aptitud, que dicen que hay que concebir como un modo potencial real, pregunto también si se le ha de concebir como una numéricamente, o sólo como una específicamente y multiplicable numéricamente. Esto último no puede sostenerse, porque habría que concebirla como multiplicable en los individuos, lo cual es contradictorio. También lo primero resulta difícilmente inteligible, pues, ¿cómo puede concebirse una aptitud real numéricamente una en orden a muchas diferencias individuales distintas, cuando en realidad no existe ninguna que siendo numéricamente la misma, pueda contraerse

esse talem ut non possit convenire naturae actu existenti, sed tantum in potentia seu obiective existenti. Quo etiam fit ut talis modus non sit omnino inseparabilis a natura sed potius separabilis, quia natura actu existens non habet talem aptitudinem neque talem essendi modum. Sicut (inquiunt) modus essendi quem habet res in suis causis, modus realis est, conveniens rebus quamdiu non existunt, qui desinit illis convenire quamprimum producuntur, quia iam non in causis sed extra causas esse dicuntur. Sed haec mihi non probantur: non enim satis concipio modum realem et positivum et quod impossibile sit illum existere in rerum natura. Nam, eo modo quo aliquid positivum reale dicitur, clauditur sub latitudine entis realis; ens autem reale non est nisi in ordine ad actum essendi; ergo, cui omnino repugnat actus essendi, non potest sub latitudine entis realis comprehendi; ergo nec potest esse res nec modus realis positivus. Quod si non est modus realis, erit modus rationis et consequenter non conveniet naturae ante intellectum. Praeterea hic etiam urget argumentum supra factum, quod praedicata contingentia non conveniunt naturae secundum se sed ratione alicuius additi, statusve quem in re habet aut intellectu; si ergo haec aptitudo illi ex se convenit, et non ratione alicuius status, conveniet etiam illi per se et non contingenter; ergo conveniet illi inseparabiliter, quod ipsi merito negant, quia in individuis ei non convenit.

8. Deinde de illa aptitudine quae concipienda dicitur ut modus quidam potentialis realis, inquiram etiam an sit concipienda ut una numero vel ut una tantum specie et multiplicabilis numero. Hoc posterius dici non potest, quia oporteret concipere illam ut multiplicabilem in individuis, quod repugnat. Primum etiam vix potest mente concipi; quomodo enim una numero aptitudo realis potest concipi in ordine ad plures differentias individuales distinctas, cum revera nulla sit quae eadem numero possit

en todas ellas simultánea o sucesivamente?; y si se dice que no es numéricamente una en absoluto, sino relativamente, es decir, con unidad numérica común, ya se explicó que una unidad tal resulta ininteligible, si no es mediante la razón. Por fin, o dicha aptitud se deriva intrínsecamente de la unidad formal de la naturaleza específica o le adviene extrínsecamente. Si se afirma lo primero, se deduce que no puede tener una unidad numérica mayor que la misma unidad formal, de la cual demostramos que no es numéricamente una, por ser numéricamente multiplicable. Se deduce también que dicha aptitud se da donde quiera que se dé la unidad formal, lo cual es falso; de lo contrario se daría en los individuos. Mas si se afirma lo segundo, habrá que indicar de dónde o por qué principio o causa sobreviene esta aptitud a una naturaleza que tiene tal razón formal determinada, habrá que explicar además en qué estado y bajo qué condición, que provenga de la misma naturaleza y no del entendimiento, habrá que imaginar o concebir la naturaleza que es como el sujeto adecuado de dicha aptitud, y quedará del todo patente que ambas cosas resultan inexplicables, si no es en orden a la abstracción o separación realizada por la mente, puesto que, prescindiendo de ésta, no existe naturaleza alguna común realmente distinta de los individuos, bien sea en estado de existencia actual, bien en estado potencial, es decir, en el ser de la esencia o posible, según se explicó muchas veces.

9. *Si el modo de existir en la causa es algo real en el efecto.*— El ejemplo aquel del modo potencial que se afirma que posee la cosa en su causa antes de existir, no presta apoyo alguno a la sentencia referida. En primer lugar, porque en cuanto se le califica o juzga real, dicho modo existe alguna vez en la realidad, a saber, mientras se afirma que las cosas existen en su causa. Además, porque dicho modo no deja de existir cuando la cosa se produce fuera de sus causas, o en el grado en que deje de existir no es un modo positivo, sino más bien privativo, pues al decir que las cosas, antes de existir, tienen ser sólo en las causas, se afirman dos cosas: la primera que en la causa hay capacidad para dar el ser a tal cosa, capacidad que sólo por denominación extrínseca indica que existe el efecto, no en absoluto, sino en la causa, y, en cuanto a esto se refiere, ese ser en la causa

simul vel successive in illis omnibus contrahi? Quod si dicatur illam non esse unam numero simpliciter, sed secundum quid, scilicet, unitate numerica communi, iam ostensum est talem unitatem nullam intelligi posse nisi per rationem. Denique vel illa aptitudo intrinsece consequitur unitatem formalem naturae specificae, vel ab extrinseco ei advenit. Si primum dicatur sequitur non magis esse posse unam numero quam sit ipsa unitas formalis, quam ostendimus non esse unam numero cum sit multiplicabilis numero. Sequitur etiam aptitudinem illam reperiri ubicumque unitas formalis reperitur, quod est falsum; alioqui reperiretur in individuis. Si vero dicatur secundum, assignandum erit unde vel ex quo principio seu causa accidat haec aptitudo naturae habenti talem rationem formalem; declarandum subinde erit in quo statu vel sub qua conditione quae se teneat ex parte ipsius naturae et non ex parte intellectus, fingenda aut concipienda sit illa natura, quae est veluti adaequatum subiectum illius aptitudinis et plane intelligetur neutrum horum posse declarari nisi in ordine ad abstractionem et separationem quae mente fit, quia hac seclusa, nulla est natura communis ex natura rei distincta ab individuis sive in statu actualis existentiae sive in statu potentiali aut in esse essentiae seu possibili, ut saepe declaratum est.

9. *Modus essendi in causa an sit in effectu aliquid reale.*— Exemplum autem illud de modo potentiali quem dicitur res habere in causa antequam existat, nihil iuvat praedictam sententiam. Primo, quia modus ille quatenus realis dicitur vel existimatur, est aliquando in rerum natura, scilicet, quamdiu res in causa esse dicitur. Deinde, quia etiam ille modus vel non desinit esse quando res producitur extra causas suas, vel qua ex parte desinit esse non est modus positivus sed potius privativus; quando enim dicitur res habere esse tantum in causis prius quam existat, duo dicuntur: primum est quod in causa est virtus ad dandum esse tali rei quae virtus quasi per denominationem extrinsecam denominat effectum esse, non simpliciter sed in causa, et quantum ad hoc non

no se pierde, aunque sea producida la cosa en sí fuera de la causa, puesto que la capacidad de la causa permanece íntegra. Lo otro que se indica al afirmar que las cosas tienen ser en la causa, es que no existen todavía en sí, y esto es lo que se pierde al ser producida la cosa en sí, lo cual no es algo positivo, sino privativo, como es evidente. Podrás objetar que además de todo esto existe por parte del efecto un modo potencial en virtud del cual se llama posible, modo que se pierde desde que comienza a existir. Se responde que éste no es un modo positivo por parte del efecto que se distinga de los anteriores, porque, según se dirá luego al estudiar la esencia y la existencia, la aptitud objetiva para existir de las cosas posibles por parte de ellas no es más que una especie de no contradicción, y por parte de la causa señala la potencia para producirlas. Por más que, en lo que al caso presente se refiere, aunque concediéramos que tal aptitud era un modo positivo, habría que afirmar en consecuencia que, al producirse las cosas, no pierden dicha aptitud en lo que tiene de positivo, sino sólo en lo que se refiere a la carencia de su acto; porque una cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que tiene únicamente un acto de existir que antes no tenía; ni es verosímil que pierda un modo postivo real precisamente por el hecho de empezar a existir en acto.

10. Afirmo, en tercer lugar: la aptitud de la naturaleza común para existir en muchos, consiste sólo en cierta indiferencia o no repugnancia, la cual tiene su fundamento en la propia naturaleza en sí misma; pero no le conviene actualmente, sino en cuanto se supedita a la abstracción del entendimiento. Esta afirmación es común y en ella parecen estar de acuerdo los autores citados, sobre todo Cayetano y otros tomistas. Primero hay que explicarla, luego se probará. De dos modos, pues, se puede entender que esta indiferencia conviene a la naturaleza en sí; el primero, que la no repugnancia misma convenga esencialmente a la naturaleza en virtud de su unidad formal. Y este sentido es falso; de lo contrario, la no repugnancia o indiferencia, que es lo mismo, sería inseparable de la naturaleza, y, por tanto, la naturaleza, en cuanto existente en la realidad, poseería dicha no repugnancia, lo cual es manifiestamente falso, puesto que tal como existe en la realidad, de tal manera está convertida en individuo intrínseca-

amittitur tale esse in causa etiamsi in se et extra causam producatur, quia virtus causae integra manet. Aliud quod indicatur, cum dicitur res habere esse in causa, est in se nondum existere, et hoc est quod amittitur quando in se producitur; hoc autem non est positivum sed privativum, ut constat. Dices ultra haec esse ex parte effectus modum quemdam potentialem, quo possibilis dicitur, qui modus amittitur ex quo incipit existere. Respondetur hunc non esse modum positivum ex parte effectus distinctum a praedictis, quia, ut dicetur inferius tractando de essentia et existentia, aptitudo obiectiva rerum possibilium ad existendum non est ex parte illarum nisi non repugnantia quaedam et ex parte causae denotat potentiam ad illas producendas. Quamquam, quod ad praesens attinet, licet daremus illam aptitudinem esse modum positivum, dicendum consequenter esset, cum res producitur, non amittere illam aptitudinem quoad positivum sed solum quoad carentiam sui actus; nam res quando existit, non est minus apta ad existendum, quam antea; sed solum habet actum existendi, quem antea non habebat; neque est verisimile quod amittat modum positivum realem per hoc praecise quod actu incipit existere.

10. Dico tertio: aptitudo naturae communis ut sit in multis solum est indifferentia quaedam seu non repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus. Haec assertio communis est; in eaque videntur convenire auctores citati, maxime Caietanus et alii Thomistae. Prius vero declaranda est, deinde probanda. Duobus enim modis intelligi potest hanc indifferentiam convenire naturae secundum se. Primo, quod ipsa non repugnantia per se convenit naturae ex vi suae unitatis formalis. Et hic sensus est falsus; alias non repugnantia seu indifferentia (quod idem est) esset inseparabilis a natura, et consequenter natura, ut in re existens, haberet illam non repugnantiam, quod est aperte falsum; nam ut est in re, est ita

mente y por identidad, que el existir en muchos supone contradicción en ella. Puede entenderse también de otro modo en un sentido meramente negativo, a saber, que la naturaleza en virtud de su unidad formal, precisivamente considerada, no tiene repugnancia a existir en muchos. Y este sentido es verdadero. De donde brota clara y fácilmente la conclusión respecto de ambas partes: porque, en primer lugar, esa no repugnancia así explicada se funda en la misma unidad formal, que no es de suyo individual, y de esta manera se puede afirmar que la naturaleza, también al existir en realidad, tiene esta no repugnancia, porque incluso en la realidad misma no es incomunicable en virtud de su unidad formal, sino en virtud de la unidad individual; en efecto, aunque la naturaleza toda y la unidad formal que hay en el individuo sea incomunicable y esté en repugnancia con ella existir en muchos, sin embargo esto no lo debe a la unidad formal de la naturaleza, sino a la individuación.

11. Y de aquí resulta la confirmación de la segunda parte, a saber, que esta aptitud para existir en muchos, incluso explicada por la no repugnancia, no conviene a la naturaleza común en cuanto existe en la realidad, en el sentido en que se precisa para la razón de universalidad. Porque para que una naturaleza sea universal, no basta el que de suyo no tenga determinación a uno solo, si la posee por otro concepto, al menos por adición de la diferencia individual, sino que se requiere que sea simple y absolutamente indiferente. Mas tal como existe en la realidad no disfruta de tal indiferencia, sino que más bien está absolutamente determinada a uno solo, exista donde exista; luego la naturaleza como existe en la realidad no posee la indiferencia o no repugnancia. Se confirma y explica, porque la repugnancia de existir en muchos conviene a la naturaleza existente por razón de la diferencia individual; luego el que la naturaleza —por no repugnancia— sea apta para existir en muchos no consiste más que en ser apta para existir en muchos mediante la abstracción y precisión de toda diferencia individual; ahora bien, esta precisión y abstracción no conviene a la naturaleza en cuanto existente en la realidad, ni tampoco le conviene en cualquier estado que anteceda toda consideración de la mente, porque no existe ningún estado tal, en el que la naturaleza en sí misma abstraiga de los individuos existentes o posibles,

intrinsece et per identitatem individua effecta ut illi repugnet esse in multis. Alio modo potest intelligi mere negative, scilicet, quod natura ex vi unitatis suae formalis praecise sumptae non habet repugnantiam ut sit in multis. Et hic sensus est verus. Ex quo facile patet conclusio, quoad utramque partem: nam imprimis fundatur talis non repugnantia sic explicata in ipsamet unitate formali quae ex se individua non est, et hoc modo dici potest natura, etiam in re existens, habere hanc non repugnantiam, quia etiam in re ipsa non est incommunicabilis ex vi unitatis formalis suae sed ex vi unitatis individualis; quamquam enim tota natura et unitas formalis quae est in individuo incommunicabilis sit eique repugnet esse in multis, nihilominus id non habet ex vi unitatis formalis naturae, sed ex individuatione.

11. Et hinc confirmatur altera pars, scilicet, hanc aptitudinem ad essendum in multis, etiam per non repugnantiam explicatam, non convenire naturae communi prout existenti a parte rei quatenus ad rationem universalis necessaria est. Quia, ut natura sit universalis, non satis est ut ex se non habeat determinationem ad unum, si aliunde, saltem ex adiuncta differentia individuali, illam habet; sed requiritur ut absolute et simpliciter sit indifferens. Sed prout existit a parte rei non est ita indifferens sed potius est simpliciter determinata ad unum ubicumque existit; ergo natura, prout in re existit, non habet indifferentiam seu non repugnantiam. Confirmatur et declaratur, quia repugnantia essendi in multis convenit naturae existenti ratione individualis differentiae; ergo naturam esse aptam ad existendum in multis per non repugnantiam, nihil aliud est quam esse aptam ad existendum in multis per abstractionem seu praecisionem ab omni differentia individuali; haec autem praecisio et abstractio non convenit naturae ut existenti a parte rei neque etiam convenit illi in aliquo statu qui omnem intellectus considerationem antecedat, quia nullus est huiusmodi status, in quo natura secundum se abstrahat ab individuis,

según se explicó antes; por consiguiente. Se corrobora, finalmente, por la suficiente enumeración de las partes, porque esta aptitud o repugnancia no conviene a la naturaleza existente en sí misma con anterioridad a todo acto del entendimiento; luego sólo puede convenirle en cuanto sometida a la concepción de la mente. Sobre todo porque ya se explicó que esta no repugnancia o indiferencia consiste o se origina por separación de todas las diferencias inferiores o individuales; ahora bien, esta separación no se da en modo alguno con anterioridad en la misma naturaleza, ni en una cosa existente, ni considerada en algún estado de posibilidad, sino sólo en cuanto está objetivamente en el entendimiento; por consiguiente.

12. *Objeción.— Respuesta.— Por qué puede haber en una especie y no en otra muchos individuos.—* Mas podrá insistir alguno, porque el que puedan multiplicarse muchos individuos bajo la misma especie no depende del entendimiento, sino que se funda en la misma naturaleza de la cosa; luego la aptitud de existir en muchos conviene a la naturaleza en sí y no en función del entendimiento. La consecuencia es evidente, porque estas dos cosas —que los individuos pueden multiplicarse bajo la misma especie y que la naturaleza específica puede comunicárseles— o son lo mismo o se derivan mutuamente la una de la otra. El antecedente, a su vez, es manifiesto, no sólo porque el que los individuos sean multiplicables bajo la misma especie no es algo inventado por la razón, sino encontrado en las cosas mismas, sino también porque —en un caso opuesto—, si la naturaleza angélica (conforme al sentir de muchos) no es numéricamente multiplicable, esto se deriva de alguna propiedad real e intrínseca de la misma, cosa que es absolutamente cierta en la naturaleza divina; luego en el caso contrario, el que la naturaleza humana sea numéricamente multiplicable es una propiedad de ella y no algo ideado por la mente. La respuesta es que este argumento confirma la conclusión y concluye que la aptitud de existir en muchos está fundamental y remotamente en las cosas mismas, pero no próximamente en cuanto expresa la indiferencia de la naturaleza común y su indeterminación para una sola cosa. Esta aptitud remota y próxima no la entendemos en el sentido en que —según decía antes— afirman algunos que la aptitud o potencia en un acto es remota

vel existentibus vel possibilibus, ut supra declaratum est; ergo. Tandem confirmatur a sufficienti partium enumeratione, quia haec aptitudo vel repugnantia non convenit naturae existenti secundum se ante omnem actum intellectus; ergo solum potest illi convenire ut subest conceptioni intellectus. Praesertim quia declaratum iam est hanc non repugnantiam vel indifferentiam consistere aut oriri ex separatione omnium differentiarum inferiorum seu individualium; haec autem separatio nullo modo antecedit in ipsa natura, neque in re existenti neque sumpta in aliquo statu possibilitatis, sed solum prout est obiective in intellectu; ergo.

12. *Obiectio.— Responsio.— Individua plura quare esse possint sub una specie, non sub alia.—* Sed instabit aliquis, quia, quod plura individua possint sub eadem specie multiplicari non provenit ab intellectu, sed in ipsa rei natura fundatum est; ergo et aptitudo essendi in multis convenit naturae ex se et non ab intellectu. Patet consequentia, quia haec duo, vel sunt idem vel in re ipsa se mutuo consequuntur, scilicet, individua posse sub eadem specie multiplicari et naturam specificam posse illis communicari. Antecedens autem patet, tum quia individua esse multiplicabilia sub eadem specie non est aliquid per rationem confictum sed in rebus ipsis inventum; tum etiam a contrario, quia si natura angelica (ut multi volunt) non est multiplicabilis numero, id provenit ex aliqua reali et intrinseca proprietate eius; quod in divina natura certissimum est; ergo, e converso, quod natura humana sit multiplicabilis numero est realis proprietas eius et non aliquid ratione excogitatum. Respondetur hoc argumentum confirmare conclusionem, et concludere aptitudinem essendi in multis fundamentaliter et remote esse in rebus ipsis, non autem proxime prout dicit indifferentiam et indeterminationem naturae communis ad unum. Haec autem aptitudo remota et proxima non in eo sensu a nobis usurpatur quo aliqui (ut supra dicebam) asserunt aptitudinem vel potentiam sub uno actu esse remotam

respecto de otros, y que la naturaleza existente en la realidad posee dicha aptitud. Esto, efectivamente, ha sido suficientemente refutado. Sino que llamo fundamento remoto de esta aptitud a la natural condición o propiedad de dicha naturaleza, en virtud de la cual no halla contradicción en ella la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie; mas esta propiedad no es una aptitud de la naturaleza común en cuanto tal, a la que se conceptúe como una potencia actuable por muchas diferencias, sino que es sólo una perfección determinada y una limitación de dicha naturaleza. Luego la propiedad que sirve de fundamento a la indiferencia o no repugnancia, puede concebirse no sólo en la naturaleza común y precisa, sino también en los mismos particulares o individuos en cuanto tales. Este es el caso, por ejemplo, de la especie humana, en que cada individuo es de tal condición, que no está en repugnancia con él tener otro semejante en la especie, y a ambos o a todos los individuos de la especie les es común el que no les implique repugnancia admitir otros individuos semejantes sólo según algún género y no en la especie; y esto es consecuencia en ellos o de ser materiales o de ser sustancias finitas a las que no repugna tener entre sí semejanza o conveniencia unívoca. Así, pues, la manera legítima de entender esto es que la aptitud de existir en muchos tiene fundamento en las cosas mismas, y que tal fundamento no es en la cosa misma una aptitud positiva común e indiferente, sino una limitación o condición de semejantes cosas consistente en no incluir en su entidad nada por razón de lo que les sería contradictorio tener otras cosas que les fueran semejantes o iguales en perfección. Se comprende, finalmente, que este fundamento de indiferencia o no repugnancia no hemos de imaginarlo sólo en la naturaleza común en sí misma, sino en los propios individuos y cosas singulares, porque aunque en cada individuo la naturaleza se halle determinada a él solo, sin embargo, de tal modo existe en él, que en virtud de su capacidad no hay contradicción en que exista en otro semejante, o, mejor dicho, en que una naturaleza semejante se dé en otro individuo; y esto solo es fundamento suficiente de la indiferencia y aptitud de existir en muchos, la cual se da en la naturaleza común

ad alios, et naturam in re existentem habere hanc aptitudinem; id enim satis est a nobis improbatum. Sed fundamentum remotum huius aptitudinis voco naturalem conditionem seu proprietatem talis naturae, ratione cuius non repugnat illi multiplicatio individuorum intra eamdem speciem; haec autem proprietas non est aliqua aptitudo naturae communis ut sic, quae intelligatur quasi potentia quaedam actuabilis per plures differentias, sed est solum talis perfectio et limitatio huiusmodi naturae. Unde haec proprietas quae fundat hanc indifferentiam seu non repugnantiam non solum in natura communi et praecisa intelligi potest, sed etiam in ipsis particularibus seu individuis, ut talia sunt. Ut, verbi gratia, in specie humana unumquodque individuum talis conditionis est ut illi non repugnet habere aliud simile in specie, et utrique seu omnibus individuis illius speciei commune est ut eis non repugnet habere alia similia tantum secundum aliquod genus et non in specie, quod eis provenit vel ex eo quod materialia sunt vel ex eo quod sunt substantiae finitae, quibus non repugnat ut inter se habeant similitudinem vel convenientiam univocam. Sic ergo recte intelligitur et hanc aptitudinem essendi in multis habere fundamentum in rebus ipsis et tale fundamentum non esse positivam aliquam aptitudinem in re ipsa communem et indifferentem, sed limitationem seu conditionem talium rerum quae nihil in sua entitate includunt, ratione cuius eis repugnet habere alias res sibi similes in perfectione, vel aequales. Ac denique intelligitur hoc fundamentum indifferentiae seu non repugnantiae non esse fingendum solum in natura communi secundum se, sed in ipsismet individuis et singularibus rebus, quia, licet in unoquoque individuo natura sit determinata ad illud tantum, nihilominus ita est in illo ut ex vi eius non repugnet esse in alio simili, seu potius similem naturam esse in alio individuo; et hoc solum est fundamentum sufficiens eius indifferentiae et aptitudinis essendi in multis, quae est in communi na-

en cuanto es abstraída por el entendimiento, sin que haya indeterminación alguna que posea la naturaleza por sí o en los individuos.

13. *Respuesta.*— Respondiendo en forma a la objeción, concedo el antecedente, a saber, que el que algunas cosas individuales puedan multiplicarse como semejantes específicamente, se funda en las cosas mismas y no en una operación del entendimiento; pero distingo el consecuente, a saber, que la aptitud de existir en muchos conviene de suyo a la naturaleza. En efecto, puede entendérsela como una aptitud próxima, es decir, concebida por nosotros como una capacidad con precisión de todas las diferencias que la contraen y como actuable por ellas; y en este sentido se niega la consecuencia, porque para que los individuos puedan multiplicarse en la realidad dentro de la misma especie, no es necesaria una capacidad tal, que exista con anterioridad en la naturaleza, sino que basta que no haya en los individuos propiedad alguna en virtud de la que les sea contradictorio tener otros semejantes. Mas si dicho consiguiente se refiere al fundamento remoto, en el sentido dicho, entonces se concede la consecuencia y no va contra lo que dijimos antes, como es evidente. De donde lo que se afirma en la prueba de la consecuencia, a saber, que estas dos cosas —que los individuos puedan multiplicarse dentro de la misma especie y que la naturaleza específica pueda comunicárseles— son lo mismo, también es equívoco. Porque en la multiplicación de los individuos de la misma especie no hay en la realidad ninguna otra comunicación de naturaleza más que la semejanza o cierta conveniencia entre los mismos individuos; luego tampoco hay en la naturaleza común, considerada en sí misma, aptitud alguna para comunicarse a muchos, distinta de la no repugnancia que hay en los individuos para tener otros semejantes. En consecuencia, si por "comunicación de la naturaleza específica" no se entiende nada distinto, se concede todo, sin que se derive nada contra lo que se ha afirmado. Pero si —más de acuerdo con el sentido literal— el que la naturaleza pueda multiplicarse en muchos se entiende como la capacidad superior de una naturaleza común, la cual, siendo una, se concibe como expandiéndose o comunicándose a muchos, esto es labor de la razón y un modo nuestro de concebir; porque nada semejante se da con anterioridad en la realidad, ni se requiere para la multiplicación de individuos semejantes entre sí.

tura ut abstracta per intellectum, et non est indeterminatio aliqua quam natura ipsa ex se vel in individuis habeat.

13. *Responsio.*— Ad obiectionem ergo in forma concedo antecedens, scilicet, res aliquas individuas posse similes in specie multiplicari esse fundatum in rebus ipsis et non in operatione intellectus; distinguo autem consequens, scilicet, aptitudinem essendi in multis convenire naturae ex se. Potest enim intelligi de aptitudine proxima, id est, quae a nobis concipitur per modum cuiusdam capacitatis praecise ab omnibus differentiis contrahentibus, et actuabilis per illas; et hoc sensu negatur consequentia, quia, ut individua possint in re multiplicari in eadem specie non est necessaria talis capacitas, quae in re ipsa praecedat in natura, sed sufficit ut in individuis nulla sit proprietas ratione cuius sit repugnet habere alia similia. Si autem consequens illud intelligatur de fundamento remoto in praedicto sensu, sic conceditur consequentia; non est tamen contra ea quae diximus, ut constat. Unde, quod dicitur in probatione consequentiae, nempe, haec duo idem esse, individua posse multiplicari in eadem specie et naturam specificam posse illis communicari, aequivocum etiam est. Nam in multiplicatione individuorum eiusdem speciei non est in re alia communicatio naturae, quam assimilatio et convenientia quaedam inter ipsa individua; unde neque est in natura communi secundum se alia aptitudo ut communicetur multis quam sit in ipsis individuis non repugnantia habendi alia similia. Si ergo per communicationem naturae specificae nihil aliud intelligatur, conceditur totum et nihil infertur contra dicta. Si autem (ut magis verba sonant) naturam posse multiplicari multis intelligatur per modum superioris aptitudinis cuiusdam naturae communis, quae, cum una sit, concipiatur tamquam sese diffundens et communicans multis, hoc est opus rationis et modus intelligendi noster; nam in re nihil huiusmodi antecedit neque necessarium est ad multiplicationem individuorum inter se similium.

SECCION V

SI LA UNIDAD UNIVERSAL SE ORIGINA POR LA OPERACIÓN INTELECTUAL Y CÓMO DEBE RESPONDERSE A LAS OBJECIONES CONTRARIAS

1. *La universalidad es obra del entendimiento con fundamento en la realidad.*— De todo lo dicho se deduce fácilmente la solución verdadera sobre la unidad universal y la respuesta a los argumentos propuestos en la sec. 2. Hay que afirmar, pues, que la unidad universal brota en virtud de una función del entendimiento, con fundamento u ocasión derivados de las mismas cosas singulares. De este modo se trata de cierta unidad de razón que conviene a las naturalezas tal como se ofrecen a nuestra mente, y por la denominación que de esto resulta. Juzgo que ésta es la opinión de Aristóteles en los lugares citados, quien por este motivo en el lib. I *De Anima*, texto 8, dijo *que el universal o no es nada, o es posterior*, es decir, posterior a la operación del entendimiento, como entienden en dicho pasaje Santo Tomás, Alberto Magno y todos los otros; y por esto dijo allí el Comentador *que el entendimiento causa la universalidad en las cosas*. Y en el lib. XII *Metaph.*, com. 4, afirma *que los universales en Aristóteles son resultado de la reunión de los particulares en el entendimiento, que descubre la semejanza que existe entre ellos y los funde en una sola intención*; y en el com. 27 dice: *los universales no existen fuera del alma*; y en el com. 28 afirma: *no hay demostración de lo particular, por más que sólo él sea real con verdad objetiva.* Esta misma es la sentencia de Santo Tomás, en el c. 4 del *De ente et essentia* y en otros pasajes antes citados, el cual cita a Avicena en el lib. V *Metaph.*, c. 1. En esto están también de acuerdo todos los tomistas, Capréolo, Cayetano, Soncinas y otros arriba citados. Lo mismo sostiene Durando en *In I*, dist. 3, q. 5, y en *In II*, dist. 3, q. 7; Egidio en *In I*, q. 2, prolog., y en dist. 19, p. 1, y también Escoto podría ser reducido a esta sentencia, porque no hay contradicción en sus palabras, puesto que sólo dice que en las cosas hay un universal en potencia, no en acto. Y así parecen explicarlo sus discípulos, de acuerdo con la amplia referencia y explicación de Fonseca en dicho c. 28, q. 5, sec. 2; pero no hay por qué detenerse en ello, puesto que no puede interesarnos

SECTIO V

AN UNITAS UNIVERSALIS CONSURGAT EX OPERATIONE INTELLECTUS. ET QUOMODO DIFFICULTATIBUS IN CONTRARIUM POSITIS SATISFACIENDUM SIT

1. *Universalitas est per intellectum cum fundamento in re.*— Ex dictis omnibus facile colligitur vera resolutio de unitate universali et argumentorum responsio quae in sect. 2 proposita sunt. Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita esse quamdam unitatem rationis, convenientem naturis prout obiiciuntur menti, et per denominationem inde insurgentem. Hanc existimo esse sententiam Aristotelis locis citatis, qui hac ratione dixit, I de Anima, text. 8, *universale aut nihil esse aut posterius esse*, id est, post intellectus operationem, ut ibi D. Thomas, Albertus Magnus, et omnes alii intelligunt; et propterea dixit ibi Comment., *intellectum facere in rebus universalitatem.* Et XII Metaph., comm. 4, ait *universalia apud Aristotelem esse collecta ex particularibus in intellectu qui accipit inter ea consimilitudinem, et facit ea unam intentionem;* et comm. 27 ait: *universalia non habere esse extra animam;* et com. 28, ait: *de particulari non fit demonstratio, quamvis illud tantum sit res in rei veritate.* Eadem est sententia D. Thomae, de Ente et essent., c. 4, et aliis locis supra citatis, quos citat Avicen., V Metaph., c. 1. Conveniunt etiam in hoc omnes Thomistae, Capr., Caiet., Soncin., et alii supra citati. Idem tenet Durand., In I, dist. 3, q. 5, et In II, dist. 3, q. 7; Aegid., In I, q. 2, Prolog., et dist. 19, p. 1; et Scotus posset in eamdem sententiam trahi, nam verba eius non repugnant, cum dicat solum esse in rebus universale in potentia, non in actu; et ita videntur eum exponere discipuli eius, ut late refert et tractat Fonseca, dict. c. 28, q. 5, sect. 2; sed non est quod in eo immore-

mucho lo que haya opinado Escoto, sobre todo por ser sus palabras muy equívocas. Y en favor de esta sentencia se cita al Damasceno, lib. III *De Fide*, c. 11, en que dice *que la naturaleza o es considerada sólo en el pensamiento, o en todos los supuestos de la misma especie a los que une, o solamente en un individuo.* Aquí por "naturaleza considerada sólo en el pensamiento" entiende la naturaleza como universal; en este sentido afirma que no existe, sino que únicamente es pensada; afirmó, en cambio, que existe en los individuos o como realmente existente en todos los individuos dentro de la totalidad de su ámbito específico, o tan sólo en uno.

2. Se prueba por razón, porque la unidad y aptitud de existir en muchos, en cuanto necesarias para la razón de universalidad, no convienen realmente a la naturaleza misma, sino por medio del entendimiento; luego la universalidad le conviene de la misma manera. Se corrobora y explica porque si la naturaleza posee la universalidad con anterioridad a la operación del entendimiento, la tendrá —consecuentemente— en los individuos o en sí misma; no en los individuos, porque ni la tiene en uno solo, por estar individuada y determinada a uno, ni la tiene en muchos o en todos al mismo tiempo, no sólo porque la naturaleza puede ser universal, aunque se dé únicamente en un solo individuo, sino también porque a la naturaleza, en cuanto existente en muchos individuos, no le conviene propiedad alguna real que no le convenga en cada uno o en algunos de ellos a excepción de la multitud de individuaciones o singularidades, en la que, como es evidente, no consiste la universalidad. Tampoco, prescindiendo de los individuos, puede convenir la universalidad a la naturaleza en sí misma, si no es mediante el entendimiento, porque, si dicha naturaleza se considera como existente en la realidad, no prescinde realmente de los individuos, puesto que, como se demostró, no se distingue realmente de ellos; si, por el contrario, la naturaleza no es existente en sí misma, no puede concebirse cuál o de qué clase sea su estado, a no ser que lo posea objetivamente en el entendimiento, puesto que realmente ni lo tiene ni puede tenerlo; ni tampoco según el ser de la esencia o posible se distingue realmente de los individuos considerados en el mismo estado, según se demostró muchas veces. Finalmente, si el ser universal le conviene realmente a la

mur; nostra enim non multum refert quid Scotus senserit, praesertim cum verba eius valde sint aequivoca. Et pro hac sententia citatur Damasc., lib. III de Fide, c. 11, ubi ait *naturam aut sola cogitatione contemplari, aut in omnibus eiusdem speciei hypostasibus, quas coniungit, aut in uno individuo tantum.* Ubi per naturam sola cogitatione contemplatam intelligit naturam ut universalem; quomodo ait non existere, sed cogitari tantum; in individuis autem dixit existere, vel in omnibus secundum totam latitudinem suam specificam ut realiter existentem, vel in uno tantum.

2. Ratione probatur, quia unitas et aptitudo essendi in multis quatenus ad rationem universalis necessaria sunt, non conveniunt realiter naturae ipsi, sed per intellectum; ergo et universalitas eodem modo convenit. Confirmatur ac declaratur, quia, si natura habet ante intellectum universalitatem, ergo vel in individuis vel in se; non in individuis, quia nec ut in uno tantum, cum in illo sit individua et determinata ad unum; neque in multis seu omnibus simul, tum quia natura potest esse universalis etiamsi in uno tantum individuo reperiatur; tum etiam, quia nulla proprietas realis convenit naturae ut existenti in multis individuis, quae non convenit ei in singulis vel in aliquo eorum, praeter ipsam multitudinem individuationum seu singularitatum, in qua universalitas non consistit, ut per se constat. Neque etiam potest universalitas convenire naturae in se praescindendo ab individuis nisi per intellectum, quia, si talis natura sumatur ut existens in re ipsa, non praescindit ex natura rei ab individuis cum ab eis natura rei non distinguatur, ut ostensum est; si autem natura in se non est existens, concipi non potest quis vel qualis sit ille status eius nisi illum habeat obiective in intellectu, quia realiter illum non habet nec habere potest, neque etiam secundum esse essentiae seu possibile distinguitur ex natura rei ab individuis in eodem statu consideratis, ut saepe dictum est. Tandem si esse universalem convenit naturae realiter,

naturaleza, o le conviene esencialmente o le conviene accidentalmente; ninguno de ambos extremos puede afirmarse; luego no le conviene realmente; luego le conviene sólo por razón. La menor en cuanto a su primera parte es evidente, porque si a hombre le conviniera esencialmente ser universal, le convendría también a todos los individuos, ya que lo que conviene esencial y primaria o secundariamente a lo que es superior, conviene por igual al inferior, y porque a la naturaleza superior no puede añadirse propiedad alguna por razón de lo inferior, la cual propiedad esté en contradicción con la esencia o con las propiedades que le convienen esencialmente, puesto que ni pueden éstas separarse de ella, ni ésta puede quedar en pie en compatibilidad con propiedades contradictorias. En cuanto a la segunda parte, se prueba la menor, porque si la universalidad conviene realmente y contingente o accidentalmente, será algún accidente de la naturaleza; luego, si es un accidente real, le convendrá por razón de algún singular, según argumentábamos antes a propósito de la unidad y de la aptitud de existir en muchos. Además, este accidente le convendrá por alguna acción de un agente extrínseco o por carencia de una acción, si se cree que se trata de un accidente privativo; y toda acción de este tipo tiene esencialmente por término a los individuos. Finalmente, no cabe imaginar ni explicar de qué clase es este accidente real; luego es de razón y por razón.

3. *Solución de las razones opuestas.*— Respecto de los fundamentos contrarios, propuestos en la sec. 2, ya se explicó de qué modo la naturaleza es en la realidad comunicable a muchos, no en virtud de alguna aptitud o indiferencia que convenga a la naturaleza misma en sí, sino sólo en virtud de la no repugnancia de las mismas cosas singulares para poder tener otras semejantes a sí, la cual no repugnancia no es bastante para la razón de universalidad, como se explicó. De donde, respecto del primero, se niega aquella consecuencia: *la naturaleza humana no es de suyo incomunicable*; *luego es de suyo comunicable*, pues en rigor va de la negativa a la afirmativa por parte de aquel modo o término, *de suyo*; y puede suceder que ninguna de ambas cosas le convenga de suyo, aunque en realidad siempre ha de tener una de ellas. Y si la partícula *de suyo* no se toma con tanto rigor, o sea, como idéntica a esencial e intrínsecamente, sino que la

aut convenit per se aut ex accidente: neutrum dici potest; ergo non convenit realiter; ergo per rationem tantum. Minor quoad primam partem patet, quia, si per se conveniret homini esse universalem, conveniret etiam omnibus individuis; nam quidquid per se primo vel secundo convenit superiori, convenit etiam inferiori; et quia nulla proprietas potest adiungi naturae superiori ratione inferioris, quae repugnet essentiae vel proprietatibus per se convenientibus ei, cum neque haec possint ab illa separari, neque cum proprietatibus repugnantibus simul manere. Quoad posteriorem autem partem probatur minor, quia, si universalitas realiter convenit et contingenter seu accidentaliter, erit accidens aliquod naturae; ergo, si est accidens reale, conveniet illi ratione alicuius singularis ut supra de unitate et de aptitudine essendi in multis argumentabamur. Item conveniet illi hoc accidens per aliquam actionem extrinseci agentis, vel per carentiam actionis, si fingatur esse accidens privativum; omnis autem huiusmodi actio respicit per se individua. Denique, nec fingi nec explicari potest quale sit hoc accidens reale; est ergo rationis et per rationem.

3. *Solvuntur oppositae rationes.*— Ad fundamenta contraria, posita in secunda sectione, iam declaratum est quomodo natura in re sit communicabilis multis, non per aliquam aptitudinem seu indifferentiam quae ipsi naturae secundum se conveniat, sed solum per non repugnantiam ipsarum rerum singularium ut habere possint alia sibi similia, quae non repugnantia non satis est ad rationem universalis, ut declaratum est. Unde ad primum negatur illa consequentia: *natura humana non est de se incommunicabilis; ergo de se est communicabilis*, nam in rigore est a negativa ad affirmativam ex parte illius modi seu termini *de se;* et fieri potest ut neutrum illorum de se ei conveniat, quamvis in re semper alterum eorum insit. Quod si non in eo rigore sumatur particula illa *de se*, ut scilicet, idem sit quod per se et ab intrinseco, sed solum ut idem significet

naturaleza de suyo signifique lo mismo que la naturaleza por su razón formal y con precisión de toda diferencia inferior, entonces puede concederse la consecuencia, más por razón de la materia que por razón de la forma. Pues puede afirmarse que la naturaleza es de suyo comunicable en el sentido explicado más arriba, por no existir repugnancia en ella a tener muchos individuos semejantes entre sí en la esencia y naturaleza, ni haber tampoco repugnancia en un individuo para tener otro semejante; esta no repugnancia, sin embargo, no basta para la razón de universalidad, según se dijo. La misma respuesta hay que aplicar al segundo argumento; en efecto, en la naturaleza real misma no hay aptitud alguna positiva y real para muchas diferencias individuales, sino que hay en los individuos mismos no repugnancia a tener otros semejantes a sí. De aquí proviene no sólo el que a la naturaleza se le llame comunicable o apta para existir en muchos, sino también el que una determinada naturaleza no pueda ser contraída adecuadamente por una sola diferencia individual, según quedó harto explicado. Al tercero se responde que todos aquellos atributos expresan de algún modo relación al entendimiento; y se fundan en las cosas no porque la naturaleza posea en las mismas alguna universalidad, sino porque en los individuos se da la conveniencia y semejanza en la esencia y propiedades de ésta y en la conexión intrínseca que mantienen entre sí la esencia y las propiedades, por razón de lo cual se abstraen los conceptos objetivos comunes, a partir de los que se elaboran las predicaciones universales, de verdad necesaria y eterna por cuanto prescinden del tiempo. Este es el sentido en que se afirma que la ciencia se ocupa de los universales y no de los singulares, no porque se ocupe de los nombres comunes, sino porque se ocupa de los conceptos objetivos comunes, que aunque no se distinguen de los singulares en la realidad, se distinguen, sin embargo, por razón, siendo esto bastante para todas las expresiones anteriores. Los nominalistas no comprendieron debidamente esto y por eso se expresaron de modo distinto, aunque en realidad, como dijimos, no se diferencian mucho de nosotros. Con esto se ha respondido a la última confirmación. Respecto de los otros fundamentos nada queda que responder, por haber dado con lo dicho cumplida satisfacción a todos.

natura de se quod natura ex ratione formali sua et praecisa ab omni differentia inferiori, sic concedi potest consequentia potius ratione materiae quam ratione formae. Potest enim dici natura communicabilis de se in sensu superius explicato, quia non repugnat illi habere plura individua inter se similia in essentia et natura, neque uni individuo repugnat habere aliud sibi simile, quae tamen non repugnantia non sufficit ad rationem universalis, ut dictum est. Atque eadem responsio accommodanda est ad secundum argumentum; in ipsa enim natura reali nulla est aptitudo positiva et realis ad plures differentias individuales, sed solum est non repugnantia in ipsis etiam individuis ut habere possint alia sibi similia. Et inde provenit et quod natura dicatur communicabilis seu apta ut sit in multis et quod talis natura non possit adaequate contrahi per unam differentiam individualem, ut satis expositum est. Ad tertium respondetur omnia illa attributa dicere aliquo modo ordinem ad intellectum; fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem, sed quatenus in ipsis individuis est convenientia et similitudo in essentia et proprietatibus eius et in intrinseca connexione quam inter se habent essentia et proprietates, ratione cuius abstrahuntur conceptus communes obiectivi ex quibus fiunt universales praedicationes, necessariae ac perpetuae veritatis, prout a tempore abstrahuntur. Et hoc modo dicitur esse scientia de universalibus et non de singularibus, non quia sit de nominibus communibus [1], sed quia est de conceptibus obiectivis communibus, qui, licet in re ipsa non distinguantur a singularibus, distinguuntur tamen ratione et hoc satis est ad omnes locutiones praedictas. Quod non satis adverterunt nominales et ideo aliter locuti sunt, quamvis in re non multum a nobis differant, ut diximus. Per quod responsum est ad ultimam confirmationem. Ad alia fundamenta nihil respondendum superest, nam ex dictis satisfactum est omnibus.

[1] Hemos aceptado en este párrafo el texto de otras ediciones por parecernos más claro que el de Vivès, que dice así: "non quia sit de nominibus et non de singularibus..." (N. de los EE.).

SECCION VI

Cuál es la operación del entendimiento que universaliza las cosas

1. Esta cuestión suele plantearse con otras palabras al principio de la dialéctica, a saber, si el universal se obtiene por abstracción o por una comparación intelectual. Suele tratarse también —y es el sitio más propio— en el lib. III *De anima,* al explicar el objeto del entendimiento, que se afirma que es el universal. Pero, puesto que hemos dicho que la unidad universal es el resultado de una operación del entendimiento, no podemos pasar por alto el explicar cuál es esta operación del entendimiento y qué características tiene. Hay que distinguir brevemente un doble entendimiento, el agente y el posible. La función de aquél es producir las especies inteligibles, la de éste actuar y realizar la intelección mediante ellas. Y tiene dos operaciones —dejando a un lado otras que nada tienen que ver con el problema presente—: una llamada directa, por la que tiende directamente al objeto que la especie inteligible representa y hacia el que dirige esencial y absolutamente al entendimiento. La otra llamada refleja, por la que el entendimiento vuelve sobre el conocimiento anterior o sobre el objeto de éste, según las condiciones o denominaciones que recibe del conocimiento.

Exposición de tres opiniones

2. Así, pues, en este problema puede haber tres opiniones: la primera es que lo universal se produce por la operación del entendimiento agente, la cual antecede a todo acto del entendimiento posible y consiste en la producción de la especie inteligible que representa la naturaleza precisa y abstraída de todos los individuos, llamada de ordinario por esto abstracción de la naturaleza común realizada por virtud del entendimiento agente. Así lo expresa Santo Tomás en I, q. 85, a. 1, c. y ad 4, y a. 3, ad 4; VII *Metaph.,* lec. 13; *De ente et essentia,* c. 4, y el Comen-

SECTIO VI

Per quam operationem intellectus fiant res universales

1. Haec quaestio sub aliis verbis tractari solet in principio dialecticae, scilicet, an universale fiat per abstractionem vel per comparationem intellectus. Tractari etiam solet, ac magis proprie in III de Anima, explicando obiectum intellectus, quod universale esse dicitur. Quoniam vero dictum a nobis est unitatem universalem per opus intellectus resultare, praetermittere non possumus quin declaremus quod et quale sit hoc opus intellectus. Oportet autem breviter distinguere duplicem intellectum, agentem et possibilem; illius munus est efficere species intelligibiles; huius operari et intelligere per illas; habet autem duplicem operationem (praetermissis aliis quae ad praesens institutum non spectant): una vocatur directa, qua directe tendit in rem quam species intelligibilis repraesentat et ad quam ducit intellectum per se ac simpliciter. Alia vocatur reflexa, qua intellectus revolvitur supra priorem cognitionem vel supra obiectum eius secundum eas conditiones vel denominationes quas ex cognitione accipit.

Tres proponuntur opiniones

2. Tres igitur in hac re possunt esse opiniones: prima est universale fieri per operationem intellectus agentis quae antecedit omnem operationem intellectus possibilis, et consistit in productione speciei intelligibilis repraesentantis naturam praecisam et abstractam ab omnibus individuis, quae proinde dici solet abstractio naturae communis facta virtute intellectus agentis. Ita significat D. Thomas, I, q. 85, a. 1, in corpore, et ad 4, et a. 3, ad 4, VII Metaph., lect. 13, de Ente et essent., c. 4; et Com., II De-

tador, *II De anima*, com. 10, diciendo *que el entendimiento es impulsado a su última perfección por los universales*, representados, claro está, en las especies inteligibles. Y por eso dice en el lib. III *De anima*, texto 8, que si existiesen los universales fuera del alma, el entendimiento agente sería superfluo. Flandria, lib. III *Metaph.*, q. 2, a. 2; VII *Metaph.*, q. 16, a. 1; Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 28, q. 5 y 6; Soto en la *Logica*, q. 3 de los universales. Supone esta sentencia, en primer lugar, que el entendimiento posible no conoce directamente y en virtud de la especie que recibe del entendimiento agente los singulares materiales, sino sólo las naturalezas comunes. De donde deduce que la especie producida por el entendimiento agente sólo representa directamente la naturaleza común prescindida de todos los individuos, y que —consecuentemente— es universal en la representación. Se sigue, finalmente, de aquí que la naturaleza así representada se hace universal objetivamente y por denominación extrínseca mediante semejante abstracción, pues si por contracción se hace singular e individual, por abstracción se hará universal y común. Se confirma, porque el universal es el objeto del entendimiento agente y posible, de aquél como potencia activa, de éste como pasiva o receptiva; luego es producido por la acción del entendimiento agente y antecede a la operación del entendimiento posible, pues a la esencia de la potencia activa pertenece producir su objeto, mientras que la potencia pasiva lo supone; en efecto, suele sufrir la influencia de él.

3. La segunda opinión es que lo universal no es producido por el entendimiento agente, sino por el posible mediante la operación directa con la que conoce la naturaleza común según su razón precisa formal y según su esencia, sin atender en nada a las razones inferiores o a los individuos, y no considerando tampoco formalmente y como en "acto signado" la comunidad de la misma naturaleza, sino la esencia sola que les es común. Deben mantener necesariamente esta opinión en cuanto a su primera parte negativa, en la que se diferencia de la anterior, los que defienden que el entendimiento posible conoce directamente los singulares, incluso los materiales. En efecto, de acuerdo con dicha opinión, hay que afirmar —en consecuencia— que el entendimiento agente, hablando en rigor, produce una especie singular no sólo entitativa, sino también representativa de una

Anima, comm. 10, dicens *intellectum moveri ad ultimam perfectionem a rebus universalibus*, scilicet, repraesentatis in speciebus intelligibilibus. Et ideo III de Anima, text. 8, dicit, si universalia essent extra animam, frustra fore intellectum agentem. Fland., III Metaph., q. 2, a. 2, VII Metaph., q. 16, a. 1; Fonseca, V Metaph., c. 28, q. 5 et 6; Soto, in Log., q. 3 universalium. Quae sententia supponit imprimis intellectum possibilem directe et ex vi speciei quam recipit ab intellectu agente, non cognoscere singularia materialia sed tantum naturas communes. Ex quo infert speciem productam ab intellectu agente tantum repraesentare directe naturam communem praecisam ab omnibus individuis et consequenter esse universalem in repraesentando. Ex quo tandem fit naturam sic repraesentatam, obiective et denominatione extrinseca fieri universalem per huiusmodi abstractionem; nam, si contractione fit singularis et individua, abstractione fiet universalis et communis. Et confirmatur, quia universale est obiectum intellectus agentis et possibilis, illius ut potentiae activae, huius ut passivae seu receptivae; ergo fit per actionem intellectus agentis, antecedit vero operationem intellectus possibilis; nam de ratione potentiae activae est ut faciat obiectum suum, potentia vero passiva supponit illud; ab eo enim pati solet.

3. Secunda opinio est universale non fieri ab intellectu agente, sed a possibili per operationem directam qua cognoscit naturam communem secundum suam praecisam rationem formalem et essentiam, nihil de inferioribus rationibus vel de individuis considerando, neque etiam formaliter et quasi in actu signato considerando communitatem ipsius naturae sed solum essentiam, quae communis est. Hanc sententiam quoad priorem partem negantem in qua differt a praecedente, necessario docere debent qui tenent intellectum possibilem cognoscere directe singularia, etiam materialia. Nam iuxta illam opinionem consequenter dicendum est intellectum agentem, per se loquendo, efficere speciem singularem, non solum in essendo sed

cosa individual y singular, porque el entendimiento no podría conocerlo primaria y directamente sin recibir una especie que lo representase propiamente y en particular. De donde resulta, según esta sentencia, que el entendimiento agente no abstrae el universal de los singulares, y sólo se dice que abstrae la especie inteligible del fantasma por separarla de las condiciones de la materia en cuanto al ser real de la misma, más no en cuanto al objeto que representa; produce, pues, una especie espiritual e inmaterial en la entidad, la cual representa el mismo objeto individual numéricamente que representa el fantasma, pues no hay contradicción en que un individuo material sea representado intencionalmente por una forma o cualidad inmaterial. Y esto dentro de cualquier sentencia puede confirmarse con la universalidad del género, porque, aunque concedamos que el entendimiento agente abstrae de los individuos la naturaleza específica al modo dicho, sin embargo, no es necesario que abstraiga de las especies la naturaleza genérica, porque es cierto que el entendimiento posible puede aplicarse directa e inmediatamente a conocer la naturaleza específica y que el entendimiento agente puede elaborar una especie inteligible que en su representación no abstraiga de la diferencia específica, sea lo que sea respecto de la individual; luego el universal, que es el género, no se obtendrá en este caso por la abstracción del entendimiento agente.

4. La segunda parte afirmativa de la opinión —que para la obtención de este universal basta la abstracción del entendimiento posible— puede tomarse de Santo Tomás, I, q. 16, a. 3, ad 2, y en el opúsculo 42, c. 5, al final, donde aduce aquello del Comentador, lib. I *De anima*, texto 8: *el entendimiento produce la universalidad en las cosas*, lo cual, aunque pueda juzgarse que se afirmó del entendimiento agente, *a fortiori* será verdad del entendimiento posible, del cual habla Averroes, ya que trata del entendimiento que define y demuestra. Finalmente, los autores citados en la opinión anterior, aunque defiendan que la primera universalización es producida por el entendimiento agente, no pueden, sin embargo, negar consecuentemente que esta operación del entendimiento posible sea suficiente para una universalización similar o más perfecta. Y así Santo Tomás, en otros pasajes citados, habla indiferentemente del entendimiento que abs-

etiam in repraesentando rem individuam et singularem; quia non posset eam intellectus primo et directe cognoscere, nisi reciperet speciem proprie et in particulari repraesentantem illam. Quo fit ut iuxta hanc sententiam intellectus agens non abstrahat universale a singularibus solumque dicatur abstrahere speciem intelligibilem a phantasmate quia separat illam a conditionibus materiae, quantum ad esse reale illius, non vero quantum ad obiectum quod repraesentat: producit enim speciem spiritualem et immaterialem in entitate sua, repraesentantem eamdem numero rem individuam quam repraesentat phantasma; non enim repugnat materiale individuum per immaterialem formam seu qualitatem intentionaliter repraesentari. Et in universalitate generis potest hoc confirmari in omni sententia, quia, licet demus intellectum agentem abstrahere illo modo naturam specificam ab individuis, non tamen necesse est quod abstrahat naturam genericam ab speciebus; quia certum est intellectum possibilem posse directe et immediate ferri ad cognoscendam specificam naturam, et intellectum agentem posse efficere speciem intelligibilem quae in repraesentatione sua non abstrahat a differentia specifica, quidquid sit de individuali; ergo tunc non fiet universale quod est genus, per abstractionem intellectus agentis.

4. Altera vero pars affirmativa opinionis, scilicet, hoc universale sufficienter fieri per abstractionem intellectus possibilis, sumi potest ex D. Thoma, I, q. 16, a. 3, ad 2, et Opusc. 42, c. 5, in fine, ubi affert illud Comm., I de Anima, text. 8: *Intellectus facit universalitatem in rebus;* quod licet possit existimari dictum de intellectu agente, tamen a fortiori verum erit de intellectu possibili, de quo Averroes loquitur; nam tractat de intellectu definiente et demonstrante. Denique auctores citati in praecedenti opinione, quamvis doceant primam universalitatem fieri ab intellectu agente, non tamen possunt consequenter negare quin haec operatio intellectus possibilis sufficiat ad similem vel perfectiorem universalitatem. Et ita D. Thomas aliis locis citatis indifferenter

trae, ya sea el agente, ya sea el posible. Empero, con más claridad defiende esto respecto del solo entendimiento posible Durando, *In I*, dist. 3, q. 5, n. 27, y en *In II*, dist. 3, q. 7, n. 12. Y puede probarse *a fortiori* con las razones de la primera sentencia, por ser más formal la representación del concepto o especie expresa del entendimiento posible que la de la especie impresa; luego, si el entendimiento considera al hombre precisiva y abstractamente, "hombre" en cuanto representado en dicho concepto será objetivamente universal con mucho mayor razón que si fuera representado en una especie impresa, por tener un ser objetivo más actual y propio y por ser universal según dicho ser. Se confirma, en primer lugar, porque el hombre se singulariza por las diferencias individuantes; luego por el hecho mismo de prescindir de todas ellas en un concepto actual abstracto, se convertirá en universal. Se confirma, en segundo lugar, porque si el hombre existiese en la realidad de la misma manera que se ofrece a dicho concepto, sería un universal entitativo, del tipo de los que se atribuyen a Platón; luego también ahora es universal por denominación derivada del entendimiento. Se confirma, en tercer lugar, porque si el entendimeinto vuelve con su reflexión sobre el hombre así concebido, considerando su condición o su a modo de estado, conoce que no es un singular, sino que es algo común a todos los singulares, y en esta concepción no se engaña el entendimiento, como es notorio, ni atribuye tampoco nada nuevo al hombre así concebido, sino que concibe lo que ya preexistía en él; luego, con anterioridad a esta reflexión, el hombre ya era universal por la primera concepción directa. Para esto puede tener valor también la razón aducida en favor de la sentencia anterior, de que la operación del entendimiento supone su objeto; esto, en efecto, es verdad respecto del objeto que se conoce por medio de la operación, pero no de la modalidad que resulta en dicho objeto en cuanto conocido, cuando dicha modalidad no es conocida por tal acto, porque, al ser tal modalidad un resultado del acto, se compara más con la potencia como activa que como pasiva; así, pues, sucede en el caso presente, puesto que la universalidad, que en cierto modo se dice que está en o conviene a la naturaleza conocida abstractamente, es una modalidad o denominación que resulta de tal acto y modo de concebir, no siendo conocida por dicho acto, sino que lo es únicamente la

loquitur de intellectu abstrahente, sive agente, sive possibili. Expressius vero de solo intellectu possibili hoc docet Durand., In I, dist. 3, q. 5, n. 27, et In II, dist. 3, q. 7, n. 12. Et a fortiori potest rationibus primae sententiae probari, quia conceptus seu species expressa intellectus possibilis formalius repraesentat quam species impressa; ergo, si intellectus praecise et abstracte contemplatur hominem, homo, ut in eo conceptu repraesentatus, erit universalis obiective, multo melius quam si repraesentaretur in specie impressa, quia habet esse obiectivum magis actuale et magis proprium, et secundum illud esse est universale. Et confirmatur primo, nam homo fit singularis per differentias individuantes; ergo, hoc ipso quod ab illis omnibus praescindit per actualem conceptum abstractum, fiet universalis. Confirmatur secundo, quia si homo ita in re existeret sicut illi conceptui obiicitur, esset universale in essendo, quale Platoni tribuitur; ergo etiam nunc est universale per denominationem ab intellectu. Confirmatur tertio, nam si intellectus reflectatur supra hominem sic conceptum, considerans conditionem seu quasi statum eius, cognoscit illum non esse aliquod singulare sed esse quid commune omnibus singularibus, in qua conceptione non fallitur intellectus, ut constat, neque etiam tribuit homini sic concepto aliquid novum sed concipit quod in illo praeerat; ergo ante hanc reflexionem iam homo erat universalis per priorem conceptionem directam. Et ad hoc etiam deservire potest ratio adducta pro superiori sententia, quod operatio intellectus supponit obiectum; est enim hoc verum de obiecto, quod per operationem cognoscitur, non vero de conditione quae in obiecto resultat, quatenus cognitum est, quando illa conditio per talem actum non cognoscitur; quia, cum talis conditio resultet ex actu, comparatur ad potentiam potius ut activam quam ut passivam; ita vero est in praesenti; nam universalitas quae quodammodo inesse dicitur vel convenire naturae abstracte cognitae, est quaedam conditio vel denominatio resultans ex tali actu

naturaleza misma que se denomina universal, no siendo necesario, por lo mismo, suponer la universalidad de dicho objeto con anterioridad a tal acción; mas cuando luego el entendimiento reflexiona y considera aquella misma modalidad o estado de naturaleza abstracta, entonces ella se convierte en el objeto conocido por tal acto; así, pues, se la presupone antes de dicho acto, y esa modalidad no es, sin embargo, más que la universalidad de la naturaleza; luego se presupone la universalidad antes de este conocimiento reflexivo o, lo que es igual, comparativo, y se realiza por un conocimiento abstractivo o, lo que es igual, directo y precisivo de la naturaleza universal.

5. La tercera sentencia es que lo universal se obtiene por un conocimiento comparativo, mediante el cual el entendimiento posible, una vez que aprehende precisiva y abstractamente la naturaleza, compara a ésta así concebida con las cosas en que existe, y la concibe como algo apto para existir en muchos inferiores y predicarse de ellos. Así, pues, según esta sentencia, la naturaleza existente en las cosas singulares tiene universalidad sólo en potencia remota, porque no es común, ni positivamente como algo verdaderamente uno que exista en muchos, ni tampoco negativamente como algo que no es propio de cosa alguna singular, sino que en ella se da únicamente cierta semejanza o conveniencia de muchas cosas entre sí, la cual ofrece la ocasión y fundamento remoto para la universalidad. En cambio, la naturaleza conocida abstractamente puede llamarse universal en potencia próxima por ser ya negativamente común, puesto que se la concibe en sí misma y no como propia de individuo alguno; sin embargo, no se juzga todavía que es universal en acto, porque todavía no se la concibe como poseedora de la aptitud y relación a los muchos en que existe, relación que se obtiene por el conocimiento comparativo, y —consiguientemente— a éste debe en último término el constituirse en universal en acto. Puede, además, probarse esto, porque la universalidad no es una cosa que tenga verdadera existencia, sino que es únicamente un ente o relación de razón; luego posee únicamente ser objetivo en el entendimiento; luego sólo existe cuando es actualmente producida por el entendimiento, ya que sólo entonces existe objetivamente en él; luego existe sólo

et modo cognoscendi, quae tamen non cognoscitur per illum actum sed solum ipsa natura quae universalis denominatur, et ideo non est necesse universalitatem illius obiecti supponi ante illam actionem. At vero, quando postea intellectus reflectitur et contemplatur illammet conditionem seu statum naturae abstractae, iam illa est obiectum cognitum per talem actum; supponitur ergo illi actui, et tamen illa conditio nihil aliud est quam universalitas naturae; ergo universalitas supponitur ante hanc notitiam reflexivam, seu (quod idem est) comparativam: fit autem per abstractivam seu (quod idem est) per cognitionem directam ac praecisam naturae universalis.

5. Tertia sententia est universale fieri per notitiam comparativam qua intellectus possibilis, postquam naturam praecise et abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit et intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus et de illis praedicetur. Itaque iuxta sententiam hanc, natura in singularibus existens universalitatem habet solum in potentia remota, quia non est communis vel positive, tamquam aliquid vere unum existens in multis vel etiam negative, tamquam aliquid nulli rei singulari proprium. Sed est tantum in illa quaedam similitudo et convenientia plurium rerum inter se quae praebet occasionem et fundamentum remotum universalitati. Natura vero abstracte cognita dici potest universalis in potentia proxima, quia iam est communis negative, quia concipitur secundum se et non ut propria alicuius individui; nondum tamen censetur esse actu universalis, quia nondum concipitur ut habens aptitudinem et relationem ad multa in quibus sit, quam relationem accipit per notitiam comparativam, et ideo per illam dicitur ultimo constitui universale in actu. Quod ulterius probatur, quia universalitas non est res aliqua habens veram existentiam, sed est tantum ens seu relatio rationis; ergo tantum habet esse obiective in intellectu; ergo tantum est quando actu fit ab intellectu, nam tunc solum est obiec-

en virtud del conocimiento comparativo, ya que por él solo es producida, o sea, pensada por el entendimiento. Se confirma, puesto que el universal en cuanto universal es algo relativo, como se evidencia no sólo por su definición, ya que se define por su correlativo, a saber: *es uno en muchos y* predicable *de muchos,* sino también por sus clases, como son género, especie, diferencia, etc. En efecto, todos ellos se dicen relativamente, según se desprende de las definiciones propuestas por Porfirio en los predicables; ahora bien, los entes relativos son simultáneos en naturaleza y conocimiento; luego el universal en acto no existe del modo que puede existir, es decir, objetivamente, en el entendimiento, hasta que su correlativo no exista de la misma manera; mas de este modo no puede existir hasta que el uno no sea comparado con el otro, lo cual sólo puede hacerse mediante dicho conocimiento comparativo; luego. Esta opinión cuenta con el apoyo de Santo Tomás, que defiende constantemetne que las relaciones de razón existen solamente en la aprehensión de la mente que compara un término con el otro, por ejemplo, I, q. 28, a. 1, c. y ad 4; *De potentia,* q. 7, a. 1, y lo da a entender en el lib. IV *Metaph.,* lec. 4, y en el lib. I *De interpretatione,* lec. 10. Lo mismo da a entender Cayetano tratando en general de la relación de razón en la referida q. 28, primera parte, y particularmente de la relación de universalidad, *In De ente et essentia,* c. 4, q. 7, y un poco antes de esto. Se cita también a Escoto, en VII *Metaph.,* q. 11; Antonio Andrés, q. 17; y Antonio Trombeta, *Metaph.,* q. 2, a. 1; porque, dado el modo con que afirman el universal en acto por medio del entendimiento, parecen hacerlo consistir en el conocimiento comparativo más que en el precisivo. Mas entre estos autores existe diferencia en que algunos de ellos entienden por conocimiento comparativo el conocimiento directo, por el que el universal se compara con los inferiores en cuanto existente en ellos o predicable de ellos. Así parece opinar Santo Tomás, y con mayor claridad Escoto más arriba, e *In IV,* dist. 2, q. 2; Soncinas, VI *Metaph.,* q. 18. Otros, en cambio, entienden por tal el conocimiento reflejo en el que, después de dicha comparación, el entendimiento concibe esa misma comparación como una relación, y la naturaleza comparada como género, especie, etc., respecto de sus inferiores.

tive in intellectu; ergo tantum est per notitiam comparativam, quia per eam solam fit seu excogitatur ab intellectu. Confirmatur, nam universale ut universale relativum est, ut patet, tum ex eius definitione; per suum enim correlativum definitur, scilicet: *Est unum in multis et de multis;* tum ex suis speciebus, ut sunt genus, species, differentia, etc.; haec enim relative dicuntur, ut constat ex definitionibus a Porphyrio datis in praedicabilibus; relativa autem sunt simul natura et cognitione; ergo universale in actu non est eo modo quo esse potest, scilicet, obiective in intellectu, donec eius correlativum eodem modo sit; non potest autem esse illo modo donec unum ad alterum conferatur, quod fit solum per dictam comparativam notitiam; ergo. Et huic opinioni favet D. Thomas, qui ubique docet relationes rationis tantum esse in apprehensione rationis conferentis unum alteri, ut I, q. 28, a. 1, in corp., et ad 4, et q. 7 de Potent., a. 1, et significat IV Metaph., lect. 4, et lib. I de Interpr., lect. 10. Significat etiam Caiet., agens in communi de relatione rationis, dicta q. 28, prima parte et in particulari de relatione universalitatis, de Ente et essent., c. 4, q. 7, et paulo ante illam. Citantur etiam Scot., VII Metaph., q. 11; Anton. And., q. 17; et Anton. Tromb., q. 2 Metaph., a. 1; nam eo modo quo ponunt universale in actu per intellectum videntur illud ponere in notitia comparativa potius quam in praecisiva. Est autem differentia inter hos auctores quod aliqui eorum per notitiam comparativam intelligunt notitiam directam, qua universale confertur cum inferioribus ut existens in illis, vel praedicabile de illis. Ita videtur sentire D. Thomas, et clarius Scot. supra, et In IV, dist. 2, q. 2; Sonc., VI Metaph., q. 18. Alii vero intelligunt notitiam reflexam, qua post praedictam comparationem intellectus concipit ipsammet comparationem ut relationem quamdam, et naturam comparatam ut genus vel speciem, etc., respectu inferiorum.

Enjuiciamiento de la primera opinión

6. De estas sentencias la primera es ciertamente aceptable, si se presupone la opinión de que el entendimiento agente no produce las especies representativas de los individuos, y, ni aun presupuesta, tiene valor general para toda universalidad, sino a lo más para la específica y sólo para ella formalmente hablando, según lo prueba una razón arriba expuesta. Puede explicarse todavía más, porque, en primer lugar, es cierto que el entendimiento agente no imprime nunca una especie representativa de la diferencia sola, en cuanto diferencia, sino de toda la naturaleza específica. Porque, al igual que el fantasma no representa en el individuo algo a modo de forma, sino a modo de individuo completo, de la misma manera el entendimiento agente produce una especie representativa de la naturaleza específica completa del individuo a modo de un todo, ni puede prescindir o modificar esa acción de suerte que produzca ahora una especie representativa de la diferencia a modo de forma y luego produzca otra representativa de la naturaleza específica completa a modo de un todo; porque no es libre en el obrar, sino que, en cuanto está de su parte, imprime la especie de acuerdo con su naturaleza, supuesto dicho fantasma; ni es tampoco cognoscitivo de tal suerte que pueda ahora concebir la naturaleza de una manera, luego de otra. Por esto en la propiedad y el accidente, aunque concedamos que produce especies que los representan en común abstrayendo de los individuos, cada uno de ellos, sin embargo, en virtud de dicha especie inteligible, es representado únicamente como algo común a muchos individuos semejantes en dicha razón. Y lo mismo a su manera sucede en el grado del género, si es que alguna vez por imperfección del fantasma se produce una especie inteligible que representa precisivamente dicho grado, puesto que, de igual suerte que el fantasma representa entonces únicamente, por ejemplo, este animal, de la misma manera, la especie inteligible tomada de él representará solamente el grado animal como abstracto y preciso de los individuos semejantes. Por este motivo afirmamos que, incluso supuesta dicha sentencia, mediante esta abstracción del entendimiento agente no se abstrae de suyo

Fertur iudicium de prima opinione

6. Inter has sententias prima est quidem probabilis ex suppositione illius sententiae, quod intellectus agens non producit species repraesentantes individua, et adhuc ea supposita, non procedit generaliter de omni universali sed ad summum de specifico et de solo illo formaliter loquendo, ut ratio quaedam supra facta probat. Et amplius declarari potest, quia imprimis certum est intellectum agentem nunquam imprimere speciem repraesentantem solam differentiam, ut differentia est, sed totam specificam naturam. Quia, sicut phantasma non repraesentat in individuo aliquid per modum formae sed per modum totius individui ita intellectus agens producit speciem repraesentatem totam naturam specificam individui per modum totius nec potest praescindere seu immutare actionem istam ut tunc producat unam speciem repraesentantem differentiam per modum formae, deinde producat aliam repraesentantem totam naturam specificam per modum totius; quia neque est liber in agendo, sed naturaliter imprimit speciem quantum potest, supposito tali phantasmate; neque est cognoscitivus ut nunc possit uno modo naturam concipere, postea alio. Unde in proprio etiam et accidente, quamvis demus efficere species repraesentantes illa in communi abstrahendo ab individuis, tamen unumquodque eorum ex vi talis speciei intelligibilis solum repraesentatur ut quid commune multis individuis in ea ratione similibus. Et idem suo modo est in gradu generico, si forte aliquando ob imbecillitatem phantasmatis producatur species intelligibilis repraesentans praecise illum gradum; nam, sicut phantasma tunc repraesentat solum hoc animal, verbi gratia, ita species intelligibilis ab illo sumpta repraesentabit gradum animalis solum ut abstractum et praecisum a similibus individuis. Et hac ratione dicimus, etiam supposita illa sententia, per hanc abstractionem intellectus agentis, per se non abstrahi nisi naturam specificam. Obiicies

más que la naturaleza específica. Se objetará que este raciocinio puede aplicarse a la abstracción realizada por la concepción del entendimiento posible, sobre todo respecto de los universales "propiedad" y "accidente". Mi respuesta es que no hay paridad de razón, según quedará patente por lo que diremos en la sección siguiente.

7. Así, pues, añado todavía que si con propiedad y verdad se entiende la razón y naturaleza de la especie inteligible, se afirma con bastante impropiedad que se universaliza una naturaleza mediante dicha abstracción, porque, según la opinión verdadera, la especie impresa ni es imagen formal, ni en modo alguno representa formalmente sino eficientemente, en cuanto es como el germen o instrumento del objeto para efectuar la representación formal intencional que se realiza por el concepto de la mente. Por eso no se dice que la naturaleza está representada objetivamente con propiedad en la especie impresa, sino sólo de manera muy remota y mediata, en cuanto dicha especie es causa eficiente del acto al que se ofrece dicha naturaleza como objeto. Finalmente, aunque concedamos que el universal se produce de algún modo por la abstracción del entendimiento agente, esto se ha de entender sólo en hábito o acto primero; de donde resulta que se realiza en mayor grado y con más perfección mediante el acto segundo proporcionado a dicho acto primero, según argumentaba antes. Paso por alto que esta primera sentencia arranca de una hipótesis falsa; en efecto, es en absoluto más cierto que la especie que ha sido impresa por el entendimiento agente no abstrae de la representación del mismo individuo representado en el fantasma, sino sólo de la materialidad real y entitativa del propio fantasma, sin la que puede darse la representación del mismo individuo, por más que sea material; en efecto, no repugna el que ésta sea o se realice por medio de una forma o cualidad o de una entidad espiritual, como es evidente en los ángeles y en Dios mismo. Y si no existe contradicción, no puede aducirse ninguna razón física por la que dicha forma o especie no pueda ser producida por el entendimiento agente; y sin razón no debe negarse, ya que está más de acuerdo con diversas experiencias, con el orden natural del conocer y con el fin de la actividad natural del propio entendimiento agente, otorgado precisamente para esto, para que por su operación espi-

hunc discursum fieri posse de abstractione facta per conceptionem intellectus possibilis praesertim quoad universale proprii et accidentis. Respondeo non esse parem rationem, ut patebit ex his quae sectione sequenti dicemus.

7. Addo ergo ulterius, si proprie ac vere intelligatur ratio et natura speciei intelligibilis, satis improprie dici per hanc abstractionem fieri naturam universalem, quia iuxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago neque ullo modo formaliter repraesentat, sed effective quatenus est veluti semen seu instrumentum obiecti ad efficiendam formalem repraesentationem intentionalem, quae fit per conceptum mentis. Unde natura non dicitur esse proprie obiective repraesentata in specie impressa nisi valde remote et mediate, quatenus illa species est effectiva actus, cui natura illa obiicitur. Ac denique etsi demus universale aliquo modo fieri per abstractionem intellectus agentis, id solum erit in habitu seu in actu primo; ex quo fit, multo magis ac perfectius fieri per actum secundum proportionatum illi actui primo, ut supra argumentabar. Omitto primam illam sententiam procedere ex falsa hypothesi; simpliciter enim verius est, speciem impresam ab intellectu agente non abstrahere a repraesentatione eiusdem individui repraesentati in phantasmate sed solum a materialitate reali et entitativa ipsius phantasmatis sine qua esse potest repraesentatio eiusdem individui, quantumvis materialis; hanc enim non repugnat esse aut fieri per formam seu qualitatem aut entitatem spiritualem, ut in angelis et in Deo ipso patet. Quod si non repugnat, nulla potest afferri physica ratio ob quam non possit talis forma vel species ab intellectu agente fieri; sine ratione autem id negandum non est, cum hoc sit magis consentaneum et variis experimentis et naturali ordini cognoscendi et fini et activitati naturali ipsius intellectus agentis, qui ad hoc datur ut media actione spirituali intellectum possibilem reddat similem repraesentationi phantasmatis, quantum potest, quod latius hic persequi

ritual intermedia convierta, en cuanto sea factible, al entendimiento posible en semejante a la representación del fantasma, tema cuyo desarrollo y prueba más amplia caería fuera de nuestro propósito. Mas de acuerdo con esta sentencia es evidente que la abstracción de lo universal en modo alguno se realiza necesariamente por el entendimiento agente; más aún, acaso no pueda realizarse en modo alguno, puesto que si se admite por una sola vez al entendimiento agente como causa efectiva de las especies de las cosas singulares, es verosímil que no pueda jamás producir especies representativas de naturalezas abstraídas de los singulares; mas de esto se hablará con más amplitud en su debido lugar.

Análisis de otras dos opiniones y solución del problema

8. Omitida, pues, la primera sentencia, para enjuiciar las otras dos, hay que advertir que lo universal puede ser concebido o denominado por nosotros de dos maneras. La primera, como algo absoluto según el ser, que puede servir de fundamento de alguna relación. La segunda, como relativo según el ser, expresando relación a los inferiores. Según el primer modo, se entendería como una sustancia universal, si existiese en la realidad el hombre subsistente y separado de toda contracción, en conformidad con la opinión platónica; y no sería universal en virtud de una relación real según el ser en orden a los inferiores, sino en virtud de su unidad juntamente con la aptitud intrínseca y sustancial para existir en muchos. Poco más o menos de este modo afirmaban los doctores citados en la sección precedente que la naturaleza en el estado potencial, el cual imaginamos que tiene con anterioridad a la existencia en los individuos, posee cierta universalidad, que no consiste en una relación según el ser, sino en una propiedad absoluta de la naturaleza que posee tal unidad y comunidad; algunos suelen llamar a esto "universal anterior a la realidad"; y si existiese, tendría que ser absoluto; pero en realidad no existe ninguno. Todavía más, aun los que ponen un universal en acto realmente existente en los mismos individuos, al que llaman "universal en la realidad", no hacen consistir, sin embargo, su universalidad en una relación. Porque juzgan que la universalidad sí es real, pero la relación no; porque, o no hay en las cosas suficiente distinción entre la naturaleza y los indi-

et probare, alienum esset a praesenti instituto. Iuxta hanc vero sententiam constat abstractionem universalis nullo modo fieri ex necessitate ab intellectu agente, immo et fortasse nullo modo fieri posse; nam, si intellectus agens semel ponitur productivus specierum rerum singularium, verisimile est nunquam posse producere species repraesentantes naturas abstractas a singularibus; sed de hoc latius suo loco.

Aliae duae opiniones examinantur et quaestio resolvitur

8. Omissa ergo prima sententia, ut de aliis duabus iudicemus advertendum est universale dupliciter posse a nobis concipi vel denominari. Primo, ut quid absolutum secundum esse, quod potest relationem aliquam fundare. Secundo, ut relativum secundum esse dicens ordinem ad inferiora. Primo modo intelligeretur substantia universalis, si esset homo a parte rei subsistens separatus ab omni contractione, iuxta platonicam opinionem; neque esset universalis propter relationem realem secundum esse ad inferiora, sed propter unitatem suam cum intrinseca et substantiali aptitudine ad existendum in multis. Ad quem fere modum dicebant doctores citati sectione praecedenti naturam in statu potentiali, quem habere fingitur ante existentiam in individuis, habere universalitatem quamdam quae non consistit in relatione secundum esse sed in proprietate quadam absoluta naturae habentis talem unitatem et communitatem; hoc solet vocari ab aliquibus universale ante rem; quod si esset, absolutum esset; tamen revera nullum est. Immo, et qui ponunt universale actu in ipsis individuis realiter existens, quod vocant universale in re, non ponunt universalitatem eius in relatione. Nam putant universalitatem esse realem, relationem autem minime, quia vel inter naturam et individua non est sufficiens distinctio in re

viduos para una relación real, o, al prescindir de los individuos, no posee la naturaleza suficiente entidad para servir de fundamento a una relación real, por no tener, como tal, entidad singular en que pueda fundarse dicha relación. Hacen, pues, consistir esta universalidad en una propiedad absoluta, que es cierta unidad y comunidad de la naturaleza en cuestión. Así, pues, estos ejemplos, a pesar de no ser verdaderos, explican que el concepto del universal como tal no es el concepto de una cosa relativa según el ser, sino de una cosa absoluta que tiene ese modo de ser, en virtud del cual posee indiferencia y aptitud para existir en muchos. Ni importa el que tal aptitud parezca explicarse a modo de una relación, porque de la misma manera que aprehendemos una relación trascendental y predicativa como anterior a una relación predicamental entitativa y como contenida en un ser absoluto, igualmente podemos concebir en este caso la aptitud de algo universal como efectivamente absoluta en sí, aunque se la explique a modo de una relación trascendental. Resulta de aquí además que esta aptitud, por concebirse a modo de una potencia que posee al menos una ordenación trascendental a las cosas a que puede comunicarse, puede entendérsela también como fundamento suficiente para la relación u ordenación a las cosas a que puede comunicarse, ordenación que se concibe como entitativa y que podría ser calificada también como una especie de universalidad, por tratarse de la ordenación de una cosa a muchas, en las que puede existir o de las que puede predicarse.

9. Así, pues, concebido el universal del primer modo, se realiza por la operación directa del entendimiento, la cual concibe precisiva y abstractamente la naturaleza común sin las diferencias que la contraen; de esto son prueba suficiente las razones expuestas en la segunda opinión. Puede comprobarse rebatiendo el fundamento de la opinión tercera, porque ninguna relación real es de esencia de lo universal; luego, aunque en una naturaleza con tal abstracción no se conciba relación alguna real respecto de los inferiores, puede, no obstante, ser concebida como universal en acto. La consecuencia es evidente, porque al no ser necesaria dicha relación, nada más puede faltarle, por haber allí una naturaleza

ad relationem realem; vel natura, ut praescindit ab individuis, non habet sufficientem entitatem ad fundandam relationem realem, cum non habeat ut sic entitatem singularem in qua posit talis relatio fundari. Ponunt ergo universalitatem hanc in proprietate absoluta, quae est unitas quaedam et communitas talis naturae. Haec ergo exempla, quamvis vera non sint, declarant tamen conceptum universalis ut sic non esse conceptum rei relative secundum esse, sed rei absolutae habentis modum talem essendi, in quo habeat indifferentiam et aptitudinem essendi in multis. Nec refert quod haec aptitudo videatur per modum respectus explicari. Nam, sicut in potentia reali intelligimus respectum transcendentalem et secundum dici, priorem respectu praedicamentali secundum esse et inclusum in re absoluta, ita in praesenti possumus concipere hanc aptitudinem rei universalis ut absolutam quidem in se, licet explicetur per modum respectus transcendentalis. Et hinc fit ulterius ut haec aptitudo, quia concipitur ad modum potentiae habentis saltem transcendentalem ordinem ad ea quibus potest se communicare, possit etiam intelligi ut fundamentum sufficiens ad relationem vel habitudinem ad ea quibus potest se communicare, quae habitudo concipitur ut quaedam relatio secundum esse, et dici etiam potest universalitas quaedam, cum sit habitudo unius ad multa in quibus esse potest vel de quibus potest praedicari.

9. Universale igitur priori modo conceptum fit per directam operationem intellectus, quae praecise et abstracte concipit naturam communem absque differentiis contrahentibus; quod satis probant rationes factae in secunda opinione. Et confirmari potest evertendo fundamentum opinionis tertiae; quia non est de ratione universalis relatio aliqua secundum esse; ergo, quamvis in natura sic abstracta non intelligatur aliqua relatio secundum esse ad inferiora, potest intelligi actu universalis. Patet consequentia, quia, si illa relatio non est necessaria, nihil aliud deesse potest, quia ibi est natura communis et ad modum subsistentis abstracte ab individuis. Unde ita se habet in eo statu per

común y a modo de algo que subsiste con abstracción de los individuos. Luego se encuentra por obra del entendimiento en el mismo estado en que se encontraría realmente si subsistiera en la realidad fuera de los individuos; mas en este caso sería realmente universal; luego también ahora es universal intelectualmente, por así decirlo. Finalmente, en la naturaleza así concebida hay una nueva unidad de razón, porque tiene un solo concepto objetivo indivisible en muchos semejantes; tiene también comunidad o aptitud para estar en muchos y predicarse de ellos; luego nada le falta para la razón de universalidad.

10. Pero si nos referimos a la relación de universalidad tal como es concebida por nosotros a modo de una relación real, entonces no puede ser resultado de la abstracción sola, sino que, en el grado en que es, se verifica por comparación, ya que, como doy por supuesto, esta relación no es real, sino de razón; luego no se da en la naturaleza misma mientras se la piensa absoluta y abstractamente, puesto que en virtud de dicha acción no es convertida en relación por el entendimiento, ya que no la compara todavía a sus inferiores, ni tampoco está realmente en relación con ellos; luego todavía no es la relación en cuestión. Esto lo prueban también suficientemente las razones aducidas en la tercera sentencia. Por lo cual, si las dos opiniones afirman un extremo y no excluyen el otro, no son contrarias entre sí y las razones de una no tienen valor contra la otra. Porque no hay dificultad ninguna en que puedan convenirle a una naturaleza mediante el entendimiento dos razones de universalidad, es decir, una absoluta y otra relativa, y en que éstas sean resultado de diversas operaciones del entendimiento y en que una, concretamente la que es absoluta, sea el fundamento próximo de la otra, a saber, de la relativa. Ni hay contradicción tampoco en que algo convenga a una naturaleza mediante el entendimiento y que sea a modo de absoluto, por más que se trate de algo tal que sólo le convenga por denominación extrínseca. De este modo, pues, el que la naturaleza sea abstracta o universalmente conocida no añade a la naturaleza más que cierto ser que le conviene por denominación extrínseca y que se llama ser objetivo. De la misma manera que ser visto o ser conocido no es un ser real añadido a las cosas ni consiste formalmente en una relación de razón, sino en una denominación proveniente del acto de ver o de conocer, fundado en la cual puede el entendimiento elaborar

intellectum, sicut se haberet realiter, si a parte rei subsisteret extra individua; sed tunc esset realiter universalis; ergo et nunc est intellectualiter universalis, ut sic dicam. Tandem in natura sic concepta est nova unitas rationis quia habet unum conceptum obiectivum indivisibilem in plures similes; habet etiam communitatem seu aptitudinem ut insit multis et de iis praedicetur; ergo nihil illi deest ad rationem universalis.

10. At vero loquendo de relatione universalitatis prout a nobis concipitur ad modum relationis secundum esse, haec non potest resultare per solam abstractionem sed eo modo quo est, fit per comparationem, quia, ut suppono, haec relatio non est realis sed rationis; ergo non est in natura ipsa dum absolute et abstracte cogitatur, quia ex vi illius actionis, illa non refertur per intellectum quia intellectus nondum comparat illam ad sua inferiora, neque etiam refertur realiter; ergo nondum est talis relatio. Et hoc satis etiam probant rationes adductae in tertia sententia. Quocirca, si illae duae opiniones unum affirment et aliud non excludant, non sunt inter se contrariae neque unius rationes contra aliam procedunt. Quia nihil obstat quod eidem naturae possit per intellecum convenire duplex ratio universalitatis, absoluta, scilicet, et respectiva, et quod illae per diversas operationes intellectus fabricentur, et quod una, scilicet, quae absoluta est, sit proximum fundamentum alterius, scilicet, relativae. Neque etiam repugnat aliquid convenire naturae per intellectum et esse per modum absoluti, quando illud huiusmodi est ut solum per extrinsecam denominationem conveniat; sic enim naturam esse abstractam seu universaliter conceptam non addit naturae nisi esse quoddam conveniens illi per extrinsecam denominationem; quod esse obiectivum appellatur. Sicut esse visum vel esse cognitum non est aliquod esse reale additum rebus, nec formaliter consistit in relatione rationis, sed in denominatione proveniente ab actu videndi vel cognoscendi, super quam potest intel-

una relación de razón al comparar una cosa con otra; lo mismo, pues, pasa en el caso presente.

11. Respecto de estas opiniones, quedan por explicar todavía las características del conocimiento precisivo o abstractivo, por el que se obtiene el universal entendido de cualquiera de ambos modos. En efecto, la naturaleza universal puede ser prescindida o comparada de diversas maneras. Pues, en primer lugar, puede abstraerse una naturaleza común por la pura precisión de esa naturaleza respecto de uno solo de sus inferiores sin comparación alguna, ya sea del concepto superior con algún concepto inferior, ya de los mismos inferiores entre sí, por ejemplo, cuando de solo Pedro prescindo simplemente las propiedades individuales y me detengo en la consideración de la naturaleza humana. Algunos piensan que con este conocimiento puramente precisivo no se obtiene universal alguno. Sin embargo, lo más exacto es que con él se obtiene también el universal absoluto, de acuerdo con lo que hemos dicho sobre la segunda opinión. Porque esto mismo lo prueban las razones expuestas; por más que, como diré enseguida, este conocimiento no sea suficiente para conocer en una naturaleza así concebida la universalidad o superioridad que tiene.

12. En segundo lugar, puede abstraerse una naturaleza común por comparación de los singulares o inferiores entre sí, como cuando al comparar a Pedro con Pablo, conozco que son semejantes en la naturaleza humana. Mas esta comparación supone la precisión anterior, porque supone que de ambos singulares se conoce que son de esa naturaleza, suponiendo, por lo mismo, el concepto de tal naturaleza en cuanto se la prescinde de cada uno de los individuos. Por lo tanto, mediante esta comparación sólo se añade el conocimiento de la conveniencia y semejanza de muchos inferiores en dicha naturaleza abstracta y precisa. Ahora bien, en esta comparación cabe hacer todavía nuevas distinciones, en cuanto por ella se puede considerar o bien la sola relación de los particulares entre sí en cuanto tienen relación de semejanza, y esta comparación como tal no pertenece a la constitución de lo universal, sino a la consideración de una relación mutua entre los mismos particulares; o bien en cuanto por ella se considera la relación

lectus fabricare relationem rationis, si unum cum altero conferat; ita ergo est in praesenti.

11. Sed adhuc superest circa has opiniones explicandum qualis sit haec cognitio praecisiva vel comparativa, per quam fit universale utroque modo dictum. Variis enim modis potest universalis natura praescindi vel comparari. Primo enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiori absque ulla comparatione vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter praescindo individuantes proprietates et sisto in humanae naturae consideratione. Et per hanc notitiam pure praecisivam putant aliqui nullum universale fieri. Verius tamen est per eam etiam fieri universale absolutum, iuxta ea quae de secunda opinione diximus. Nam hoc etiam probant rationes factae; quamquam haec notitia non sufficiat ad cognoscendam in natura sic concepta universalitatem seu superioritatem quam habet, ut iam dicam.

12. Secundo abstrahi potest natura communis per comparationem singularium seu inferiorum inter se, ut quando conferendo Petrum cum Paulo, cognosco eos esse inter se similes in natura humana. Quae comparatio supponit priorem praecisionem, nam supponit de utroque singulari cognosci esse talis naturae; unde supponit conceptum talis naturae ut praescinditur a singulis individuis. Unde per hanc comparationem solum additur cognitio convenientiae et similitudinis plurium inferiorum in tali abstracta ac praecisa natura. Haec autem comparatio ulterius potest subdistingui, quatenus per eam considerari potest vel sola habitudo particularium inter se ut inter se habent habitudinem similium, et haec comparatio ut sic non pertinet ad constitutionem universalis sed ad considerationem cuiusdam relationis

de una naturaleza común a los particulares en que existe. En efecto, una vez que el entendimiento aprehende que Pedro y Pablo son semejantes en el ser de hombre, considera de nuevo que este predicado *hombre* se relaciona con Pedro y Pablo como algo común con sus particulares; y en esta comparación parece alcanzar su plenitud la razón de universal, incluso del respectivo; por ella, efectivamente, surge en nuestra mente, mejor dicho en el objeto que se ofrece a la mente, una relación de razón de una realidad común a muchas. Cabe todavía descubrir otro conocimiento más reflejo, realizado por el entendimiento al conocer, como en "acto signado", que la naturaleza así abstraída y comparada con sus inferiores recibe de aquí las denominaciones de género y especie y otras semejantes y que estas denominaciones son de razón, no reales. Pero este conocimiento ya no es elaboración de universalidad, sino que es una consideración más formal y expresa del mismo.

SECCION VII

SI LOS UNIVERSALES SON ENTES REALES CORPÓREOS, SUSTANCIALES O ACCIDENTALES, Y CUÁLES SON SUS CAUSAS

1. De lo dicho puede deducirse con facilidad la solución de diversas cuestiones que suelen tratarse acerca de la universalidad.

Solución de la primera duda

2. Se cuestiona, en primer lugar, si los universales son entes o no. La pregunta puede plantearse, bien respecto de la naturaleza que se denomina universal, bien respecto de la intención misma o denominación de universalidad. De la naturaleza ya dijimos que existe en las cosas mismas; de aquí resulta que en cuanto a la realidad significada, los universales son entes reales; ahora bien, esto tiene que entenderse o permisivamente, o de los universales que caen de suyo bajo la operación directa del entendimiento, de suerte que, directamente conocidos, puedan ser concebidos o por sí mismos precisivamente, o al menos por sus

mutuae inter ipsa particularia. Vel quatenus per eam consideratur habitudo naturae communis ad particularia in quibus existit. Postquam enim intellectus apprehendit Petrum et Paulum esse similes in esse hominis, rursus considerat hoc praedicatum *homo* habere se ad Petrum et Paulum ut quid commune ad particularia; et in hac comparatione videtur consummari ratio universalis, etiam respectivi; per eam enim consurgit in mente, vel potius in re menti obiecta, habitudo rationis unius rei communis ad plura. Ultra vero intelligi potest alia notitia magis reflexa, quam intellectus facit cognoscendo quasi in actu signato naturam sic abstractam et cum suis inferioribus collatam, inde habere denominationes generis, speciei et similes, hasque denominationes esse rationis, non rei. Haec autem cognitio iam non est fabricatio universalitatis, sed est quaedam eius contemplatio magis formalis et expressa.

SECTIO VII

AN UNIVERSALIA SINT ENTIA REALIA CORPOREA, SUBSTANTIALIA VEL ACCIDENTALIA QUASQUE CAUSAS HABEANT

1. Ex dictis facile possunt variae quaestiones expediri quae de universalibus tractari solent.

Dubium primum expeditur

2. Quaeritur ergo primo an universalia sint entia, necne. Quod interrogari potest vel de natura, quae universalis denominatur, vel de ipsa intentione seu denominatione universalitatis. De natura iam diximus esse in rebus ipsis; unde fit, quoad rem denominatam, universalia esse entia realia; hoc vero intelligendum est vel permissive vel de his universalibus quae per se cadunt in directam operationem intellectus, ita ut vel per se primo vel saltem per sua propria singularia directe cognita, directe etiam concipi pos-

propios principios singulares. Decimos esto, porque en los mismos entes de razón excogitados mediante reflexión y múltiples operaciones del entendimiento, puede el entendimiento avanzar hasta tal punto, que también de ellos abstraiga razones universales y comunes y elabore un universal incluso en las cosas ficticias, que no son entes verdaderos, de la misma manera que dicen los dialécticos que el género, considerado intencionalmente en segundo (grado), es un universal específico común a muchos géneros distintos sólo numéricamente en la intención o razón de género, y así en otros casos. La razón está en que el universal en acto sólo tiene ser objetivamente en el entendimiento; y el existir objetivamente en el entendimiento no sólo conviene a los entes verdaderos, sino que puede convenir también a los ficticios; y pueden, por tanto, atribuírseles también a ellos las relaciones o denominaciones que sólo exijan este ser, como son la razón de sujeto y predicado y lo mismo la razón de universal. Por eso decimos que los universales son entes reales permisiva o indefinidamente, pero no con necesidad y universalidad absoluta. Mas puesto que el conocimiento intelectual empieza necesariamente con los entes reales, no sólo porque la operación refleja supone la directa, sino también porque no se conciben entes ficticios, si no es por cierta relación o proporción a los entes verdaderos; por ello se afirma rectamente que son entes reales aquellos universales que pueden ser abstraídos por una operación directa del entendimiento. Mas si nos referimos a la universalidad misma o a la intención de universalidad, en este sentido suele afirmarse comúnmente que no es un ente real, sino de razón, lo cual es verdad en el sentido de que no es propiedad alguna ni algo que esté intrínseca o realmente inherente a la naturaleza que se denomina universal, tal como hemos dicho. Sin embargo, en otro sentido se impone echar mano de distinciones y aclaraciones. En efecto, hemos dicho que la naturaleza puede llamarse universal de dos maneras; en primer lugar con denominación absoluta, como si subsistiese universalmente; segundo, con denominación relativa. Del primer modo, la universalidad no es un ente de razón en el sentido de que sea algo propiamente fingido por la razón, sino sólo como una denominación extrínseca proveniente del acto de la razón, como ser abstraído, conocido, y otros predicados semejantes que ni expresan algo que exista realmente en la

sint. Quod ideo dicitur quia in ipsis entibus rationis quae per reflexionem et multiplicem operationem intellectus confinguntur, potest intellectus eo progredi ut ab his etiam abstrahat rationes universales et communes, et universale conficiat etiam in rebus fictis, quae vera entia non sunt, quomodo dicunt dialectici genus secundo intentionaliter sumptum esse quoddam universale specificum, commune multis generibus, quae in intentione seu ratione generis solo numero differunt; et sic de aliis. Ratio vero est quia universale actu solum habet esse obiective in intellectu; esse autem obiective in intellectu non solum veris entibus sed etiam fictis convenire potest; et ideo illis etiam possunt attribui relationes illae seu denominationes quae hoc tantum esse requirunt, ut sunt ratio subiecti et praedicati, et idem est de ratione universalis. Et ideo dicimus permissive seu indefinite universalia esse entia realia, non tamen necessario et omnino universaliter. Quia vero cognitio intellectus incipit necessario a realibus entibus, tum quia operatio reflexa supponit directam, tum etiam quia ficta entia non concipiuntur nisi per aliquam habitudinem vel proportionem ad vera entia; ideo recte etiam dicitur ea universalia esse entia realia quae per directam operationem intellectus abstrahi possunt. Si autem sit sermo de universalitate ipsa seu de intentione universalitatis, sic communiter dici solet non esse ens reale sed rationis, quod in hoc sensu verum est, scilicet, quod non est proprietas aliqua neque aliquid intrinsece et realiter inhaerens naturae quae denominatur universalis, iuxta ea quae diximus. Tamen in alio sensu nonnulla distinctione et declaratione opus est. Dupliciter enim diximus naturam posse denominari universalem; primo, denominatione absoluta ac si universaliter subsisteret; secundo, denominatione respectiva. Priori modo non est universalitas ens rationis, tamquam aliquid proprie confictum a ratione, sed solum tamquam denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis, sicut esse abstractum, cogni-

naturaleza denominada, ni propiamente expresan un ente de razón fabricado por el entendimiento, como si fuese algo objetivamente fingido por él mismo, porque tales entes no se fingen más que cuando se piensa, y entonces el entendimiento no piensa o conoce nada determinado. Luego es una denominación extrínseca proveniente del concepto de la mente; porque, por ser representado abstracta y universalmente por el concepto, por lo mismo se le denomina universal al modo dicho. Por lo tanto, para decir que existe esta universalidad, no es necesario que sea conocida ella misma de manera formal y cuasi refleja en una especie de "acto signado", sino que basta que la naturaleza sea conocida al modo dicho, es decir, preciso y abstracto, para que la naturaleza se constituya en universal en una especie de "acto ejercido". Y de esta suerte, por denominación extrínseca, explica Soto esta universalidad en la *Logica*, q. 3 *univers.*, a. 1, dub. 2, y aduce en favor de esta sentencia a Escoto y a Santo Tomás.

3. Mas, según el modo segundo, refiriéndonos a lo universal relativo o a la relación de universalidad, se desprende con suficiencia de lo dicho que el universal no es un ente real, puesto que dicha relación no es real, sino de razón. Lo cual se explica brevemente de la siguiente forma: pueden, en efecto, fingirse o excogitarse múltiples relaciones en la naturaleza universal: una en orden al acto de ser, otra en orden al acto de predicarse; ambas a su vez pueden ser aprehendidas según la aptitud o según el acto, pues a la naturaleza común se la concibe como apta para existir en muchos y, en cuanto tal, puede concebirse que posee una relación de aptitud para comunicarles su ser; puede también concebirse como actualmente existente en ellos y que, en cuanto tal, tiene una relación actual, o sea, propia de una cosa que se comunica actualmente a muchos. De la misma manera, pues, que conocemos en el accidente una relación de inhesión aptitudinal o actual, igualmente podemos fingirla o excogitarla en la naturaleza universal en cuanto comunicable o en cuanto comunicada a muchos. Y de ambos modos suele definirse el universal; sin embargo, basta la relación aptitudinal para que se juzgue a la naturaleza completamente universal. Porque el que se dé en acto en muchos existentes, es algo contingente y no modifica la naturaleza

tum, et alia huiusmodi, quae non dicunt aliquid existens realiter in natura denominata nec proprie dicunt aliquod ens rationis fabricatum ab intellectu, tamquam aliquid obiective confictum ab ipso quia talia entia non finguntur nisi dum cogitantur; tunc autem intellectus nihil tale cogitat vel cognoscit. Est ergo denominatio extrinseca a conceptu intellectus; nam, quia per conceptum abstracte et universe repraesentatur, ideo denominatur universalis praedicto modo. Quapropter, ut haec universalitas dicatur esse, non oportet ut ipsa formaliter et quasi reflexe cognoscatur quasi in actu signato, sed satis est quod natura ipsa cognoscatur tali modo, scilicet, praeciso et abstracto, ut quasi in actu exercito natura constituatur universalis. Et ad hunc modum explicat per denominationem extrinsecam hanc universalitatem Soto, in Logica, q. 3 Univer., a. 1, dub. 2; et adducit Scotum et D. Thomam in eam sententiam.

3. Posteriori autem modo loquendo de universali relative seu de relatione universalitatis, satis ex dictis constat universale non esse ens reale quia illa relatio non est realis sed rationis. Quod in hunc modum breviter declaratur. Multiplex enim relatio fingi seu excogitari potest in natura universali: una in ordine ad actum essendi, altera in ordine ad actum praedicandi; utraque autem potest aut secundum aptitudinem aut secundum actum apprehendi; concipitur enim natura communis ut apta ad existendum in multis et ut sic concipi potest ut habens relationem aptitudinis ad communicandum illis suum esse; potest item concipi ut actu existens in illis et ut sic habens relationem actualem seu rei actu se communicantis multis. Sicut enim in accidente intelligimus relationem aptitudinalis, vel actualis inhaesionis, ita eam possumus fingere vel excogitare in natura universali ut communicabili vel ut communicata multis. Et utroque modo solet universale definiri; sufficit tamen aptitudinalis relatio ut natura complete censeatur universalis. Nam,

de la cosa. En cambio, la aptitud es absolutamente necesaria, puesto que en ella se distingue el universal del singular. Por eso incurren en contradicción los que dicen que las naturalezas angélicas son universales y que son incomunicables a muchos.

4. Del mismo modo, en orden al acto de predicación, una naturaleza puede concebirse como apta para ser predicada de muchos o como actualmente predicada de muchos; mas es la primera consideración la que propiamente confiere a la naturaleza la denominación de predicable. Ahora bien, todas éstas son únicamente relaciones de razón, porque una naturaleza universal no está en muchos si no es por identidad; y por eso bajo tal razón no puede estar en relación real con muchos. Además, porque, según dijimos, no hay en la realidad naturaleza alguna que exista en muchos, o que sea apta para existir en muchos; luego el fundamento próximo de dichas relaciones no está en la realidad, sino en el modo de concebir propio del entendimiento; luego la relación que en él se funda no puede ser real; y esta razón tiene absolutamente el mismo valor respecto de la relación de predicable o de predicado, pues todas ellas se fundan también en denominaciones extrínsecas del entendimiento, y no pueden, por lo tanto, ser reales.

Solución de la segunda duda

5. *Si los universales son corpóreos o no.*— De acuerdo con esto, hay que resolver otra cuestión que propone Porfirio en los predicables, a saber, si los universales son corpóreos. Hay que responder del mismo modo, es decir, que ciertamente algunos universales pueden ser corpóreos, a saber, aquellos que convienen a las cosas compuestas de materia y forma, según es claro tratándose del concepto de hombre, caballo, animal, cuerpo; más aún, que estos universales son los más acomodados al entendimiento humano unido al cuerpo, ya que recibe el conocimiento de las cosas sensibles y, por eso, hablando estrictamente, estos universales son los primeros que conoce y abstrae. Sin embargo, la razón de universal no se limita en absoluto a las naturalezas corpóreas, ya que se da también en las naturalezas espirituales, puesto que también en ellas hay singulares que tienen entre sí alguna semejanza y diferencia o distinción, en virtud de la cual pueden en ellos

quod actu sit in multis quae existant, contingens est, et non mutat naturam rei; aptitudo vero est simpliciter necessaria, nam in ea distinguitur universale a singulari. Unde repugnantiam involvunt qui dicunt naturas angelicas esse universales et esse incommunicabiles multis.

4. Similiter in ordine ad actum praedicandi potest natura concipi vel ut apta praedicari de multis vel ut actu praedicata de multis; prior vero consideratio proprie denominat naturam praedicabilem. Omnes autem istae relationes sunt rationis tantum; nam universalis natura non est in multis, nisi per identitatem et ideo sub ea ratione non potest ad illa multa realiter referri. Item quia, ut diximus, in re nulla est natura quae sit in multis vel quae sit apta esse in multis; ergo fundamentum proximum illarum relationum non est in re, sed in modo concipiendi intellectus; ergo relatio in eo fundata non potest esse realis; et haec ratio idem plane probat de relatione praedicabilis vel praedicati, nam etiam omnes hae fundantur in extrinsecis denominationibus intellectus et ideo non possunt esse reales.

Expeditur secundum dubium

5. *Corporeane universalia, an non.*— Et iuxta haec definienda est alia quaestio, quam Porphyrius in praedicabilibus proponit, scilicet, an universalia sint corporea. Eodem enim modo dicendum est posse quidem aliqua universalia esse corporea, ea, nimirum, quae conveniunt rebus ex materia et forma compositis, ut patet de conceptu hominis, equi, animalis, corporis; immo haec universalia sunt maxime accommodata intellectui humano corpori coniuncto; nam a sensibilibus accipit cognitionem, et ideo haec universalia, per se loquendo, prius concipit et abstrahit. Absolute tamen ratio universalis non limitatur ad naturas corporeas; invenitur enim in naturis spiritualibus; nam in eis etiam dantur singularia habentia inter se aliquam convenientiam et differentiam seu distinctionem, ratione cuius possunt in

concebirse naturalezas comunes y universales. Mas, puesto que no sólo tienen alguna conveniencia y semejanza las cosas espirituales entre sí y las corporales entre sí, sino que también la tienen las cosas corporales con las espirituales, por lo mismo no hay únicamente algunos universales corpóreos y otros incorpóreos, sino que existen también algunos comunes a ambos, como sustancia, cualidad, etc. Estos, en efecto, hacen abstracción de las cosas corpóreas e incorpóreas.

Tercera duda

6. *Si los universales son sustancias o accidentes.*— De aquí se obtiene fácilmente la solución de una cuestión similar: si los universales son sustancias o accidentes. En efecto, este problema, al igual que el precedente, no se plantea propiamente sobre la intención de universalidad, pues ésta, al no ser algo real sino sólo una denominación o relación de razón, ni es verdaderamente sustancia, ni accidente, ni cuerpo, ni espíritu, por más que deba concebirse a modo de un accidente incorpóreo. Así, pues, el problema se plantea a propósito de la naturaleza que se denomina universal; y ésta puede ser no sólo sustancial, sino también accidental, como es de por sí evidente. Mas a veces suele afirmar Aristóteles que los universales no son sustancias, como en el lib. III de la *Metafísica*, texto 20; lib. VI, texto 45; pero quiere decir que no son cosas por sí y en sí subsistentes fuera de los singulares. Y por eso en los predicamentos, en el capítulo sobre la sustancia, llama a los universales sustanciales sustancias segundas; y, en cambio, a los individuos de esas sustancias o a los supuestos les llama sustancias primeras, de las cuales dice que son más sustancias que las segundas, por ser las que subsisten primariamente, y, en cambio, las otras en ellas.

Cuarta duda

7. *En qué sentido se llama eternos a los universales.— Se sale al paso a una objeción.*— Por lo dicho queda definida la segunda cuestión sobre los universales, a saber, si son eternos. Por tales, en efecto, se les juzga comúnmente, puesto que, al ser los objetos propios de las ciencias, es preciso que sean nece-

illis concipi naturae communes et universales. Quia vero non solum res spirituales inter se et corporeae inter se, sed etiam corporalia cum spiritualibus aliquam convenientiam et similitudinem habent, ideo non solum dantur universalia quaedam corporea et alia incorporea, sed etiam quaedam dantur utrisque communia, ut substantia, qualitas, etc. Haec enim a corporeis et incorporeis rebus abstrahunt.

Tertium dubium

6. *Universalia an sint substantiae, an accidentia.*— Unde facile etiam expeditur similis quaestio, an universalia sint substantiae vel accidentia. Haec enim quaestio, sicut et praecedens, non fit proprie de intentione universalitatis; illa enim cum non sit quid reale sed solum denominatio vel relatio rationis, neque est vere substantia neque accidens, neque corpus, neque spiritus, quamquam per modum accidentis incorporei concipienda sit. Est ergo praedicta interrogatio de natura, quae denominatur universalis; et haec non solum substantialis, sed etiam accidentalis esse potest, ut per se manifestum est. Solet vero interdum Aristoteles dicere universalia non esse substantias, ut III Metaph., text 20, lib. VI, text. 45; intelligit autem non esse res per se et in se subsistentes extra singularia. Et ideo in Praedicamentis, cap. de Substantia, universalia substantialia vocat secundas substantias; individua vero substantiarum, seu supposita, vocat substantias primas, quas dicit esse magis substantias quam secundas, quia illae primo subsistunt, caeterae vero in ipsis.

Quartum dubium

7. *Qui dicantur aeterna universalia.— Obiectioni obsistitur.*— Altera quaestio de universalibus definitur ex dictis, scilicet, an sint aeterna. Talia enim communiter existimantur, quia, cum sint obiecta propria

sarios e inmutables y —consecuentemente— eternos. Mas no todos explican de igual modo cómo hay que entenderlo. En efecto, esto fué el motivo de que Platón estableciese unas ideas que son formas eternas e inmutables, según refiere Aristóteles. Pero acaso el mismo Aristóteles afirmase que en estas cosas corruptibles existen unos universales eternos, porque nunca deja de haber alguno de sus individuos en los que ellos mismos subsisten. Mas nosotros suponemos que estos singulares no existen siempre y que fuera de ellos no existen los universales, de donde concluímos que no puede llamarse a éstos eternos según la existencia real que tienen fuera de sus causas. Así, pues, se dice que estos universales son eternos según el ser de la esencia, es decir, el ser potencial. Se objetará: de este modo también los individuos son eternos, puesto que son también posibles desde la eternidad y tienen sus esencias inmutables según el ser de la esencia. Por lo tanto, pueden también enunciarse de ellos proposiciones que tengan verdad eterna, en cuanto se los abstrae del tiempo. Se responde que, atendiendo a la realidad, ciertamente así es; sin embargo, existe una diferencia en el modo de concebir y de expresarse, porque los universales en cuanto tales, por el hecho mismo de ser abstraídos de los singulares, quedan consecuentemente también segregados del tiempo y lugar y de toda mutación, comienzo o fin, y por esto afirmó rectamente Santo Tomás, I, q. 16, a. 7, ad. 2, *que los universales suele decirse que existen en todas partes y siempre, no positiva, sino negativamente*, es decir, no porque existan en todo lugar y tiempo, sino porque en cuanto tales no se circunscriben a un lugar y tiempo, por cuanto se los abstrae del aquí y el ahora. Mas esto no conviene con propiedad a los individuos, puesto que son objeto de las acciones y mutaciones, los comienzos y cesaciones. Por lo tanto, aunque algunos universales sean generables y corruptibles, como hombre, animal y otros semejantes que por su razón formal llevan en sí mismos esa potencia o exigen ese modo de comienzo y fin, no tienen, sin embargo, esta propiedad, si no es en orden a los individuos; en efecto, el hombre en cuanto tal no puede generarse ni corromperse; se le llama, empero, generable y corruptible porque es de tal naturaleza que no puede

scientiarum, oportet necessaria et immutabilia esse et consequenter aeterna. Quomodo autem hoc intelligendum sit non eodem modo ab omnibus explicatur. Plato enim hac ratione posuit ideas quae sunt formae aeternae et immutabiles, ut Aristoteles refert. Ipse vero Aristoteles fortasse diceret in his rebus corruptibilibus universalia esse aeterna, quia nunquam desunt aliqua eorum singularia in quibus ipsa subsistant. Nos autem supponimus haec singularia non semper esse et extra illa non existere universalia: unde concludimus haec non posse dici aeterna secundum realem existentiam quam extra suas causas habent. Dicuntur ergo haec universalia perpetua secundum esse essentiae seu potentiale. Dices: hoc modo etiam individua sunt aeterna quia etiam ab aeterno sunt possibilia et habent suas essentias immutabiles secundum esse essentiae. Unde de eis fieri etiam possunt propositiones quae habeant perpetuam veritatem, prout abstrahuntur a tempore. Respondetur, quoad rem quidem ita esse; tamen in modo concipiendi et loquendi esse differentiam; nam universalia ut sic, hoc ipso quod a singularibus abstrahuntur, consequenter etiam a tempore et loco, et ab omni mutatione, inceptione et desitione separantur, et ideo recte dixit D. Thomas, I, q. 16, a. 7, ad 2, *universalia dici solere esse ubique et semper, non positive, sed negative*, id est, non quia in omni loco et tempore sint sed quia ut sic non determinant sibi locum et tempus in quantum abstrahuntur ab hic et nunc. Hoc autem non convenit proprie individuis; nam circa ea versantur actiones et mutationes, inceptiones et desitiones. Unde, quamvis aliqua universalia sint generabilia et corruptibilia, ut homo, animal et similia quae ex sua ratione formali secum afferunt talem potentiam seu postulant talem modum inceptionis et desitionis, tamen hanc ipsam proprietatem non habent nisi in ordine ad individua; homo enim ut sic nec generari potest nec corrumpi, dicitur tamen genera-

comunicarse de modo connatural a los individuos, si no es por generación; y el mismo individuo que participa de tal naturaleza está de suyo sujeto a corrupción. Añaden todavía algunos que los universales son llamados eternos, porque la unidad de precisión y la aptitud de existir en muchos les conviene perpetuamente, incluso cuando no existen, de la misma manera que se dice que otras propiedades les convienen perpetuamente, purificando la cópula de existencia temporal. Así Fonseca, en el lib. V, c. 28, q. 8, sec. 3. Mas no comprendo cómo pueda ser verdad esto, a no ser que admitamos que a la naturaleza conviene esencial y necesariamente alguna universalidad, pues la proposición que se califica como de eterna verdad, es preciso que sea necesaria por la conexión de los términos; ahora bien, no puede ser necesaria de este modo, si hasta cierto punto no lo es esencialmente; juzgo, por esto, que los universales no pueden ser calificados de eternos al modo dicho, si no es en orden a algún entendimiento que sea eterno, como dijo expresamente Santo Tomás en la solución aducida contra la segunda duda.

Quinta duda

8. *Si los universales tienen causa o no.*— De lo dicho se deja entender, finalmente, si los universales tienen causas y en qué sentido, porque puede discutirse o de las naturalezas universales o de la universalidad de las mismas. Según el primer modo, al igual que las naturalezas universales no se realizan si no es en los individuos, tampoco tienen causas, si no es en ellos, ni tienen otras distintas de las que tienen ellos mismos, puesto que son producidas por el mismo agente, y —si son compuestas— constan de los mismos principios o de la misma materia y forma, y se ordenan por su naturaleza al mismo fin. Si, en cambio, hablamos de la universalidad misma, al no ser ella ente real, no es necesario que tenga causas propias y reales; sin embargo, en el mismo grado que es ser, o mejor dicho, imita al ser, tiene a su manera causa material y eficiente, pues la misma naturaleza que se denomina universal imita la causa material, en cuanto es como sujeto que subyace a la intención de universalidad, y de ella recibe la denominación de universal; mas al no ser ella una forma real

bilis et corruptibilis quia est talis naturae, ut non possit connaturali modo communicari individuis nisi per generationem, ipsumque individuum quod talem naturam participat ex se sit subiectum corruptioni. Addunt etiam aliqui universalia dici aeterna, quia unitas praecisionis et aptitudo existendi in multis perpetuo illis convenit, etiam quando non existunt eo modo quo aliae proprietates dicuntur eis perpetuo convenire, absolvendo copulam ab existentia temporis. Ita Fonseca, lib. V, c. 28, q. 8, sect. 3. Sed non video quomodo possit hoc esse verum nisi fateamur aliquam universalitatem per se ac necessario convenire naturae; propositio enim quae perpetuae veritatis dicitur, oportet ut sit necessaria ex connexione terminorum; non potest autem sic esse necessaria nisi aliquo modo sit per se; et ideo existimo universalia non posse dici aeterna illo modo, nisi in ordine ad aliquem intellectum qui aeternus sit, ut expresse dixit D. Thom., in dicta solutione ad secundum.

Quintum dubium

8. *Universalium an dentur causae, an non.*— Ultimo intelligitur ex dictis an et quomodo universalia causas habeant; nam, aut est sermo de universalibus naturis aut de illarum universalitate. Priori modo, sicut universales naturae non fiunt nisi in individuis, ita non habent causas nisi in illis, neque alias quam ipsa habeant, nam et ab eodem efficiente fiunt et (si composita sint) ex eisdem principiis seu eadem materia et forma constant, et ad eumdem finem natura sua ordinantur. Si vero loquamur de ipsa universalitate, cum illa non sit ens reale, non oportet ut habeat proprias ac reales causas; tamen, eo modo quo est ens seu potius imitatur ens, habet suo modo causam materialem et efficientem; ipsa enim natura quae denominatur universalis, imitatur materialem causam quatenus est veluti subiectum quod substernitur intentioni universalitatis et ab ea universale denominatur; quia vero illa forma non est realis intrinseca, ideo subiec-

intrínseca, por lo mismo él no es sujeto de inhesión, sino de denominación, y más es una materia "sobre la que" que "en que" o "de que". La causa eficiente, a su vez, es el entendimiento mismo, que produce el concepto que representa abstractamente a la naturaleza misma o la comparación a sus inferiores de la misma naturaleza así abstraída, porque propiamente no produce la relación de razón, sino que la considera o finge no tanto en "acto signado" como en "acto ejercido", según dije, a saber, concibiendo la ordenación de la misma manera que si fuese una verdadera relación. Y aquí no es necesario buscar la causa formal o la final, porque la propia universalidad es como la forma del mismo universal considerado así en acto, y esta forma no es más que la denominación proveniente del acto del entendimiento, o una relación de razón fundada en ella y concebida a partir de ella. Por lo que respecta al fin de esta universalidad, o no hay ninguno estrictamente hablando, por ser sólo algo que resulta de la concepción del entendimiento que tiende al conocimiento de las cosas; o, si es que debe asignarse algún fin, es únicamente el conocimiento mismo del entendimiento, porque al considerar las esencias de las cosas abstrae sus grados o razones formales; y por tener capacidad de percibir y discernir todas las cosas y de hacer que sus acciones se reflejen sobre sí mismo, no sólo procura conocer las naturalezas de las cosas, sino también las denominaciones o relaciones que parecen tener en cuanto se ofrecen al entendimiento mismo, y éste es el fin por el que elabora los universales y concibe sus relaciones.

SECCION VIII

Clases de universal o de unidad del mismo

1. Hemos explicado en qué consiste la unidad universal y cómo conviene a las cosas; falta explicar los diversos modos de esta unidad o universalidad para que desde ahora quede dilucidado también qué diferencia hay entre el metafísico y el dialéctico y de qué modo debe distinguir o multiplicar los universales cada uno de ellos.

tum illud non est inhaesionis sed denominationis, magisque est materia circa quam, quam in qua vel ex qua. Efficiens autem est intellectus ipse, qui facit conceptum repraesentantem abstracte ipsam naturam, vel comparationem eiusdem naturae sic abstractae ad sua inferiora; nam relationem rationis proprie non efficit, sed considerat vel fingit illam non tam in actu signato, quam in actu exercito, ut dixi, ita nimirum concipiendo habitudinem ac si esset vera relatio. Formalem autem causam vel finalem hic quaerere non oportet, nam ipsius universalis in actu sic considerati universalitas ipsa est quasi forma quae nihil aliud est quam vel denominatio proveniens ab actu intellectus vel relatio relationis in ea fundata et concepta. Finis autem huius universalitatis vel nullus est, proprie loquendo, quia solum est quid resultans ex conceptione intellectus, intendentis cognitiones rerum; vel si aliquis finis assignari debet, solum est ipsamet cognitio intellectus quia considerando essentias rerum abstrahit illarum gradus et rationes formales; et quia vim habet percipiendi et discernendi omnia et reflectendi supra se suas actiones, non solum intendit cognoscere rerum naturas, sed etiam denominationes vel habitudines quas videntur habere prout ipsimet intellectui obiiciuntur et propter hunc finem fabricatur universalia et eorum relationes confingit.

SECTIO VIII

Quotuplex sit universale seu unitas eius

1. Explicuimus quid sit universalis unitas et quomodo rebus conveniat; superest ut varios modos huius unitatis seu universalitatis declaremus ut hinc etiam constet quid in hoc differat inter metaphysicum et dialecticum et qua ratione ab utroque universalia distinguenda sint vel multiplicanda.

Primera división

2. *En qué consiste el universal "causativo".— Y en qué el "representativo".*— En primer lugar, suele dividirse el universal en "causativo", "representativo", "entitativo" y "predicativo". Mas esta división carece de importancia respecto del problema presente en cuanto a sus dos primeros miembros. Porque la causa a la que se llama universal por poder producir diversos efectos, es una cosa singular, como Dios, el cielo, etc.; por eso no tiene más unidad que la singular real o la numérica; pero se la llama cuasi universal en su objeto por extenderse su potencia a muchos efectos; lo mismo que suele llamarse al entendimiento y a la voluntad potencias universales objetivamente, porque tienen por objeto a todos los seres, y del mismo modo se le puede llamar universal al sentido común respecto de los sentidos externos, aunque en sí sea uno y singular. Lo mismo hay que afirmar respecto del universal "significativo" o "representativo", bien lo entendamos como los nombres llamados *términos comunes* por los dialécticos, bien como las especies inteligibles o conceptos formales, bien, finalmente, como cualquier imagen, sea cual sea la razón por la que se piense que representa uniformemente a muchos; en efecto, todo lo que es representativo de este modo, es en sí un único individuo singular, y se le llama universal sólo por parte del objeto, porque significa y representa a muchos. En cuanto al tercer universal que se llama "entitativo", o no hay ninguno, o coincide en la realidad con el cuarto, distinguiéndose sólo por el nombre y relación de razón. En efecto, si se llama universal "entitativo" al universal que existe en la realidad misma, no existe universal ninguno de esta clase, según explicamos; pero si se le llama al que tiene algún fundamento en la realidad y es concebido por el entendimiento como algo uno que existe en muchos, obteniéndose así el universal "entitativo", esto mismo es el universal "predicativo", pues precisamente puede predicarse de muchos porque existe en ellos por cierta identidad, como hemos explicado. Por razón de su primera relación en orden al ser se llama propiamente universal; en cambio, a causa de la segunda relación en orden a la

Prima divisio

2. *Quid universale in causando.—Quid in repraesentando.*— Primo igitur dividi solet universale in universale in causando, in repraesentando, in essendo et in praedicando. Sed haec divisio ad praesens institutum non refert quoad priora duo membra. Nam causa quae universalis dicitur, quia varios effectus potest producere, res aliqua singularis est, ut Deus, caelum, etc.; unde non habet aliam unitatem nisi realem singularem seu numericam; sed illa dicitur quasi universalis in obiecto, quia ad plures effectus virtus eius extenditur; sicut intellectus et voluntas dici solent potentiae universales obiective, quia circa omnia entia versantur et sensus communis respectu externorum dici etiam potest eodem modo universalis, quamvis in se unus et singularis sit. Idemque dicendum est de universali in significando seu repraesentando, sive illud sumatur in nominibus quae a dialecticis *termini communes* vocantur, sive in speciebus intelligibilibus, sive in conceptibus formalibus, sive denique in quavis imagine, quacumque ratione fingatur repraesentans uniformiter plura; quidquid enim sit huiusmodi repraesentans, in se unum singulare individuum est, et solum ex parte obiecti vocatur universale quia significat vel repraesentat plura. Tertium autem universale, quod vocatur in essendo, vel nullum est, vel in re coincidit cum quarto solumque nomine et habitudine rationis differunt. Si enim universale in essendo dicatur illud quod in re ipsa universale est, huiusmodi universale nullum est, ut declaravimus; si autem sit illud quod in re habet aliquod fundamentum, per intellectum tamen concipitur tamquam quid unum existens in multis et sic efficitur universale in essendo, hoc ipsum est universale in praedicando; ideo enim de multis praedicari potest, quia in eis est per identitatem aliquam, ut declaravimus. Sed ratione prioris habitudinis in ordine ad esse proprie appellatur universale; ratione vero posterioris habitudinis

predicación, se llama predicable. Por eso suelen decir los dialécticos que el ser predicable es una especie de pasión o propiedad del universal.

Segunda división

3. *Qué es el universal metafísico.— Qué es el universal físico.—* Suele, pues, además, dividirse el universal en metafísico, físico y lógico, a los que cabe llamar con otras palabras universal "anterior a la realidad", "en la realidad" y "posterior a la realidad". Universal metafísico se llamaría con toda propiedad, si hubiese alguno en la realidad misma separado de los individuos, puesto que en la realidad misma abstraería en grado máximo de toda mutación y contracción; y de las cosas en este grado de abstracción se ocupa preferentemente el metafísico. Por eso Aristóteles, en estos libros de la *Metafísica,* sobre todo en el VII, estudia con todo detalle este universal y demuestra que no existe realmente ninguno, sino que el universal metafísico se ha de distinguir de los otros no realmente, sino sólo por razón. A su vez puede llamarse universal físico a la misma naturaleza universal tal como existe en las cosas; de este modo no se considera el universal formalmente en cuanto es universal, sino sólo materialmente como una naturaleza que puede ser abstraída y denominada universal. Y se llama físico a este universal, porque, al existir contraído en las mismas cosas singulares, está sujeto a mutación y a los accidentes sensibles por los que empieza la consideración física. Aunque tampoco este universal cae fuera de la consideración metafísica, no sólo porque puede darse también en las cosas inmateriales y que abstraen de la materia según el ser, sino también porque este universal exige cierta unidad formal, cuya consideración corresponde al metafísico. Es más, también el dialéctico se ocupa de algún modo de este universal, no estrictamente en atención a las naturalezas dotadas de esta universalidad, sino sólo en cuanto es el fundamento remoto y viene a ser el sujeto de la intención de universalidad.

4. *Qué es el universal lógico.—* En cambio, se llama universal lógico al mismo universal en acto que resulta de la operación del entendimiento, puesto

in ordine ad praedicationem vocatur praedicabile. Unde dici solet a dialecticis esse praedicabile esse quasi passionem seu proprietatem universalis.

Secunda divisio

3. *Metaphysicum universale quid.—Universale physicum quid.—* Hinc secundo dividi solet universale in universale metaphysicum, physicum ac logicum, quae aliis nominibus dici possunt universale ante rem, in re, et post rem. Universale metaphysicum propriissime diceretur, si quod esset ab individuis reipsa separatum; nam reipsa maxime abstraheret ab omni mutatione et contractione: de rebus autem sic abstractis potissimum considerat metaphysicus. Et ideo Aristoteles, in his libris Metaph., praesertim VII, accurate inquirit de hoc universali et ostendit revera nullum esse; sed hoc universale metaphysicum non re sed ratione tantum esse ab illis distinguendum. Rursus universale physicum dici potest natura ipsa universalis prout in rebus existit; et hoc modo non sumitur universale formaliter ut universale est, sed solum materialiter pro natura, quae potest abstrahi et universalis denominari. Dicitur autem hoc universale physicum, quia cum sit in rebus ipsis singularibus contractum, subiectum est mutationi et accidentibus sensibilibus a quibus physica consideratio incipit. Quamquam hoc universale non est extra metaphysicam considerationem, tum quia etiam in rebus immaterialibus et abstrahentibus a materia secundum esse reperiri potest; tum etiam quia hoc universale aliquam requirit unitatem formalem cuius consideratio ad metaphysicum spectat. Immo etiam dialecticus de hoc universali aliquo modo considerat, non per se propter naturas ipsas sic universales, sed solum quatenus fundamentum remotum est et quasi subiectum intentionis universalitatis.

4. *Quid universale logicum.—* Universale autem logicum dicitur ipsum universale in actu, quod per operationem intellectus consurgit; nam quia dialectici munus est

que, al ser función propia del dialéctico dirigir las operaciones del entendimiento en orden a la recta y ordenada elaboración de las definiciones, divisiones y argumentos o demostraciones que se formulan sobre todo respecto de cosas que se conciben universalmente y que se comparan y jerarquizan entre sí, es preciso, por ello mismo, que considere las intenciones de la razón o denominaciones que de ahí brotan; por más que esto no es propio de los dialécticos hasta tal punto, que no pueda corresponder con más propiedad y razón al metafísico, e incluso en cierto modo al físico. Pues éste, al tratar del alma, estudia consecuentemente el entendimiento y sus actos y objetos; por eso es necesario que considere el universal en cuanto universal, no sólo porque en cierto modo es el objeto propio del entendimiento, sino también porque se obtiene mediante abstracción y comparación, que son operaciones propias del entendimiento. Pero sobre todo esto corresponde al metafísico, porque, según vimos antes, a él le pertenece distinguir los entes de razón de los reales, y explicar qué esencia o entidad tienen, cosa muy ajena y extrínseca a la tarea del dialéctico, que sólo incidentalmente se ocupa de estos asuntos, a fin de poder ordenar las operaciones del entendimiento y reducirlas a cierto método y arte. Mas si pensamos asignar a cada uno lo que le es propio, el metafísico considera la razón misma de universalidad en cuanto es una cosa en muchos, y todo lo que de ella se sigue según la razón por la que imita la naturaleza del ente y de la esencia y sus propiedades. En cambio, el dialéctico de suyo considera únicamente la razón de predicable, no considerando ciertamente su quididad o entidad, sino sólo lo que es preciso conocer para elaborar las definiciones o predicaciones. Ateniéndonos, pues, al caso presente y al uso conveniente de las palabras, a todo universal en acto bajo la razón de universal, le llamaremos metafísico; y, en cambio, bajo la razón de predicable, se le llamará dialéctico.

División tercera en cinco universales

5. En tercer lugar, y es lo que más interesa para el problema, suele dividirse el universal en aquellos cinco miembros que señaló Porfirio en los predica-

operationes intellectus dirigere in ordine ad definitiones, divisiones et argumentationes, seu demonstrationes recte et ordinate conficiendas, quae potissime traduntur de rebus universaliter conceptis et inter se comparatis et coordinatis, ideo necesse est ut intentiones rationis seu denominationes inde consurgentes consideret, quamquam non ita hoc est proprium dialectici, quin magis proprie ac per se possit ad metaphysicum pertinere, et aliquo etiam modo ad physicum. Hic enim de anima disputans consequenter tractat de intellectu et de actibus et obiecto eius; unde necesse est ut universale quatenus universale est consideret, tum quia est aliquo modo proprium obiectum intellectus, tum etiam quia per abstractionem vel comparationem insurgit, quae sunt propriae operationes intellectus. Maxime autem id spectat ad metaphysicum; nam, ut supra vidimus, ad illum pertinet distinguere entia rationis a realibus, et quam essentiam vel entitatem habeant declarare; quod valde alienum et extrinsecum est a dialectico instituto, sed solum obiter haec attingit, ut opera ipsa intellectus ordinare et in certam methodum et artem possit redigere. Quod si velimus unicuique quod proprium est tribuere, metaphysicus considerat propriam rationem universalis, quatenus est unum in multis et quidquid ad illam consequitur ratione qua naturam entis et essentiae et proprietates eius imitatur. Dialecticus vero per se solum considerat rationem praedicabilis, non quidem eius quidditatem vel entitatem considerans, sed solum quod ad definitiones vel praedicationes conficiendas nosse oportet. Quod ergo ad praesens spectat et ad convenientem vocum usum, omne universale in actu sub ratione universalis, metaphysicum vocemus; sub ratione autem praedicabilis, dialecticum appelletur.

Tertia divisio in quinque universalia

5. Tertio et quod ad rem maxime spectat, dividi solet universale in illa quinque membra, quae Porphyrius distinxit in prae-

bles, a saber, género, especie, diferencia, propiedad y accidente. No nos proponemos ahora tratar de la valía y suficiencia de dicha división, pues esto no puede hacerse ventajosamente sin un conocimiento exacto de cada uno de los predicables; y el ocuparnos de cada uno de ellos está lejos de nuestro intento; esperamos, empero, con la ayuda de Dios, tratar de cada cosa en su debido lugar. Así, pues, sólo hay que recordar la distinción propuesta más arriba entre el universal concebido a modo de absoluto —cual resulta mediante la simple concepción abstractiva o precisiva del entendimiento— y el universal relativo, o sea, comparado a sus inferiores. Cabe, pues, investigar cómo hay que entender esta división, o de qué universal y bajo qué razón concebido, es decir, si la absoluta o relativa, metafísica o lógica. Puede haber dos modos de responder. El primero es que allí se divide el universal lógico en cuanto razón, pero no el universal metafísico o en cuanto precisivamente abstracto. Porque en éste, en cuanto tal, parece que no pueden distinguirse fácilmente siempre y en general aquellos cinco miembros. En efecto, aunque algunas veces se distingan con facilidad en las diversas naturalezas o conceptos, por ejemplo en el hombre, animal, etc., no pueden, en cambio, distinguirse en otros, si uno se detiene en el concepto absoluto, hasta que se establece la relación o comparación con los diversos objetos. Blanco, por ejemplo, concebido abstractamente, es un universal; sin embargo, permaneciendo en tal abstracción, no puede ser llamado con más razón accidente predicable que especie, por ser capaz de ambas relaciones respecto de los diversos objetos; por eso, hasta tanto no se haga dicha comparación con los diversos objetos, no pueden distinguirse las dos razones en dicho universal. Algo semejante cabe considerar en la propiedad, que puede tener razón de especie y propiedad, respecto de los diversos inferiores; es más, también la naturaleza genérica, incluso la sustancial, aunque se la denomine género respecto de las especies, sin embargo, respecto de los propios individuos —según la opinión probable de muchos— posee razón de especie. Y aun de la misma diferencia es probable que, aunque constituya un universal propio respecto de la especie o de sus individuos, sin embargo, respecto de las diferencias inferiores consideradas for-

dicabilibus, scilicet, genus, speciem, differentiam, proprium et accidens. De cuius divisionis qualitate et sufficientia non est nunc in animo disputare; id enim sine exacta cognitione singulorum praedicabilium commode fieri non potest: de singulis autem praedicabilibus disserere alienum esset a nostro instituto; speramus autem, Deo adiuvante, de unaquaque re in proprio loco tractare. Solum igitur est recolenda distinctio illa supra data de universali concepto per modum absoluti quale consurgit per simplicem conceptionem abstractivam seu praecisivam intellectus, et universali relato seu comparato ad sua inferiora. Inquiri ergo potest quo modo divisio haec intelligenda sit, seu de quo universali vel sub qua ratione concepto, absoluta, scilicet, vel respectiva, seu metaphysica, an logica. Duoque possunt esse respondendi modi. Prior est ibi dividi universale logicum ut respectivum rationis et non universale metaphysicum, seu ut praecise abstractum. Quia in eo ut sic non videtur posse illa quinque membra semper et in universum commode distingui.

Nam, licet interdum in diversis naturis vel conceptibus haec facile distinguantur, ut in homine, animali, etc., tamen in aliis haec distingui non possunt, sistendo in conceptu absoluto, donec ad diversa fiat relatio seu comparatio. Sic album, verbi gratia, abstracte conceptum universale quoddam est; non tamen potest in ea abstractione sistendo potius accidens praedicabile quam species denominari, quia respectu diversorum utriusque habitudinis capax est; inde donec fiat comparatio ad diversa, non potest illa duplex ratio in eo universali distingui. Simile quid considerari potest in proprio, quod respectu diversorum rationem proprii et speciei habere potest; immo et natura generica etiam substantialis, licet respectu specierum genus denominetur, tamen respectu propriorum individuorum (iuxta probabilem multorum opinionem) habet rationem speciei. Quin et de ipsa differentia probabile est quod, licet respectu speciei vel individuorum eius constituat proprium universale, tamen respectu inferiorum differentiarum formaliter sum-

malmente, constituye otra razón de predicación o se le incluye en el predicable de la especie; porque a racional, respecto, por ejemplo, de este racional formalmente considerado, no se la predica *in quale*, sino *in quid*, tema que no creemos oportuno discutir y examinar aquí con más amplitud. Así, pues, sólo la última especie de la naturaleza sustancial o accidental, considerada en abstracto, es absolutamente incapaz de otra relación universal; ni tiene otros inferiores a los que pueda compararse fuera de los individuos cuya quididad íntegra contiene. Luego esa división no parece realizarse en el universal en cuanto brota mediante la abstracción precisamente.

6. Si se pregunta cómo ha de calificarse dicho universal, se puede responder que la razón de universal bajo aquella consideración consiste únicamente en la separación precisiva de los singulares, de la que brota cierta unidad de razón, juntamente con la aptitud para muchos, la cual, mirada desde esta consideración precisiva, es de la misma naturaleza en cualquier universal, y por eso el universal en cuanto universal no se divide ulteriormente, sino que conserva la sola razón de universal hasta que se le compare con los inferiores, y recibe diversas denominaciones en orden a los diversos seres. Y así el universal bajo esta razón no se compara a los referidos miembros como el género a las diferencias, sino más bien como el sujeto a los accidentes, o como el fundamento próximo a las diversas relaciones con que puede ser denominado. Por esto, cuando los dialécticos suelen denominar género al universal o predicable respecto de los cinco universales o predicables, hay que entenderlo formalmente y con la debida proporción, en cuanto concebido como relativo en general.

7. *Número suficiente de cinco predicables.*— Si se considera el universal en cuanto se compara con sus inferiores, se le divide rectamente en esos cinco miembros, cabiendo señalar concisamente la razón de esta división de la siguiente manera: en efecto, lo que es uno en muchos o predicable de muchos puede expresar algo esencial a ellos o algo ajeno a su esencia; a su vez, si es esencial, o expresa toda la esencia, y entonces es universal específico, el cual sólo puede ser común a individuos numéricamente diferentes, porque sólo los

ptarum aliam rationem praedicationis constituat vel ad praedicabile speciei revocetur; nam rationale de hoc rationali, verbi gratia, formaliter sumpto, non in quale, sed in quid praedicatur, quod hic amplius discutere et examinare non libet. Sola ergo species ultima naturae substantialis vel accidentalis in abstracto sumptae incapax omnino est alterius habitudinis universalis; et non habet alia inferiora ad quae comparari possit praeter individua quorum integram quidditatem continet. Igitur illa divisio non videtur habere locum in universali, quatenus per abstractionem praecise consurgit.

6. Quod si inquiras quale sit illud universale appellandum, responderi potest rationem universalis sub ea consideratione solum consistere in separatione praecisiva a singularibus, ex qua consurgit quaedam unitas rationis cum aptitudine ad multa, quae sub hac praecisa consideratione eiusdem rationis est in quocumque universali; et ideo universale, ut sic, non dividi ulterius sed solam universalis rationem retinere donec

cum inferioribus conferatur et in ordine ad diversa varias denominationes accipiat. Et ita sub hac ratione universale non comparatur ad praedicta membra ut genus ad differentias, sed potius ut subiectum ad accidentia, vel ut fundamentum proximum ad varias relationes quibus denominari potest. Unde, quando a dialecticis solet dici universale vel praedicabile genus ad quinque universalia vel praedicabilia, sumendum est formaliter et cum debita proportione, ut relativum in communi conceptum.

7. *Quinque praedicabilium sufficientia.*— Considerando autem universale ut comparatur ad inferiora, recte per illa quinque membra dividitur, cuius divisionis ratio sic breviter assignari potest. Nam quod est unum in multis seu praedicabile de multis, dicere potest aliquid essentiale illis, vel aliquid extra essentiam; rursus, si essentiale sit, vel dicit totam essentiam et sic est universale specificum, quod solum potest esse commune individuis numero differentibus, quia sola individua huiusmodi

individuos pueden convenir en la esencia total; o expresa únicamente una parte de la esencia, y esto puede realizarse de dos maneras: la primera, de suerte que sea como algo material y potencial, y en este sentido se forma el universal genérico, que, en cuanto tal, dice por necesidad relación a las diversas especies, puesto que la conveniencia en la naturaleza genérica, que es el fundamento de esta universalidad, ni reside en la esencia total de la cosa, ni en su último grado formal constitutivo y determinativo, sino en cierto grado potencial, determinable por muchas diferencias. En segundo lugar, puede suceder que el universal exprese una parte de la esencia como forma constitutiva de su unidad formal, y entonces se verifica el universal de diferencia, afirmándose que se predica *in quale quid* porque funciona como forma constitutiva de la quididad. Y este modo de universalidad y predicación puede ser a veces común a cosas específicamente diferentes; a veces, en cambio, a cosas sólo en número diferentes, como se patentiza en las diferencias últimas y subalternas. La razón está en que este modo de constitución mediante una diferencia esencial ni excluye de suyo diferencias ulteriores, también esencialmente constitutivas y distintivas de las esencias específicas, ni de suyo las exige tampoco; de donde, por ser esto accidental al universal dicho, le acaece también que los inferiores en que se encuentra se diferencian o especifican numéricamente. Cómo puede adaptarse todo esto a lo que enseñó Porfirio en el capítulo sobre la diferencia y cuál fué su opinión sobre este punto, es asunto que debe dejarse para los comentarios dialécticos. Finalmente, si el universal o predicable está fuera de la esencia, puede estar esencialmente vinculado a la esencia y dimanar de ella, llamándose propiedad; pero si no está de suyo vinculado con la esencia de modo alguno, sino que le es contingente y le conviene con completa accidentalidad, se llama accidente —quinto predicable—.

8. Empero, por más que tanto la propiedad como el accidente son formas de aquellas cosas de que se predican, sin embargo, no han de considerarse en abstracto, sino en concreto, para que puedan poseer la naturaleza de dichos universales, puesto que de otro modo no son aptos para ser afirmados de sus inferiores de semejante manera. Más aún, si estas formas se conciben en abstracto,

possunt in tota essentia convenire; vel dicit tantum partem essentiae; et hoc potest accidere dupliciter. Primo, ut sit veluti quid materiale et potentiale et sic constituitur universale generis, quod, ut tale est, necessario respicit diversas species, quia convenientia illa in generica natura, quae est fundamentum huius universalitatis, neque est in tota rei essentia, neque in ultimo formali constitutivo et determinativo eius, sed in gradu quodam potentiali et per plures differentias determinabili. Secundo, fieri potest ut universale dicat partem essentiae per modum formae constituentis formalem unitatem eius, et sic constituitur universale differentiae et praedicari dicitur in quale quid, quia se habet ad modum formae constituentis quidditatem. Qui modus universalitatis et praedicationis interdum potest esse communis rebus differentibus specie; interdum vero rebus solo numero differentibus, ut constat in differentiis ultimis et subalternis. Et ratio est, quia talis modus constitutionis per differentiam essentialem, nec per se excludit ulteriores differentias essentialiter etiam constituentes et specificas essentias distinguentes, nec illas etiam per se requirit, unde, quia hoc accidentarium est tali universali, etiam illi accidit quod inferiora in quibus invenitur, specie aut numero differant. Quo modo autem haec accommodanda sint his quae Porphyrius docuit in cap. de Differentia et quid ipse circa hoc senserit, in dialecticos commentarios remittendum est. Denique, si universale vel praedicabile sit extra essentiam, esse potest aut per se connexum cum essentia et ab illa dimanans; et hoc vocatur proprium; si vero nullo modo sit connexum per se cum essentia, sed contingens et omnino accidentaliter conveniens, appellatur accidens, quintum praedicabile.

8. Quamvis autem tam proprium quam accidens sint formae eorum de quibus praedicantur, non sunt tamen in abstracto sed in concreto sumenda, ut rationem talium universalium induere possint, quia alio modo non sunt apta ut de inferioribus tali modo dicantur. Quin potius, si tales formae in

no están con sus sujetos en la misma relación en que el universal lo está con los inferiores, sino como el acto lo está con la potencia a la que puede informar; para que puedan, pues, ser comparados a los inferiores bajo la determinada razón y relación de universales, deben concebirse en concreto a modo de un todo común que exista en los inferiores a él subordinados y pueda predicarse con verdad directamente de ellos. Y esto puede observarse también en todos los universales, porque en todos es verdad que los concretos sólo pueden predicarse de los concretos, y consecuentemente sólo pueden tener razón de universales respecto de ellos. Por esto, suele añadirse aquí que el universal ni se relaciona con, ni se predica de sus inferiores sino a modo de un todo; porque, aunque hayamos dicho que el género y la diferencia no expresan formalmente la esencia completa, sino una parte metafísica, sin embargo, para tener razón de universales, es preciso que sean concebidos a modo de un todo, y deben por ello no sólo considerarse en concreto, de suerte que expresen, al menos implícitamente, la realidad completa, sino también en cuanto incluyen, siquiera sea potencialmente, muchos inferiores, a la manera que dijo Porfirio que el género era un todo —potencial, claro está— respecto de las especies; y Aristóteles, en el lib. I de la *Física*, c. 1, afirmó que el universal era una especie de todo. Cómo las cosas sustanciales abstractas participan de la razón de universales, y cómo se cumple en ellas la predicación universal, lo trataremos en la sec. 10 de esta disputación.

9. *Se sale al paso de algunas objeciones.*— Se ofrecían aquí diversas objeciones, que suelen plantearse contra la suficiencia de esta división así expuesta, las cuales son propias de los dialécticos, y por eso hago reparar únicamente que puede juzgarse que esta división no ha sido debidamente expuesta por un doble capítulo. En primer lugar, porque no se enumeran en ella todas las razones últimas de los universales, ya que la diferencia podría dividirse en muchas, igualmente que la propiedad, etc. O si se afirma que todas estas cosas están comprendidas bajo las razones generales de diferencia o propiedad, la división parecerá inepta y superflua por otro concepto, porque podría reducirse a menor número de miembros generales, ya que el género y la especie parece que no

abstracto concipiantur, non respiciunt sua subiecta ea habitudine qua universale respicit inferiora sed eo modo quo actus respicit potentiam quam informare potest; ut ergo haec possint ad talia inferiora sub tali ratione et habitudine universalium comparari, concipi debent in concreto per modum totius communis, quod sit in inferioribus sibi subiectis et de illis in recto vere possit praedicari. Quod in omnibus etiam universalibus observari potest, nam in omnibus verum est concreta solum de concretis posse praedicari, et consequenter solum respectu illorum posse habere rationem universalium. Ob hanc causam dici solet universale non respicere nec praedicari de suis inferioribus nisi per modum totius; nam, licet diximus genus et differentiam formaliter non dicere totam essentiam, sed partem metaphysicam, tamen, ut universalium rationem habeant, necesse est ut per modum totius concipiantur et ideo sumi debent et in concreto, ut rem totam saltem implicite dicant, et quatenus in potentia saltem includunt plura inferiora, quomodo dixit Porphyrius genus esse totum (scilicet potentiale) respectu specierum; et Arist., I Phys., c. 1, dixit universale esse quoddam totum. Quomodo vero abstracta substantialia rationem universalium participent et quomodo in eis locum habeat praedicatio universalis, in sect. 10 huius disputationis attingemus.

9. *Aliquot obiectionibus occurritur.*— Occurebant autem hoc loco variae obiectiones, quae contra sufficientiam huius divisionis sic expositae fieri solent, quae dialecticorum sunt propriae, et ideo solum adverto hanc divisionem duplici titulo existimari posse non apte traditam. Primo, quia in ea non numerantur omnes rationes ultimae universalium, nam differentia posset in plures dividi, et similiter proprium, etc. Vel si dicantur haec omnia comprehendi sub generalibus rationibus differentiae aut proprii, aliunde videbitur inepta vel superflua divisio, quia posset ad pauciora membra

tienen entre sí una conveniencia menor que la que tienen la diferencia general y la especial.

10. *Por qué la diferencia se contiene en un solo predicable.*— Pero esta dificultad carece de importancia, porque, bien sean dichos miembros últimos y específicos, bien generales, con todo la división será suficiente, al menos por este capítulo, por no aducirse ningún otro miembro que no se contenga en los enumerados. Y aunque concedamos que algunos miembros son generales y algunos específicos, no por eso será inepta la división, pues tampoco es necesario que los miembros de la división sean iguales o igualmente abstractos y comunes; basta, en efecto, que se contengan bajo lo que se divide, que sean de algún modo supuestos y que lo agoten. Y el que algunos figuren bajo una razón más común, otros bajo una menos común, es accidental y puede a veces ser conveniente por motivos especiales, como acaso sucedió en el problema presente, porque la distinción de aquellos cinco miembros era necesaria y suficiente para coordinar los predicamentos, elaborar las definiciones y para las otras tareas del dialéctico, en atención a las cuales se inventó dicha división. Puede añadirse, finalmente, que no es necesario admitir que no todos aquellos miembros son específicos y últimos en la razón de universal y predicable. Porque para la relación propia de un universal y su esencial diferencia no interesa el que los inferiores se distingan más o menos entre sí, mientras la relación del superior a ellos sea de la misma clase y naturaleza; y esto se cumple así en las diferencias últimas o subalternas. Y la razón de propiedad o accidente es la misma, aunque no la de género y especie comparados entre sí, según puede verse por el argumento aducido para probar la suficiencia de la división, pues el explicar y discutir estas cosas más ampliamente no es de nuestra incumbencia.

11. Esta división puede parecer insuficiente por un segundo capítulo: porque parece que hay algunos universales que no están en modo alguno comprendidos bajo éstos; se encuentran en un doble campo: hay algunos que son trascendentales, y son superiores a las especies y a los géneros, los cuales por

generalia revocari; nam genus et species non minus videntur inter se convenire, quam differentia generalis et specialis.

10. *Differentia cur uno praedicabili contineatur.*— Sed haec difficultas nullius momenti est, quia sive illa membra ultima et specifica sint, sive generalia, nihilominus divisio sufficiens erit saltem ex hoc capite, quia nullum aliud membrum affertur quod sub numeratis non contineatur. Et quamvis demus quaedam membra esse generalia, quaedam specifica, non propterea erit inepta divisio; neque enim necesse est ut divisionis membra aequalia sint seu aeque abstracta et communia; sufficit enim ut sub diviso contineantur et supposita aliquo modo sint ipsumque exhauriant; quod autem quaedam sub communiori, alia sub minus communi ratione numerentur, accidentarium est et ob peculiares causas potest interdum expedire, ut fortasse in praesenti factum est, quia distinctio illorum quinque membrorum necessaria erat et sufficiebat ad coordinanda praedicamenta et definitiones faciendas et alia dialecticorum munera propter quae divisio illa inventa est. Addi denique potest non esse necessarium admittere non omnia illa membra in ratione universalis et praedicabilis esse specifica et ultima. Quia ad propriam relationem universalis et essentialem differentiam eius, nihil refert quod inferiora magis vel minus inter se differant, dummodo habitudo superioris ad ipsa eiusdem modi et rationis sit; hoc autem ita contingit in differentiis ultimis, vel subalternis. Eademque ratio est de proprio et accidente, non vero de genere et specie inter se comparatis, ut ex ratione adducta ad explicandam sufficientiam divisionis satis constare potest; fusius enim haec explicare et discutere non est nostri instituti.

11. Ex secundo capite potest videri insufficiens praedicta divisio, quia videntur esse quaedam alia universalia quae sub his nullo modo comprehenduntur; haec autem sunt in duplici genere: quaedam sunt transcendentia, quae superiora sunt ad species et ad genera, quae cum habeant unum

tener, como antes se dijo, un concepto objetivo y por poder estar en muchos y predicarse de ellos, no parece faltarles nada para poder ser calificados de universales. Por eso afirma Aristóteles, en el lib. IV de la *Metafísica,* texto 10, que ente y uno son universales en máximo grado.

12. *Por qué los trascendentales no son universales.*— Pero puede responderse que estos trascendentales no son propia y absolutamente universales, por más que a veces se les llame así en un sentido lato y relativo, por la misma razón de que todo lo que es de alguna manera uno y común a muchos puede ser llamado universal. Sin embargo, por ser análogos, o por no tener unidad absoluta, o por no ser igual su relación a muchos, por ello son excluídos, desde este punto de vista, de la propia razón y división del universal, que es lo que tenemos que entender que se divide en aquella clasificación. Por eso Aristóteles, en el lib. I de la *Etica,* c. 6, exige expresamente para la razón de universal que sea unívoco, y en el lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, niega que ente y uno sean universales de este modo. Y si se urge que no repugna que existan algunos conceptos objetivos comunes esenciales a muchos predicamentos y unívocos y —consecuentemente— universales, y no genéricos, por no haber ningún género común a muchos predicamentos, como piensan muchos que es el concepto de accidente o el concepto de ente sucesivo y otros parecidos, de los que afirman en consecuencia que no son géneros, sino a modo de trascendentales, se responde en pocas palabras que o no existen predicados ningunos unívocos de este tipo, según quieren muchos, o que al menos, si hay algunos, hay que reducirlos al género, porque coinciden con él en la razón de universal y en la forma de su predicación esencial como algo incompleto, sin predicar la esencia completa de la cosa; se diferencian, sin embargo, del género propio en que no tienen diferencias propiamente tales por las que se contraigan, y no sirven, por lo tanto, ni para las definiciones, ni para la coordinación de los predicamentos, materia de la que habrá luego lugar más oportuno de hablar, al tratar de la división del accidente en nueve predicamentos.

13. *Si el individuo entendido vagamente es un universal.*— Por otra parte, desde el extremo opuesto, parece que hay algunos predicados comunes, cuasi

conceptum obiectivum, ut supra dictum est, et in multis esse ac de iis praedicari possint, nihil deesse videtur quominus universalia dicantur. Unde Aristot., IV Metaph., text. 10, ens et unum dicit esse maxime universalia.

12. *Transcendentia quare non universalia.*— Sed responderi potest huiusmodi transcendentia non esse proprie et simpliciter universalia, quamvis interdum late et secundum quid ita appellentur, ea ratione qua omne id quod aliquo modo unum est et commune multis, potest universale vocari. Tamen, quoniam haec analoga sunt, vel non habent unitatem simpliciter, vel non aeque plura respiciunt, ideo ex hac parte excluduntur a propria ratione et divisione universalis, quod in ea partitione dividi intelligendum est. Unde Aristoteles, I Ethic., c. 6, expresse requirit ad rationem universalis quod univocum sit, et IV Metaph., c. 2, hoc modo negat ens et unum esse universalia. Quod si instes, quia non repugnat dari aliquos conceptus obiectivos communes, essentiales pluribus praedicamentis, et univocos, et consequenter universales, et non genericos quia multis praedicamentis nullum genus commune est, qualem multi existimant esse conceptum accidentis, aut conceptum entis successivi et similes, quos consequenter dicunt non esse genera sed ad modum transcendentium, respondetur breviter, vel nulla esse huiusmodi praedicata univoca (ut multi volunt), vel certe, si quae sunt, ad genus revocari, quia in ratione universalis et in modo praedicationis essentialis in quid incompletum, et non praedicando totam rei essentiam, cum eo conveniunt; differunt tamen a proprio genere, quia non habent proprias differentias, quibus contrahantur; et ideo neque ad definitiones, neque ad coordinanda praedicamenta deserviunt; de qua re inferius occurret commodior dicendi locus cum de divisione accidentis in novem praedicamenta dicemus.

13. *Individuum vagum an universale sit.*— Aliunde vero ex alio extremo videntur esse quaedam praedicata communia, quasi

inferiores a la especie más ínfima, y que ocupan un puesto intermedio entre la especie misma y los individuos singulares concretos, tal como opinó Cayetano en el capítulo sobre la especie que era el individuo entendido vagamente; y puede aducirse con más probabilidad el ejemplo de la razón común de persona o de supuesto, o de la razón misma de individuo. Ante esta dificultad hay algunos que niegan que estos predicados sean unívocos. Mas esto no es admisible, porque en realidad el ser persona se afirma unívocamente de cualquier hombre, y el ser sustancia primera se afirma unívocamente de cualquier sustancia primera, pues ¿qué razón de analogía o equivocidad puede inventarse en estos predicados? Otros afirman que están contenidos bajo el universal especie, puesto que la razón de persona está en relación específica con ésta y aquella persona, y la razón de individuo con éste y aquel individuo en cuanto tal. Pero aunque esto acaso pueda defenderse, si, por ejemplo, se compara formalmente la relación de persona con esta persona en cuanto tal, sin embargo, no parece verdadero, si la comparación se hace con este hombre en cuanto tal, por no ser predicado quiditativo de él en cuanto hombre. Así puede encontrarse en Santo Tomás, I, q. 30, a. 4, ad 3. Y esto basta para constituir un universal distinto según relación, tal como ahora lo consideramos nosotros. Del mismo modo "risible" es también especie respecto de éste o aquel risible en cuanto tal; y, sin embargo, respecto de ese o aquel hombre en cuanto tal constituye un nuevo predicable, porque bajo esta razón no se predica esencialmente.

14. Parece, pues, que hay que afirmar que el individuo en cuanto tal, respecto de muchos individuos, no constituye un nuevo universal, por no expresar formalmente más que la unidad trascendental de cada entidad como existente en la realidad, y en este sentido queda excluido, al igual que los otros predicados trascendentales. Sobre todo, porque si se le considera en cuanto a lo que expresa de positivo, no añade nada sobre el ente; en cambio, si se le considera en cuanto a lo que formalmente añade, esto no es más que una negación. Por eso entre individuos de la misma especie, por ejemplo, entre dos hombres, considerando precisivamente sus esencias individuales, fuera de la conveniencia específica no hay ninguna otra en la razón de individuo, a no ser en cuanto con-

inferiora infima specie et media inter ipsam et singula determinata individua, quale existimavit Caiet., in cap. de Specie, esse individuum vagum; et probabilius exemplum adduci potest de communi ratione personae vel suppositi, vel de ipsa ratione individui. Ad quam difficultatem quidam negant haec praedicata esse univoca. Sed hoc incredibile est, nam revera esse personam univoce dicitur de quolibet homine, et esse primam substantiam univoce dicitur de qualibet prima substantia; quae enim ratio analogiae vel aequivocationis in his praedicatis excogitari potest? Alii dicunt contineri sub universali speciei, nam ratio personae tamquam specifica comparatur ad hanc et illam personam, et ratio individui ad hoc vel illud individuum ut tale est. Sed, licet fortasse hoc defendi possit formaliter comparando, verbi gratia, rationem personae ad hanc personam ut sic; tamen non videtur verum si comparatio fiat ad hunc hominem ut sic, quia ut sic non est praedicatum quidditativum illius. Quod sumi potest ex D. Thom., I, q. 30, a. 4, ad 3. Et hoc satis est ad constituendum distinctum universale secundum relationem, prout nunc consideratur a nobis. Sicut risibile etiam est species respectu huius et illius risibilis ut sic; et nihilominus respectu huius vel illius hominis ut sic novum praedicabile constituit, quia sub ea ratione non praedicatur essentialiter.

14. Dicendum ergo videtur individuum ut sic respectu plurium individuorum non constituere novum universale, quia de formali nihil aliud dicit quam unitatem transcendentalem uniuscuiusque entitatis prout in re existentis; et ita excluditur, sicut alia praedicata transcendentia. Praesertim quia, si sumatur secundum id positivum quod dicit, nihil addit supra ens; si vero sumatur secundum id quod formaliter addit, illud solum est negatio quaedam. Unde inter individua eiusdem speciei, verbi gratia, duos homines, praecise considerando eorum essentias individuas, praeter convenientiam specificam non est alia in ratione individui,

vienen en la razón de ente indiviso, conveniencia que es únicamente trascendental. Respecto de la razón de persona o de supuesto pienso que puede reducirse al predicamento de la propiedad, por cuanto el modo por que se constituye, a saber, la personalidad o subsistencia, no es esencial, sino que acompaña esencialmente a la esencia, al igual que puede afirmarse que la inhesión actual es una propiedad del accidente. Ni hace al caso que el modo de la personalidad o subsistencia no sea una propiedad accidental en su entidad, sino un modo sustancial, puesto que esto no modifica el modo de universalidad o predicación, como de "tener cabeza", "ser bípedo actualmente", se dice que es un accidente del quinto predicable, aunque la cosa de donde se toma no sea accidente, sino sustancia, precisamente porque es un modo accidental y contingente de predicación; pero de esta cuestión basta con lo dicho.

15. Podemos añadir, por fin, otro modo de explicar aquella división del universal absoluto, o sea, en cuanto resulta de la consideración abstractiva del entendimiento, y aunque en él no puedan dichos miembros discernirse completamente según las diversas relaciones a los inferiores, como demuestra el raciocinio arriba propuesto, pueden, sin embargo, distinguirse de alguna manera en orden a la composición metafísica. De suerte que se llama género a aquello que —a modo de potencia— es apto para constituir la especie; diferencia, a lo que a modo de forma o de acto contrae y divide el género y constituye la especie; la especie, en cambio, se compondrá de ellos; propiedad será lo que adviene esencialmente a la especie; accidente lo que existe contingentemente en los individuos o en la especie por razón de los individuos. Y de este modo no se divide tanto el universal según las diversas razones de universalidad, cuanto según las diversas relaciones de los mismos universales entre sí; de tal suerte, empero, que el universal "especie" viene a ser como el principal, total y absoluto, mientras los demás expresan una relación hasta cierto punto parcial o formal a la misma especie, según se explicó. Por eso es también probable que el universal bajo esta razón no se afirme de manera igualmente primaria y unívoca de dichos universales, sino primariamente de los esenciales, y después de los que son ajenos a

nisi quatenus in ratione entis indivisi conveniunt, quae tantum est transcendentalis convenientia. Rationem autem personae vel suppositi existimo posse reduci ad praedicamentum proprii, quatenus modus ille quo constituitur, scilicet, personalitas vel subsistentia, essentialis non est sed per se concomitans essentiam, sicut actu inhaerere dici potest quoddam proprium accidentis. Nec refert quod ille modus personalitatis vel subsistentiae non sit in sua entitate proprietas accidentalis sed substantialis modus; quia hoc non variat modum universalitatis seu praedicationis, sicut esse capitatum, esse bipedem actu, dicitur accidens quinti praedicabilis, quamvis res unde sumitur non sit accidens sed substantia, quia modus praedicationis accidentalis est et contingens; sed de his haec sint satis.

15. Ultimo addere possumus alium modum explicandi divisionem illam de universali absoluto seu quatenus consurgit per abstractivam considerationem intellectus, in quo licet non possint praedicta membra omnino distingui secundum varias relationes ad inferiora, ut discursus supra factus ostendit, possunt tamen aliquo modo distingui in ordine ad metaphysicam compositionem. Ita ut genus dicatur illud quod per modum potentiae aptum est speciem constituere; differentia, quae per modum formae aut actus genus contrahit et dividit ac constituit speciem; species vero erit quae ex his componitur; proprium vero, quod speciei per se accidit; accidens, quod individuis seu speciei ratione individuorum contingenter inest. Et hoc modo non tam dividitur universale secundum diversas rationes universalitatis, quam secundum diversas habitudines ipsorum universalium inter se. Ita tamen ut universale speciei sit quasi praecipuum, totale et absolutum; alia vero dicant aliquam habitudinem quasi partialem vel formalem ad ipsam speciem, ut declaratum est. Unde etiam est probabile universale sub hac ratione non dici aeque primo et univoce de his universalibus, sed primo de his quae essentialia sunt, deinde vero de aliis quae

la esencia, y que entre los primeros sea el principal el universal "especie"; por lo cual, incluso Platón, como a veces da a entender Aristóteles, únicamente defendía ideas de las especies. En cambio, no es necesario admitir analogía entre la especie, género y diferencia en la razón de universal, por expresar todos conveniencia y unidad esencial y tener el mismo modo de identidad respecto de aquellos de que se abstraen, mientras que acontece lo contrario en la propiedad y en el accidente, y esta consideración de los universales según sus propias razones y atendiendo a su mutua distinción y comparación, tiene gran importancia para conocer y definir las esencias de las cosas; por eso es sobremanera necesaria para el quehacer metafísico. Mas por caer la propiedad y el accidente fuera de las esencias de las cosas, respecto de ellos, en cuanto universales, no se ofrece nada que considerar, excepto las intenciones y relaciones de razón, que —en orden a las predicaciones— son explicadas por los dialécticos, y excepto lo que diremos abajo en su lugar sobre la esencia propia y real del accidente y su distinción de la sustancia y las varias relaciones que con ella tiene, de las que una puede ser el dimanar intrínsecamente, a la que debe el ser llamada propiedad; así, pues, de los otros tres universales —género, especie, diferencia— queda por decir cómo se distinguen en las cosas y qué principio y fundamento tienen en ellas.

SECCION IX

CÓMO SE DISTINGUEN EN LA REALIDAD LA UNIDAD DEL GÉNERO Y LA DE LA DIFERENCIA, TANTO ENTRE SÍ COMO RESPECTO DE LA UNIDAD ESPECÍFICA

1. La distinción en la realidad del género y la diferencia parece que puede hacerse verosímil con estos argumentos: primero, porque la especie se compone de género y diferencia, composición que se llama metafísica y que no se cree que sea pura ficción de la mente, sino que se da en cierto modo en las cosas mismas, y por eso los teólogos de más crédito afirman que no se da en Dios por repugnar a su simplicidad suma; luego es señal de que el género

sunt extra essentiam, et inter priora universale species esse praecipuum; propter quod etiam Plato, ut Aristoteles interdum significat, specierum tantum ideas ponebat. Non oportet autem intelligere analogiam inter speciem, genus et differentiam in ratione universalis, quia omnia dicunt convenientiam et unitatem essentialem et habent eumdem modum identitatis respectu eorum a quibus abstrahuntur, quod secus contingit in proprio et accidente. Atque haec consideratio universalium secundum proprias rationes suas, et secundum quod inter se distinguuntur seu comparantur, maxime confert ad rerum essentias cognoscendas et definiendas: ideoque ad metaphysicum institutum maxime necessaria est. Quoniam vero proprium et accidens sunt extra rerum essentias, nihil de eis quatenus universalia sunt considerandum occurrit, praeter intentiones et relationes rationis quae in ordine ad praedicationes a dialecticis declarantur; et quae inferius suo loco dicemus de propria ac reali essentia accidentis et distinctione eius a substantia, variisque habitudinibus quas habet ad substantiam, inter quas una esse potest intrinseca dimanatio a qua habet ut proprium nominetur; de aliis ergo tribus universalibus, genere, specie, differentia, dicendum superest quomodo in rebus distinguantur et quod habeant in eis principium ac fundamentum.

SECTIO IX

QUOMODO IN RE DISTINGUANTUR UNITAS GENERIS ET DIFFERENTIAE TAM INTER SE QUAM AB SPECIFICA UNITATE

1. Genus et differentiam in re distingui his argumentis suaderi posse videtur: primo, quia species componitur ex genere et differentia, quae compositio metaphysica dicitur nec censetur omnino per rationem conficta, sed in rebus ipsis aliquo modo inventa, et ideo probatiores theologi docent non inveniri in Deo, quia repugnat summae simplicitati eius; ergo signum est genus et differentiam in re ipsa aliquo modo distingui, et non tantum ratione seu conceptibus nostris, quia alioqui non facerent in re compositionem; sola enim rationis distinctio, etiam fundata in virtuali rei distinctione seu eminentia, non sufficit ad veram rei compositionem; est ergo in re distinctio aliqua inter genus et differentiam. Et confirmatur, nam hac ratione Aristoteles, VII Metaph., c. 10, text. 33, cum dixisset definitionem debere constare ex partibus, nimirum genere et differentia, subdit: *sicut se habet definitio ad totam rem, ita partes definitionis ad partes rei;* est ergo inter eas vera aliqua distinctio, sicut inter partes rei.

2. Secundo probatur idem, quia quae in re ipsa habent essentias integras vel partiales aliquo modo diversas, in re ipsa aliquo modo distinguuntur; sed ita se habent genus et differentia; ergo. Probatur minor ex his quae generi et differentiae communiter attribuuntur. Nam imprimis Aristoteles, III Metaph., text. 10, ait differentiam esse extra rationem generis; non est ergo differentia de essentia generis, neque e converso. Unde VI Topic., c. 3, ait Aristoteles neque genus participare differentias, neque differentias genus; et VII Metaph., c. 12, text. 42, dicit differentias non poni in ratione generis, sed genus comparari ad differentias ut potentiam ad actum essentialem, et ideo fieri ex eis unum per se. Et ratione patet, nam differentiae dividentes genus sunt inter se oppositae; ergo non possunt ambae esse de essentia generis; ergo neque una neque altera esse potest de essentia eius. Patet consequentia, tum quia non est maior ratio de una quam de alia; tum etiam quia, si una esset de essentia, esset inseparabilis, unde altera nunquam posset ei convenire, cum opposita non possint simul eidem inesse; habet ergo genus essentiam ex se distinctam a differentiis seu non includentem illas. Quod vero e contrario differentia etiam di-

y la diferencia se distinguen de algún modo en la realidad misma, y no sólo por nuestra razón o conceptos, porque, si no, no formarían composición en la realidad, pues la sola distinción de razón, incluso fundada en la virtual distinción o eminencia de las cosas no basta para una verdadera composición real; luego se da en la realidad alguna distinción entre el género y la diferencia. Se confirma, pues por este motivo Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica,* c. 10, texto 33, después de haber afirmado que la definición debe constar de partes, o sea de género y diferencia, añade: *la misma relación que hay de la definición al objeto completo, ésa hay de las partes de la definición a las partes del objeto;* luego hay entre ellas alguna distinción verdadera, como la hay entre las partes del objeto.

2. Se prueba lo mismo, en segundo lugar, porque las cosas que en la realidad misma tienen esencias íntegras o parciales distintas de alguna manera, se distinguen también de algún modo en la realidad misma; pero éste es el caso del género y la diferencia; luego. La menor se prueba por los predicados que se atribuyen en general al género y a la diferencia. Porque, primero, Aristóteles, en el lib. III de la *Metafísica,* texto 10, dice que la diferencia está fuera de la razón del género; luego la diferencia no es de la esencia del género ni viceversa. Por eso en el lib. VI de los *Tópicos,* c. 3, dice Aristóteles que ni el género participa de las diferencias, ni las diferencias del género; y en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 12, texto 42, afirma que las diferencias no entran en la razón del género, sino que el género se compara a las diferencias como una potencia a su acto esencial, y que por eso resulta de ellas un uno *per se*; y es racionalmente evidente, porque las diferencias que dividen el género son opuestas entre sí; luego no pueden ambas pertenecer a la esencia del género; luego ni una ni otra pueden pertenecer a su esencia. La consecuencia es clara, no sólo porque no hay mayor razón a favor de una que de la otra, sino también porque si una de ellas perteneciese a la esencia, sería inseparable, por lo que la otra no podría convenirle nunca, ya que los opuestos no pueden estar simultáneamente en el mismo sujeto; luego el género tiene una esencia distinta de suyo de las diferencias, es decir, que no las incluye. El que a su vez la diferencia exprese una esencia que no incluye el

género, es evidente, no sólo porque en otro caso el género sería trascendente, sino también porque, si no, la diferencia incluiría todo lo que incluye la especie, incurriéndose, por lo tanto, en falacia al añadir la diferencia al género.

3. El tercer argumento puede ser que es necesario que las cosas que en la realidad están separadas se distingan también de algún modo en la realidad; y los grados inferior y superior están separados en la realidad, porque en algunos casos se da la razón de animal donde no se encuentra la de racional, y así en otros casos. Un argumento parecido es que dos especies en la realidad misma son semejantes en la razón genérica, pero no en la específica. Luego parece necesario que estas razones sean distintas en la propia realidad. Además, porque la diferencia contrae el género y lo actualiza; luego no son completamente idénticos, porque lo idéntico no se contrae a sí mismo. El cuarto argumento está en que expresiones como éstas, *la animalidad es la racionalidad,* y otras semejantes, precisivamente y en abstracto, son falsas, y esto sólo por la distinción formal, porque si fueran completamente idénticos el predicado y el sujeto, la proposición afirmativa sería verdadera; ahora bien, mediante dichas voces se significan precisivamente el grado genérico y el diferencial; luego estos grados se distinguen realmente.

4. Se deduce de aquí, además, que el género y la diferencia, tomados separadamente, se distinguen realmente de la especie completa, porque se comparan con ella como las partes con un todo que real y verdaderamente se compone de ellos; ahora bien, el todo se distingue realmente de cada uno de sus componentes, admitiendo que no se distinga de todos considerados al mismo tiempo y en unión; en efecto, se distingue al menos como lo que incluye a algo que no incluye otra cosa. Por eso éste es el motivo de que se afirme comúnmente que el género y la diferencia, considerados precisivamente en concepto de partes, no pueden predicarse con verdad de la especie, ya que la parte no se predica del todo. Y se confirma, en primer lugar, porque si hombre y animal no se distinguieran de ningún modo en la realidad, tampoco se distinguirían caballo y animal; luego tampoco podrían distinguirse caballo y hombre, porque dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; y cuanto pertenezca a la esencia de uno, perte-

cat essentiam non includentem genus, patet, tum quia alias genus esset transcendens, tum etiam quia alioqui differentia includeret totum id quod includit species, unde quaedam nugatio committeretur quando differentia adiungitur generi.

3. Tertium argumentum esse potest, quia, quae in re separantur necesse est aliquo modo distingui etiam in re; sed gradus inferior et superior in re separantur, nam alicubi est ratio animalis ubi rationale non invenitur, et sic de aliis. Simile argumentum est quod in re ipsa duae species sunt similes in ratione generica, non vero in specifica; unde videtur necessarium has rationes in re ipsa esse distinctas. Item, quod differentia contrahit genus et actuat illud; non sunt ergo omnino idem quia idem non contrahit seipsum. Quarto argumentum, quia hae locutiones praecise et abstracte sunt falsae: *Animalitas est rationalitas* et similes, et nonnisi ob distinctionem formalem, nam, si essent omnino idem praedicatum et subiectum, propositio affirmans vera esset; sed illis vocibus significantur praecise gradus genericus et differentialis; distinguuntur ergo hi gradus ex natura rei.

4. Atque hinc ulterius concluditur genus et differentiam sigillatim sumpta distingui ex natura rei a tota specie, quia comparantur ad illam ut partes ad totum vere ac reipsa compositum ex illis; totum autem distinguitur ex natura rei a singulis componentibus, esto non distinguatur ab omnibus simul sumptis et unitis; distinguitur enim saltem ut includens aliquid quod aliud non includit. Unde hac ratione communiter etiam dicitur genus ac differentiam praecise sumpta in ratione partium non posse vere praedicari de specie; quia pars non praedicatur de toto. Et confirmatur primo, nam si in re homo et animal nullo modo distinguerentur neque etiam equus et animal; ergo neque homo et equus possent distingui, nam quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; et quidquid est de

necerá a la esencia del otro y viceversa; porque si hombre y animal son lo mismo en la realidad, lo que pertenezca a la esencia de hombre, pertenecerá a la esencia del animal, y algo parecido pasará con el caballo; luego sucederá lo mismo al comparar al hombre y al caballo entre sí; o por lo menos habrá que admitir que algo pertenece a la esencia de animal en el hombre que no le pertenece en el caballo, y viceversa; de aquí se concluye que no se predica unívocamente ni según la misma razón del hombre y del caballo, sino equívocamente, o, a lo más, según cierta analogía de proporcionalidad. Se confirma, finalmente, por aquella razón tantas veces propuesta, de que cosas distintas no pueden ser completamente semejantes y diferentes según lo mismo; ahora bien, dos especies son absoluta y esencialmente diferentes, y, sin embargo, son semejantes en el género; luego es imposible que el género y la diferencia no se distingan de algún modo en la realidad misma.

Exposición de las diversas sentencias

5. En este problema caben diversos modos de expresión. El primero es que estos grados no tienen una distinción real cualquiera, sino completamente real, al menos por la inclusión de un elemento realmente diferente, que se encuentra en el uno y no en el otro. Esta opinión la manifiesta Janduno, II *Metaph.*, q. 9, y la misma tienen que defender todos los que opinan que estos grados, el genérico y el específico, se toman de formas realmente distintas; porque de esto se deduce que cuerpo significa únicamente el compuesto de materia y forma de corporeidad; en cambio, viviente significa el compuesto de cuerpo y alma vegetativa, que animal añade, a su vez, un alma sensitiva realmente distinta, mientras que hombre añade la racional. Y respecto de las diferencias, como racional y otras semejantes, acaso esta opinión afirmaría que sólo expresan la última forma en cuanto informante; de donde resulta que también expresan algo realmente distinto del género. Acaso por esto creyó Durando, *In II*, dist. 3, q. 1, que en los entes simples, como son los ángeles, y los acidentes o las formas mismas, no pueden darse diferencias propias, ni tampoco —consecuentemente— composición de género y diferencia.

essentia unius, erit de essentia alterius, et e converso; nam, si homo et animal in re sunt idem, quidquid est de essentia hominis erit de essentia animalis; et simile erit in equo; ergo idem erit comparando hominem et equum inter se; vel certe fatendum erit aliquid esse de essentia animalis in homine quod non sit in equo et e converso; ex quo sequitur animal non dici univoce neque secundum eamdem rationem de homine et equo, sed aequivoce, vel ad summum secundum analogiam quamdam proportionalitatis. Tandem confirmatur illa ratione saepe facta, quia non possunt res diversae secundum idem omnino esse similes et differentes, sed duae species simpliciter et essentialiter differentes, et tamen sunt similes in genere; ergo fieri non potest quin genus et species aliquo modo in re ipsa distinguantur.

Referuntur variae sententiae

5. In hac re varii possunt esse dicendi modi. Primus est, hos gradus distingui non utcumque ex natura rei, sed omnino realiter, saltem per inclusionem alicuius rei realiter distinctae, quae est in uno et non in alio. Hanc opinionem significat Iandun., II Metaph., q. 9, et eamdem tenere debent omnes qui existimant hos gradus genericum et specificum sumi ex formis realiter distinctis; nam inde sequitur corpus significare tantum compositum ex materia et forma corporeitatis, vivens vero significare compositum ex corpore et anima vegetativa, animal vero addere animam sensitivam realiter distinctam, homo vero rationalem. De differentiis autem rationali et similibus fortasse diceret haec opinio solum dicere ultimam formam ut informantem; unde etiam fit dicere aliquid realiter distinctum a genere. Et hinc fortasse existimavit Durand., In II, dist. 3, q. 1, in simplicibus, ut sunt angeli et accidentia vel formae ipsae, non posse dari differentias proprias et consequenter nec compositionem ex genere et differentia.

6. La segunda sentencia es que estos predicados se distinguen realmente entre sí y del compuesto mismo, al menos con distinción formal, o sea, la que llaman modal. Así lo defiende Escoto, *In II*, dist., 3, q. 1, y en VII *Metaph.*, q. 16, y allí Antonio Andrés, q. 7; porque, aunque a veces Escoto establezca distinción real entre las formas físicas común y propia, como, por ejemplo, entre la forma de corporeidad y el alma, y tenga entonces que afirmar necesariamente que entre los grados tomados de dichas formas hay una distinción mayor que la formal, de acuerdo con la opinión precedente, sin embargo no cree que tal distinción real formal sea necesaria para distinguir estos grados, porque en una misma cosa físicamente simple admite verdadero género y diferencia y la composición de ambos, y por eso, hablando en general, afirma que basta la distinción formal *ex natura rei*, pero que al menos ésta es necesaria. Si en Escoto esta distinción formal es actual en la realidad o sólo virtual, o es fundamental, viniendo así a coincidir con la otra que se llama de razón raciocinada, es cosa que no está del todo clara, dados sus diversos modos de expresión, según apuntaremos en la disputación siguiente; nosotros consideramos ahora esta opinión en cuanto afirma en la realidad una distinción actual; y en esto parece que se adhiere a ella el Ferrariense, *I cont. Gent.*, c. 24 y 42; y Fonseca, II *Metaph.*, c. 2, texto 11, lugar donde llega a esta conclusión desde un texto de Aristóteles, quien niega que pueda darse un proceso al infinito en los predicados esenciales, ya que, si se distinguiesen sólo por el pensamiento, no habría inconveniente alguno para que se diese en ellos el proceso al infinito. Lo mismo repite Fonseca, lib. IV, c. 2, q. 4, sec. 3, lib. V, c. 7, q. 3, sec. 3, ad 2.

7. La tercera sentencia, completamente opuesta, puede ser que estas cosas no se distinguen realmente, ni tampoco por razón, sino que son completamente idénticas, por más que se las exprese con palabras distintas. Esta opinión puede atribuirse a los nominalistas por negar en absoluto que estos universales se den en las cosas; mas apenas resulta creíble que tal opinión se le haya podido ocurrir a un filósofo, según se desprende al menos de los argumentos expuestos al principio.

6. Secunda sententia est haec praedicata distingui ex natura rei inter se et ab ipso composito, saltem distinctione formali seu modali, quam vocant. Ita tenet Scotus, In II, dist. 3, q. 1, et VII Metaph., q. 16, et ibi Ant. And., q. 7; nam, licet Scotus interdum ponat distinctionem realem inter formas physicas communem et propriam, ut inter formam corporeitatis et animam, verbi gratia, et tunc necessario dicere debeat inter gradus sumptos ab his formis esse maiorem distinctionem quam formalem, iuxta praecedentem opinionem, tamen non censet eam distinctionem realem formalem esse necessariam ad distinguendos hos gradus, nam in eadem re simplici physice admittit verum genus et differentiam eorumque compositionem, et ideo, generatim loquendo, dicit sufficere distinctionem formalem ex natura rei eamque ut minimum esse necessariam. An vero haec distinctio formalis apud Scotum sit actualis in re vel solum virtualis aut fundamentalis, et ita coincidat cum alia quae rationis ratiocinatae dicitur, non satis constat, nam varie loquitur, ut attingemus disputatione sequenti: nunc opinio haec in eo sensu a nobis tractanda est quo ponit in re distinctionem actualem; et in eo videtur illam sequi Ferr., I cont. Gent., c. 24 et 42; et Fonseca, II Metaph., c. 2, text. 11, ubi id colligit ex textu Aristotelis, qui negat posse dari processum in infinitum in praedicatis essentialibus, quia si sola cogitatione distinguerentur, nullum esset inconveniens dari in eis processum in infinitum. Idem repetit Fonseca. lib. IV, c. 2, q. 4, sect. 3, lib. V, c. 7, q. 3, sect. 3, ad 2.

7. Tertia sententia extreme contraria esse potest haec, neque re neque etiam ratione distingui, sed esse omnino idem, etsi diversis vocibus significentur. Quae opinio attribui potest nominalibus, quatenus omnino negant haec universalia in rebus reperiri; vix autem credibile est opinionem hanc in mentem alicuius philosophi venisse, ut argumenta in principio facta ad minimum concludunt.

8. Así, pues, la verdadera sentencia es que todas estas cosas se distinguen por razón, supuesto cierto fundamento por parte de las cosas mismas; pero que no hay una distinción verdadera y actual o real, o *ex natura rei*, entre estos grados, tal como existen unidos en la realidad. Esta es la opinión de Santo Tomás, según consta en I, q. 50, a. 4, ad 1; q. 76, a. 3, ad 4, y en el *De ente et essentia*, c. 4, y siguientes, VII *Metaph.*, lect. 4, y en otros muchos lugares; la defienden comúnmente los tomistas: Herveo, *Quodl.* I, q. 9; Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 2, a. 3; Cayetano, Soncinas y Soto en los lugares citados en la sección precedente; Gregorio, *In I*, dist. 38; Gabriel y otros nominalistas. Y puesto que esta parte afirmativa referente a la distinción de razón ha sido probada con evidencia en los argumentos expuestos y no tiene dificultad, no hay que añadir nada sobre ella; el fundamento de tal distinción se explicará en las soluciones de los argumentos y más aún en la sección siguiente.

Explicación de la sentencia verdadera

9. Para probar la segunda parte negativa conviene tener en cuenta que, al tratar de la distinción de estos grados —género, diferencia y especie—, caben cuatro modos de relacionarlos o compararlos; el primero, tal como existen en la realidad en las diversas cosas o especies, como si el animal que existe en el hombre se comparase con la especie del león o del caballo, o como si animal, tal como existe en el león, se comparase, por ejemplo, con la diferencia de racional o con otra semejante; mas esta comparación es ajena al problema y descabellada, porque es evidente que la razón genérica existente en la realidad puede de este modo distinguirse realmente de alguna diferencia o especie suya, puesto que la unidad formal del género mismo se multiplica según la realidad en las diversas especies, al igual que dijimos antes que la unidad formal específica, tal como existe en la realidad, se multiplica numéricamente en los individuos. Mas el que el género, tal como realmente existe en una especie, se distinga de otra especie o de su diferencia no sólo realmente, sino también esencial y quiditativamente, acaso pertenece

8. Vera ergo sententia est haec omnia ratione distingui, sumpto aliquo fundamento ex rebus ipsis, non tamen esse veram aliquam et actualem distinctionem aut realem aut ex natura rei inter omnes huiusmodi gradus, prout a parte rei coniuncti existunt. Haec est opinio D. Thomae, ut constat ex I, q. 50, a. 4, ad 1, q. 76, a. 3, ad 4, et de Ente et essentia, c. 4 et sequent., VII Metaph., lect. 4, et saepe alias, eamque tenent communiter thomistae, Herv., Quodlib. I, q. 9; Capr., In I, dist. 8, q. 2, a. 3; Caiet., Soncin., et Soto, locis citatis sectione praecedenti; Greg., In I, dist. 38; Gab., et alii nominales. Et quoniam pars affirmativa de distinctione rationis evidenter probata est argumentis factis et difficultatem non habet, nihil de illa addere oportet; fundamentum autem talis distinctionis declarabitur in solutionibus argumentorum, et magis in sequenti sectione.

Vera sententia declaratur

9. Ut probemus alteram partem negantem, advertendum est cum agimus de distinctione horum graduum, generis, differentiae et speciei, quatuor modis posse illa conferri seu comparari, primo prout a parte rei in diversis rebus seu speciebus inveniuntur, ut si animal quod est in homine comparetur cum specie leonis aut equi, vel si animal prout est in leone, comparetur ad differentiam rationalis, verbi gratia, vel aliam similem; et haec comparatio est extra rem et impertinens, nam hoc modo constat rationem genericam in re existentem posse distingui realiter ab aliqua differentia vel specie sua; quia in diversis speciebus formalis unitas ipsius generis secundum rem multiplicatur; sicut supra diximus formalem unitatem specificam, prout in re existit, numero multiplicari in individuis. An vero genus, prout a parte rei est in una specie, distinguatur ab alia specie vel differentia eius, non solum realiter sed etiam essentialiter et quidditative, fortasse pertinet ad

al modo de expresarse y está en función de las pruebas de esta sentencia, explicándose en las soluciones de los argumentos.

10. Pueden, en segundo lugar, ser comparados en sí mismos, abstrayendo de la existencia, tanto en las cosas como en el entendimiento, del mismo modo que hemos citado antes a algunos que decían que la naturaleza en sí misma, es decir, despojada de todo y sin adiciones, es universal, tal como antecede a toda operación del entendimiento, pues en este sentido parecen opinar ellos que se distinguen entre sí de suyo realmente los predicados quiditativos. Porque si, por ejemplo, animal, de suyo y con anterioridad a toda operación intelectual, tiene positiva aptitud para las distintas diferencias y unidad de precisión común de suyo para muchas especies, se deduce necesariamente que tiene en virtud de su propia naturaleza cierta distinción respecto de todas las diferencias por las que puede dividirse y de las especies a las que puede contraerse. Mas supuesto lo que hemos dicho sobre la razón de universal, esta comparación no tiene lugar; en efecto, hemos demostrado que no hay estado alguno en el que una naturaleza común, sea la que sea, pueda tener unidad alguna de precisión, si se deja a un lado el entendimiento, si es que no puede poseerla tal como existe en las cosas mismas. Porque la naturaleza, fuera del entendimiento, puede tener un doble estado, a saber, el de la existencia actual y el de la posibilidad, ni puede fingirse o pensarse otro estado intermedio; ahora bien, a la naturaleza en cuanto posible no se la prescinde o distingue de las diferencias o especies posibles de manera distinta que a la naturaleza existente de las diferencias o especies existentes; ni existe naturaleza alguna posible distinta de sus individuos inferiores o especies, si al existir en la realidad nunca puede ser distinta, porque la naturaleza existente y la posible no son distintas, sino que son la misma considerada en diversos estados; así, pues, no puede verdaderamente haber comparación alguna de esta clase que tenga fundamento en la realidad.

11. En tercer lugar, pueden compararse el género y la diferencia tanto entre sí como respecto de la especie que componen, tal como están en el entendimiento que concibe precisiva y abstractamente cada uno de ellos, y en este sentido es manifiesto que se distinguen racionalmente, según dijimos; empero, el que se

modum loquendi et pendet ex probationibus huius sententiae, explicaturque in solutionibus argumentorum.

10. Secundo possunt haec comparari secundum se abstrahendo ab existentia tam in rebus quam in intellectu, ad eum modum quo in superioribus citavimus aliquos dicentes naturam secundum se, id est, nude et solitarie sumptam, esse universalem, ut antecedit etiam omne opus intellectus; nam in eodem sensu videntur illi sentire praedicata quidditativa inter se ex natura rei distingui. Quia si animal, verbi gratia, ex se et ante omnem intellectum habet positivam aptitudinem ad varias differentias et unitatem praecisionis ex se communem multis speciebus, necessario consequitur habere ex natura sua distinctionem aliquam a differentiis omnibus quibus dividi potest, et ab speciebus ad quas potest contrahi. Positis autem his quae diximus de ratione universalis, haec comparatio locum non habet; ostendimus enim nullum esse statum in quo natura communis, quaecumque illa sit, habere possit aliquam unitatem praecisionis secluso intellectu, si ut in rebus ipsis existens illam habere non potest. Quia natura extra intellectum duplicem tantum statum habere potest, actualis, scilicet, existentiae et possibilitatis, neque alius status medius fingi excogitarive potest; natura autem ut possibilis non aliter praescinditur vel distinguitur a differentiis vel speciebus possibilibus quam natura existens a differentiis vel speciebus existentibus; neque est aliqua natura possibilis distincta a suis inferioribus individuis vel speciebus, si in re existens nunquam potest esse distincta; quia natura existens et possibilis non sunt alia et alia, sed eadem in diversis statibus considerata; haec igitur comparatio revera nulla esse potest quae in re habeat fundamentum.

11. Tertio comparari possunt genus et differentia tam inter se quam cum specie quam componunt, prout sunt in intellectu praecise et abstracte eorum singula concipiente, et hoc modo constat illa distingui ratione, ut diximus; an vero plus quam

distingan o no más que por razón, no puede (cosa que interesa mucho tener en cuenta para la solución de los argumentos propuestos al principio) dilucidarse plenamente con sólo esta comparación, a no ser que se descubra en las cosas alguna otra señal de distinción mayor. Se prueba, porque la fuerza del entendimiento es tal que prescinde y abstrae las cosas que no son distintas y precisas actualmente en la realidad; luego del hecho de que algunas cosas, convertidas en objetos de nuestra mente, se distingan por razón, no puede deducirse distinción alguna entre ellas en la realidad, puesto que el distinguirse de este modo por razón no es más que presentarse como objetos a distintos conceptos del entendimiento, y ser concebidos de modo diferente o bajo un aspecto diferente; todo lo cual puede mantenerse sin distinción en la realidad. Y puede esto confirmarse por lo que antes hemos dicho sobre el concepto objetivo del ente, cómo es prescindido mediante el entendimiento y sin distinción de los entes inferiores en la realidad, ya que las razones allí expuestas valen de igual modo aquí, y las volveremos a tocar concisamente en seguida.

12. Así, pues, pueden compararse, en cuarto lugar, tal como existen en la realidad en una sola e idéntica especie y en un solo e idéntico individuo de una especie determinada, y es el sentido en que verdaderamente se pretende hacer esta comparación en la cuestión presente, y en el mismo sentido decimos, por ejemplo, que en Pedro no se distinguen realmente ser sensitivo de racional, ni el grado de animal del grado de hombre, y así de los demás.

13. *Lo segundo que ha de tenerse en cuenta.*— Hay que considerar aquí, en segundo lugar, que en la propia realidad y en el mismo individuo caben dos maneras de entender que el grado genérico se distingue del específico: una, como lo universal de lo particular; otra, como un individuo de otro individuo distinto al menos formalmente por su naturaleza. El primer modo de distinción tendría lugar, si fuese verdad que los universales, en cuanto existentes en la realidad, se distinguen actual y realmente de los individuos en que existen, y éste parece ser el camino que siguió Escoto, quien —en consecuencia— dijo que, por ejemplo animal, no desciende a los individuos, a no ser mediante la especie; y por eso, si por una sola vez admitimos que la naturaleza específica en cuanto tal es realmente

ratione distinguantur, non potest (quod valde notandum est ad solvenda argumenta in principio facta) ex hac sola comparatione sufficienter colligi nisi in rebus ipsis aliquod aliud maioris distinctionis signum inveniatur. Probatur, quia haec est vis intellectus, ut praescindat et abstrahat ea quae in re non sunt actu distincta aut praecisa; ergo, ex hoc quod aliqua ut obiecta menti ratione distinguantur, non potest aliqua distinctio in re inter ea colligi; quia sic ratione distingui nihil aliud est quam distinctis conceptibus intellectus obiici et diverso modo aut sub diversa habitudine concipi, quod totum stare potest sine distinctione in re. Et confirmari hoc potest ex his quae supra diximus de conceptu obiectivo entis, quomodo praecisus sit per intellectum et secundum rem indistinctus ab omnibus inferioribus entibus; nam rationes ibi factae eodem modo hic procedunt easque statim breviter attingemus.

12. Quarto itaque modo possunt haec comparari prout in re existunt in una et eadem specie et in uno et eodem individuo talis speciei, et hoc sensu revera intenditur haec comparatio in praesenti quaestione, et in eodem sensu dicimus in Petro, verbi gratia, non distingui ex natura rei esse sensitivum a rationali, nec gradum animalis a gradu hominis, et sic de reliquis.

13. *Secundum notabile.*— Ubi est secundo considerandum in re ipsa et in eodem individuo duobus modis posse intelligi gradum genericum distingui ab specifico: uno modo, ut universale a particulari; alio modo, ut individuum ab individuo saltem formaliter ex natura rei distincto. Prior modus distinctionis haberet locum, si verum esset universalia a parte rei existentia, actu et ex natura rei distingui ab individuis in quibus existunt, et hoc modo videtur processisse et consequenter locutus fuisse Scotus, quia animal, verbi gratia, non descendit ad individua nisi media specie; et ideo, si semel admittimus naturam specificam ut

distinta de la diferencia por la que se contrae a los individuos, con igual razón y bastante lógica habrá que afirmar que la naturaleza genérica se distingue de igual modo del grado de la diferencia con anterioridad de naturaleza a su contracción a los individuos. Pero este modo de distinción no tiene lugar, supuesto lo que hemos dicho contra Escoto sobre la universalidad de la naturaleza: que no existe en modo alguno actualmente en las cosas, ni se halla tampoco en la naturaleza existente en los individuos, sino únicamente en cuanto está abstraída por el entendimiento. En efecto, si la naturaleza no tiene universalidad en la realidad, tampoco tiene, por lo tanto, universalidad de género, ni de diferencia, ni de especie; luego no pueden éstos distinguirse en la realidad como un universal se distingue de otro o de su inferior. Y se confirma, porque las razones con que se demostró antes que el universal no se distingue del singular en la realidad, valen por igual para cualquier universal, sea genérico o específico, respecto del singular en que existe; luego en la realidad no puede haber distinción alguna entre un grado inferior y otro superior, considerados universalmente, puesto que en la realidad no se distinguen de los individuos.

14. Sólo queda, pues, por examinar el otro modo de distinción, y una vez excluído éste, se habrá demostrado suficientemente que no existe distinción alguna real entre estos grados. Y en esto hay cierta diferencia y alguna mayor dificultad en la cuestión presente que en la tratada antes, a propósito de la distinción del universal respecto de la diferencia individual, puesto que, suprimida la diferencia individual, no permanece la cosa singular e individual y, consecuentemente, tampoco puede permanecer la cosa existente que se distinga de dicha diferencia en la realidad; en cambio, en el caso presente, suprimida la diferencia específica, sigue siendo comprensible el grado genérico, no sólo en el universal, sino también en el individuo, y como realmente existente; en efecto, Pedro, por ejemplo, no sólo es este hombre, sino que es también este animal y este racional; por eso, suprimida por el entendimiento la diferencia específica, es todavía inteligible el grado genérico como existente en el individuo y singular, y cabe, por lo tanto, preguntarse todavía cómo se distinguen en el individuo este animal y este hombre o este racio-

sic ex natura rei esse distinctam a differentia qua contrahitur ad individua, pari ratione satisque consequenter dicetur naturam genericam eodem modo distingui a gradu differentiali prius natura quam ad individua contrahatur. Hic vero distinctionis modus locum non habet, suppositis quae contra Scotum diximus de naturae universalitate, quod nullo modo sit actu in rebus neque insit naturae existenti in individuis, sed ut est tantum abstracta per intellectum. Si enim natura in re non habet universalitatem, ergo neque habet universalitatem generis, nec differentiae, nec speciei; ergo non possunt haec in re distingui ut unum universale ab alio, seu a suo inferiori. Et confirmatur, quia rationes quibus supra ostensum est universale in re non distingui a singulari, aeque probant de quocumque universali, sive generico, sive specifico, respectu illius singularis in quo existit; ergo in re nulla distinctio esse potest inter unum gradum inferiorem et superiorem universaliter sumptos, cum a parte rei non distinguantur a singularibus.

14. Solum igitur superest examinandus alter distinctionis modus, quo excluso, satis ostensum erit nullam esse distinctionem ex natura rei inter hos gradus. Et in hoc est discrimen aliquod et nonnulla maior difficultas in praesenti quaestione quam in illa supra tractata de distinctione universalis a differentia individuali; nam, seclusa differentia individuali, non manet res singularis et individua, et ideo nec potest manere res existens quae in re distinguatur a tali differentia; at vero in praesenti, seclusa differentia specifica, potest intelligi gradus genericus non solum in universali, sed etiam in individuo et realiter existens; est enim Petrus, verbi gratia, non solum hic homo, sed etiam hoc animal et hoc rationale; et ideo, seclusa per intellectum differentia specifica, adhuc potest intelligi gradus genericus, ut in individuo et singulari existens ac proinde adhuc habet locum quaestio quomodo in individuo distinguantur hoc animal et hic

nal; el hecho, pues, de que no se distingan en la realidad ha de probarse por camino distinto de la universalidad.

Primera prueba de la sentencia verdadera

15. Así, pues, puede probarse, en primer lugar, por la individuación, puesto que en un individuo es completamente una e idéntica y simplicísima la diferencia individual que contrae próxima e inmediatamente la última especie, y con ella y por ella determina consecuentemente todos los grados superiores; luego no pueden dichos grados distinguirse entre sí más de lo que se distinguen cada uno de su diferencia individual; mas ninguno de ellos se distingue realmente de su diferencia individual, según se probó; luego tampoco se distinguen realmente entre sí en el mismo individuo. El primer antecedente es común entre dialécticos y metafísicos, según refiere y explica largamente Fonseca en el lib. V, c. 28, q. 14, sec. 3, en que demuestra que el género no hace referencia a los individuos, a no ser mediante la especie. La causa, en primer lugar, está en que la razón genérica, considerada precisivamente, es indiferente y está como en potencia esencial para ser determinada por la diferencia específica, y, por eso, hasta que se la piense determinada de este modo concreto, no es inmediatamente capaz de individuación. Segundo, porque la subordinación entre la diferencia genérica, específica e individual, no es menos esencial que la que hay entre las otras diferencias esenciales superiores más o menos universales hasta la específica; ahora bien, el cuerpo, v. gr., no es apto para ser contraído por la diferencia "animal", a no ser mediante la diferencia "viviente", ni vegetativo por la diferencia "racional", a no ser por medio de la diferencia "sensitivo"; luego tampoco animal es determinable por la diferencia individual de este animal, por ejemplo, de Pedro, a no ser mediante la diferencia "hombre" o "racional"; luego es completamente una e indivisible la diferencia individual que contrayendo a hombre a este hombre, al mismo tiempo contrae a animal a este animal, e igual pasa en los demás predicados superiores. Argumento, pues, en tercer lugar, que esta diferencia individual única e indivi-

homo seu hoc rationale; quod ergo in re non distinguantur, aliunde quam ex universalitate probandum est.

Verae sententiae probatio prima

15. Potest igitur probari primo ex individuatione, quia in uno individuo una omnino et eadem est ac simplicissima individualis differentia contrahens proxime et immediate ultimam speciem et cum illa ac per illam consequenter determinans omnes superiores gradus; ergo non possunt illi gradus inter se magis distingui quam unusquisque a sua differentia individuali distinguatur; sed nullus eorum distinguitur ex natura rei a sua differentia individuali, ut probatum est; ergo nec inter se distinguuntur ex natura rei in eodem individuo. Primum antecedens commune est apud dialecticos et metaphysicos, ut refert et declarat late Fonseca, lib. V, c. 28, q. 14, sect. 3, ubi ostendit genus non respicere individua, nisi mediante specie. Et ratio est, primo, quia ratio generica praecise sumpta est indifferens et quasi in potentia essentiali ut per differentiam specificam determinetur, et ideo, donec intelligatur hoc modo determinata, non est proxime capax individuationis. Secundo, quia non est minus essentialis ordo inter differentiam genericam, specificam et individualem, quam inter superiores differentias essentiales magis et minus universales usque ad specificam; sed corpus, verbi gratia, non est aptum contrahi per differentiam animalis nisi media differentia viventis, neque vegetativum per differentiam rationalis nisi media differentia sentientis; ergo neque animal est determinabile per differentiam individualem huius animalis, verbi gratia, Petri, nisi media differentia hominis seu rationalis; est ergo una omnino indivisibilis differentia individualis, quae contrahendo hominem ad hunc hominem simul contrahit animal ad hoc animal, et sic de caeteris superioribus praedicatis. Unde argumentor tertio, quia huiusmodi differentia indivi-

sible basta para determinar en el singular la esencia total e íntegra en cuanto incluye todos los predicados específicos, genéricos o superiores, que pueden ser abstraídos o concebidos en ella; luego sería superfluo inventar en un mismo individuo varias de estas diferencias metafísicas. Se confirma con un ejemplo, porque, v. gr., este animal —Pedro—, está intrínseca y cuasi esencialmente determinado en absoluto para ser Pedro, y por eso resulta completamente contradictorio pensar este individuo de "animal" fuera del individuo de "hombre", y lo mismo sucede con los demás predicados superiores; luego es señal de que inmediatamente y en sí mismo animal no se determina a este individuo de animal, a no ser en cuanto está determinado al ser de hombre; luego la misma diferencia individual se determina al ser de este hombre y de este animal.

16. Se confirma, por fin, porque una cosa individual en cuanto tal se entiende como inmediatamente capaz de existencia, pues el universal en cuanto tal, es decir, con su universalidad, no puede existir; por eso cuanto con mayor universalidad es pensado un predicado, tanto más se lo concibe en cuanto distanciado como tal de la existencia; así, por ejemplo, a la sustancia en común no se la concibe como apta para existir sin que esté determinada a la material o a la inmaterial, y la misma razón vale para toda la serie de predicados generales hasta la última especie, la cual, contraída a su individuo, es inmediatamente capaz de existencia; luego, al igual que no puede existir individuo alguno a no ser en una especie en su último grado (de contracción), según es absolutamente cierto —sobre todo eliminada la falsa sentencia de la distinción real de varias formas sustanciales esencialmente subordinadas en el mismo compuesto—, igualmente no se concibe que ninguna razón genérica se determine a un individuo propiamente tal, si no es como contraída y determinada a alguna especie. Lo cual ciertamente, sobre todo en las cosas simples, tanto completas como parciales, parece de suyo absolutamente evidente, pues ¿quién va a imaginar o concebir en su mente que San Miguel es esta sustancia, este espíritu y este ángel por algo distinto de sí, o que el alma racional de Pedro es esta alma y esta alma racional por algo distinto de ella, y así en otros ejemplos? Es más: en algunos casos

dualis unica et indivisibilis sufficit ad determinandum in singulari totam et integram rei essentiam, ut includit omnia praedicata specifica, generica seu superiora, quae in ea abstrahi vel excogitari possunt; ergo superfluum esset plures huiusmodi differentias metaphysicas confingere in eodem individuo. Et confirmatur a signo; nam hoc animal, verbi gratia, quod est Petrus, omnino intrinsece et quasi essentialiter determinatum est ut sit Petrus; et ideo omnino repugnat intelligere hoc individuum animalis extra hoc individuum hominis, et idem est de caeteris superioribus praedicatis; ergo signum est non determinari animal immediate et secundum se ad hoc individuum animalis, sed quatenus determinatum est ad esse hominis; ergo eadem differentia individualis determinatur ad esse huius hominis et huius animalis.

16. Tandem confirmatur, nam res individua ut sic intelligitur esse proxime capax existentiae; universale enim ut sic, id est, in sua universalitate, existere non potest; et ideo quo praedicatum aliquod universalius intelligitur, eo ut sic concipitur magis esse elongatum ab existentia; ut, verbi gratia, substantia in communi non intelligitur apta ad existendum nisi determinetur ad materialem vel immaterialem; et eadem est ratio de tota serie generalium praedicatorum usque ad ultimam speciem, quae contracta ad suum individuum est proxime capax existentiae; ergo sicut nullum individuum existere potest nisi sit in aliqua specie infima, ut est certissimum (praesertim seclusa falsa sententia de distinctione reali plurium formarum substantialium, essentialiter subordinatarum in eodem composito), ita nulla ratio generica determinari intelligitur ad proprium individuum nisi ut contracta et determinata ad aliquam speciem. Quod sane in rebus praesertim simplicibus, tam integris quam partialibus, videtur per se evidentissimum; quis enim fingat aut mente concipiat Michaelem, verbi gratia, per aliud esse hanc substantiam, hunc spiritum et hunc angelum? aut animam rationalem Petri per aliud esse hanc animam et hanc animam rationalem, et sic

ni siquiera por abstracción de la mente puede concebirse debidamente este individuo concreto como existente bajo una razón genérica y no bajo una específica, como, v. gr., esta sustancia como existente sin pensar en este cuerpo o en este espíritu. Quede, pues, fuera de duda que todos los atributos esenciales en un solo e idéntico individuo se individúan en la última razón específica por una única diferencia singular. De aquí, pues, se deduce con claridad —conclusión a que habíamos llegado en la primera consecuencia— que los atributos esenciales en el mismo individuo no pueden tener más distinción entre sí que respecto de la diferencia individual, porque ésta es una e indivisible; luego las cosas que por ella se individúan no pueden distinguirse como dos individuos realmente distintos, porque en individuos distintos en el mismo grado en que son distintos, deben darse también diferencias individuales distintas; además, las cosas que son realmente idénticas en absoluto con la misma diferencia individual e indivisible no pueden distinguirse entre sí individualmente; luego no se distinguen realmente en modo alguno, porque, según se probó, no puede haber distinción real si no es entre cosas individuales y singulares en cuanto tales.

Segunda prueba

17. En segundo lugar se prueba la afirmación propuesta, porque en un solo individuo, por ejemplo en Pedro, ser este animal y ser este hombre dimanan del mismo principio físico, es decir, de esta alma, como es de por sí evidente y se explicará en la sección siguiente; pero en esta alma, por ejemplo la de Pedro, el ser racional, sensitiva y vegetativa (formal o eminentemente) no son grados realmente distintos; luego tampoco se distinguen en modo alguno los grados de hombre y animal en Pedro. La consecuencia es evidente, ya que es legítima la deducción de que este animal no se distingue realmente del hombre mismo, porque esta alma concreta que confiere el ser de animal no es realmente distinta de la que confiere el ser de este hombre; luego se concluye de igual suerte que no se distinguen realmente. Se podrá objetar que este argumento arranca de cosas por igual desconocidas, pues quien establece esta distinción en el compuesto, la

de aliis? Immo, in quibusdam, neque abstractione mentis potest satis concipi hoc individuum ut existens sub ratione generica et non sub aliqua specifica, ut, verbi gratia, haec substantia existens non intellecto hoc corpore aut hoc spiritu; sit ergo constans omnia attributa essentialia in uno et eodem individuo unica differentia singulari individuari in ultima ratione specifica. Ex hoc autem aperte concluditur (quod in prima consequentia inferebamus), attributa essentialia in eodem individuo non posse magis inter se distingui quam a differentia individuali, quia illa est una et indivisibilis; ergo quae per illam individuantur, non possunt distingui ut duo individua ex natura rei distincta, quia in distinctis individuis eo modo quo distincta sunt debent etiam distinctae individuales differentiae reperiri; rursus quae sunt omnino idem ex natura rei cum eadem differentia individuali et indivisibili, non possunt inter se individualiter distingui; ergo nullo modo distinguuntur ex natura rei, quia, ut probatum est, distinctio ex natura rei non potest intercedere nisi inter res individuas et singulares ut sic.

Secunda probatio

17. Secundo probatur assertio posita, quia in uno individuo, verbi gratia, Petro, esse hoc animal et esse hunc hominem ab eodem physico principio proveniunt, scilicet, ab hac anima, ut per se manifestum est et declarabitur sectione sequenti; sed in hac anima, verbi gratia, Petri, esse rationalem, sensitivam et vegetativam (sive formaliter sive eminenter) non sunt gradus distincti ex natura rei; ergo nec gradus hominis et animalis distinguuntur ullo modo in Petro; consequentia patet, quia recte concludimus hoc animal non distingui realiter ab ipso homine, quia haec anima quae dat esse animalis non est distincta realiter ab ea quae dat esse huius hominis; ergo eodem modo concluditur non distingui ex natura rei. Dices hoc argumentum procedere ex aeque ignotis; nam qui hanc distinctionem ponit in composito, ponit etiam in

pone también en la forma y en cualquier otra cosa, por más que sea físicamente simple. Se responde concediendo que esto podrá ser así expresándose de acuerdo con dicha sentencia, pero que, no obstante, el argumento y la dificultad se aplican con razón a las raíces de estos grados y a las entidades físicas simples, porque en éstas puede aparecer con más claridad con qué poco fundamento y motivo se inventa esta distinción, sin que haya ningún indicio suficiente de la misma en el fundamento y raíz de tales grados. Y así queda esto claro, porque el alma racional, por ejemplo, en la realidad es una forma simple, la cual, al considerarla como principio eficiente de todas las operaciones que hay en el hombre, se la concibe como principio único eminente y cuasi universal de las mismas, sin que sea necesario fingir en ella diversas entidades o modos reales distintos por su naturaleza, por medio de los cuales sea el principal y radical principio de tales operaciones; de lo contrario, también en la forma o luz del sol, en cuanto puede ser el principio universal de muchas acciones, habría que imaginar diversos grados o modos de ser realmente distintos. Y del mismo modo habría que discurrir respecto de todo principio general de muchas acciones o efectos, lo que está en desacuerdo con toda razón y modo recto de concebir, porque las cosas que son distintas en los inferiores, en el principio superior están unidas. Así, pues, el alma racional, por su entidad absolutamente idéntica y simple en la realidad, es el principio radical de todas las operaciones humanas, sin que exista en ella distinción alguna actual en cuanto tiene razón de tal principio, por más que pueda ser concebida por nosotros de múltiples maneras en conceptos inadecuados, y distinguirse así racionalmente en orden a las diversas operaciones. Luego, de igual manera, la misma alma confiere al hombre en el género de causa formal todos los grados de viviente, animal y hombre, según la misma realidad en absoluto idéntica, sin distinción ninguna actual que realmente se dé en ella misma. La consecuencia es evidente, no sólo porque la razón de alma considerada en uno y otro género es la misma, sino también porque en tanto que, o por lo mismo que el alma es principio radical de las operaciones, por eso es el principio formalmente constitutivo del sujeto operante. Más aún, no tenemos otro modo de distinguir en

forma et in quacumque alia re, etiam si physice simplex sit. Respondetur, esto ita sit consequenter loquendum in ea sententia, merito tamen revocari argumentum et difficultatem ad radices horum graduum et ad simplices entitates physicas, quia in eis clarius apparere potest quam superflue et sine causa fingatur haec distinctio, cum nullum sit sufficiens eius indicium in fundamento et radice talium graduum. Quod sic patet, nam anima rationalis, verbi gratia, in re una simplex forma est; quae si consideretur ut principium efficiens operationum omnium quae in homine sunt, intelligitur esse unum eminens et quasi universale principium earum, neque oportet in ea fingere varias entitates aut modos reales ex natura rei distinctos per quos sit principale et radicale principium talium operationum; alioqui etiam in forma vel luce solis, quatenus potest esse principium universale plurium actionum, fingendi essent varii gradus seu modi entis ex natura rei distincti. Similiterque philosophandum esset in omni generali principio plurium actionum vel effectuum, quod est alienum ab omni ratione et recta conceptione, quia quae sunt in inferioribus distincta, sunt in superiori principio unita. Igitur anima rationalis per suam entitatem in re omnino eamdem et simplicem, est principium radicale omnium humanarum operationum absque ulla distinctione actuali quae in ipsa sit, ut habet rationem talis principii, quamvis per conceptus inadaequatos possit a nobis multipliciter concipi, atque ita ratione distingui in ordine ad varias operationes. Ergo eodem modo eadem anima in genere causae formalis confert homini omnes gradus viventis, animalis et hominis, secundum eamdem omnino realitatem absque ulla distinctione actuali quae in ipsa inveniatur ex natura rei. Patet consequentia, tum quia eadem est ratio de anima in uno et in alio genere causae considerata; tum etiam quia tantum seu per idem est anima principium radicale operationum, per quod est principium formaliter constituens operantem. Immo, non aliter distinguuntur

el alma dichos grados más que en orden a las operaciones. Por eso, si no es necesaria en orden a ellas la distinción real en su principio, tampoco lo será en la razón de informar.

18. Y si en estos grados que se toman de la relación a las diversas operaciones no es necesaria la distinción real, mucho menos lo será en otros géneros superiores o inferiores, o en las diferencias, como son, por ejemplo, la razón de cuerpo o de sustancia; o, si hablamos de formas, la razón de forma sustancial y de forma corpórea, porque por el hecho mismo de que alguna sea forma de la sustancia actualizando su potencialidad sustancial, es forma sustancial y es también forma del cuerpo; y esto es realmente inseparable e indiscernible de cualquier forma actualizadora de la materia y que entre a componer con ella un compuesto sustancial. Del mismo modo los géneros inferiores, por ejemplo la razón de bruto contenida en animal y otros parecidos, todavía pueden distinguirse menos que los referidos grados en el hombre, puesto que si en el alma del hombre, en cuanto es principio de diversas operaciones, no se descubre distinción real, mucho menos podrá descubrirse en el alma del bruto, por ejemplo, en orden a las operaciones sensitivas, realizadas de tal modo, en tal grado y orden.

Tercera prueba

19. Hay, en tercer lugar, una valiosísima razón *a priori*, porque esta abstracción de géneros y especies, para ser llevada a cabo por el entendimiento, tiene fundamento suficiente ya en él mismo, ya en las cosas, sin que en éstas anteceda distinción actual alguna; luego no hay por qué afirmar tal distinción. Se prueba la consecuencia, porque toda la razón de introducir semejante distinción está tomada de nuestro modo de concebir, y consecuentemente del modo de hablar, fundado en el modo de concebir; luego si por este motivo no resulta necesaria dicha distinción, tampoco hay que admitirla, ya que las distinciones reales o de naturaleza no han de multiplicarse sin fundamento. Aunque el primer antecedente haya sido probado al tratar del concepto de ser y de la identidad

a nobis in anima illi gradus, quam in ordine ad operationes. Unde, si in ordine ad illas non est necessaria distinctio ex natura rei in earum principio, neque in ratione informandi erit necessaria.

18. Quod si in his gradibus qui sumuntur in ordine ad diversas operationes, non est necessaria distinctio ex natura rei, multo minus erit necessaria in aliis superioribus vel inferioribus generibus aut differentiis, ut sunt, verbi gratia, ratio corporis aut substantiae; vel, si de formis loquamur, ratio formae substantialis vel formae corporis; nam, hoc ipso quod aliqua est forma materiae actuans substantialem potentialitatem eius, est forma substantialis et est etiam forma corporis; hoc autem inseparabile est et indistinguibile ex natura rei a quacumque forma actuante materiam et componente cum illa unum substantiale compositum. Similiter inferiora genera, ut est ratio bruti sub animali et alia huiusmodi, minus possunt distingui quam praedicti gradus in homine; nam, si in anima hominis ut est principium variarum operationum non reperitur distinctio ex natura rei, multo minus reperiri poterit in anima bruti, verbi gratia, in ordine ad operationes sensitivas tali modo in eo gradu et ordine effectas.

Probatio tertia

19. Tertio est optima ratio a priori, quia haec abstractio generum et specierum, ut per intellectum fiat, habet sufficiens fundamentum tum in ipso, tum in rebus absque ulla distinctione actuali quae in ipsis rebus antecedat; ergo non est talis distinctio asserenda. Probatur consequentia, quia tota ratio introducendi hanc distinctionem sumpta fuit ex modo concipiendi nostro, et consequenter ex modo loquendi in modo concipiendi fundato; ergo, si ob hanc causam illa distinctio necessaria non est, neque etiam est credenda, quia distinctiones reales vel ex natura rei non sunt multiplicandae sine fundamento. Primum autem antecedens, licet probatum sit tractando de con-

entre la naturaleza común y la individual, lo explicamos y probamos aquí brevemente. Porque, para que el entendimiento pueda formar y prescindir dichos conceptos, por parte de las cosas basta la conveniencia y semejanza más o menos perfecta de las mismas entre sí, con cierta desemejanza y disconveniencia; y por parte del entendimiento basta que pueda concebir como un solo objeto aquello en que convienen las cosas, concibiéndolo precisivamente; mas todo esto puede realizarse sin que se dé distinción actual de grados en la cosa misma; luego. La menor se prueba con los ejemplos antes aducidos, porque dos hombres convienen entre sí en la razón de hombre y se distinguen en cuanto individuos sin que haya en la realidad distinción entre la razón común y la diferencia individual. De igual modo, Dios y la criatura convienen en la razón de ente real y se diferencian en la razón de tal ente determinado, sin que haya distinción entre la razón común y la propia, ni por parte de Dios, como consta con certeza, ni por parte de la criatura, porque si es positivo y real, no puede prescindirse en la criatura grado alguno que no tenga con Dios dicha conveniencia en la razón de ser. Luego estos ejemplos prueban que una cosa completamente idéntica puede ser principio y fundamento de conveniencia y diferencia con otra, por la mayor o menor semejanza con ella, sin que preceda en las cosas mismas distinción alguna actual.

20. Y esto no sólo es verdad en la conveniencia análoga, como manifiestan algunos, sino también en la unívoca, según prueba suficientemente el ejemplo sobre la conveniencia específica y la diferencia individual y otros que pueden aducirse sobre conveniencias más universales o genéricas; porque el sentido común, por ejemplo, conviene con la vista en la percepción del color, pudiendo de ahí abstraerse fácilmente un concepto común; con el oído, en cambio, conviene en la percepción del sonido, pudiendo abstraerse de ahí otro concepto; sin embargo, nadie afirmará que la capacidad de percibir el sonido y el color se distingan realmente en el mismo sentido común. Lo mismo pasa con la luz del sol en cuanto conviene con el calor en producir calor y con la sequía en agostar. Igualmente, las cualidades intermedias entre las contrarias extremas,

ceptu entis et de identitate inter communem naturam et individuam, hic declaratur breviter et probatur. Quia, ut intellectus illos conceptus formet atque praescindat, ex parte rerum sufficit convenientia et similitudo earum inter se magis vel minus perfecta, cum aliqua dissimilitudine et disconvenientia; ex parte vero intellectus sufficit quod possit id in quo res conveniunt concipere per modum unius praecise illud concipiendo; sed hoc totum fieri potest absque actuali distinctione graduum quae in re ipsa sit; ergo. Probatur minor exemplis supra adductis; nam duo homines conveniunt inter se in ratione hominis et distinguuntur ut individua sunt, absque distinctione in re inter rationem communem et individualem differentiam. Item Deus et creatura conveniunt in ratione entis realis et differunt in ratione talis entis, absque distinctione inter rationem communem et propriam, neque ex parte Dei, ut est certum, neque ex parte creaturae, quia nullus gradus praescindi potest in creatura, si positivus et realis est, qui non habeat illam convenientiam cum Deo in ratione entis. Haec ergo exempla declarant eamdem omnino rem posse esse principium et fundamentum convenientiae et differentiae cum alia ob maiorem vel minorem similitudinem cum illa, absque ulla distinctione actuali quae in ipsis rebus antecedat.

20. Quod non solum verum habet in convenientia analoga, ut quidam significant, sed etiam in univoca, ut satis declarat exemplum de convenientia specifica et differentia individuali, et alia adduci possunt de universalioribus seu genericis convenientiis; nam sensus communis, verbi gratia, convenit cum visu in perceptione coloris, et inde facile abstrahi potest conceptus communis; cum auditu autem convenit in perceptione soni et potest inde alius conceptus abstrahi; nemo autem dicet vim percipiendi sonum et colorem ex natura rei distingui in ipso sensu communi. Simile est de luce solis quatenus cum calore convenit in efficiendo calorem et cum siccitate in exsiccando. Item

por ejemplo, el color verde y el rojo entre el blanco y el negro, o la liberalidad entre la avaricia y la prodigalidad, tienen cierta conveniencia y desemejanza con los extremos, porque la liberalidad, comparada con la avaricia, se diferencia de ella y conviene con la prodigalidad en la fuerza e inclinación a expandirse y comunicarse; en cambio, comparada con la prodigalidad, se diferencia de ella en la moderación y conviene con la avaricia en la retención; y sería infundado inventar en la liberalidad diversos grados o modos reales, realmente distintos, debido a estas consideraciones y conceptos de nuestro entendimiento, que —si se considera atentamente— pueden multiplicarse casi indefinidamente, y con dificultad se podrían imaginar unas diferencias tan simples que no las pudiera dividir nuestro entendimiento, descubriendo en ellas la conveniencia y diferencia con otras cosas, como encuentra en el hombre, en cuanto es racional, conveniencia con el ángel en el entender y diferencia en el modo de intelección, y así en otros casos. Queda, pues, con esto suficientemente claro que estos conceptos del entendimiento no bastan como signo de distinción actual en las cosas.

Solución de los argumentos

21. *La composición de género y diferencia es composición de razón.*— Al primer argumento propuesto al principio se responde que la composición de género y diferencia no es una composición real, sino sólo de razón; porque, como prueba muy bien el argumento, sin distinción real tampoco es inteligible una composición verdadera que se dé en la realidad, puesto que composición no es más que la unión de cosas distintas; luego donde no hay distinción real, tampoco puede haber composición; luego esta composición es de razón. Se dice, empero, que esta composición no es ficción total de la razón, no porque se dé previamente en acto en la realidad, sino porque hay en ella fundamento para que el entendimiento pueda concebir una razón como potencial y prescindida de la otra, y a la otra como actual y determinante de ella, y de esta suerte la composición propiamente sólo existe en los conceptos, y en las cosas, en cambio, únicamente por denominación extrínseca derivada de los conceptos de la mente,

qualitates mediae inter extremas contrarias, ut color viridis aut rubeus inter albedinem et nigredinem, et liberalitas inter avaritiam et prodigalitatem, habent quamdam convenientiam et dissimilitudinem cum extremis; nam liberalitas comparata ad avaritiam differt ab illa et convenit cum prodigalitate in vi et propensione effundendi se et communicandi; comparata vero ad prodigalitatem, differt ab illa in moderatione et convenit cum avaritia in retinendo; vanum autem esset fingere in liberalitate varios gradus seu modos reales ex natura rei distinctos, propter has intellectus nostri comparationes et conceptiones quae (si res attente consideretur) fere possunt in infinitum multiplicari et vix possunt differentiae adeo simplices excogitari quas intellectus dividere non posset inveniendo in eis convenientiam et differentiam cum aliis rebus; ut in homine, quatenus rationalis est, invenit convenientiam cum angelo in intelligendo et differentiam in modo intelligendi; et sic de aliis. Satis igitur ex his constat huiusmodi conceptus intellectus non esse sufficientia signa distinctionis actualis rerum.

Argumentorum solutio

21. *Compositio ex genere et differentia, compositio rationis.*— Ad primum argumentum in principio positum respondetur compositionem ex genere et differentia non esse realem compositionem, sed rationis tantum; quia, ut bene probat argumentum, sine distinctione ex natura rei neque compositio vera et quae in re sit intelligi potest; quia compositio nihil aliud est quam distinctorum unio; ubi ergo non est distinctio in re, neque compositio esse potest; est ergo haec rationis compositio. Dicitur autem haec compositio non esse omnino per rationem conficta, non quia in re actu antecedat, sed quia in re est fundamentum ut intellectus possit concipere unam rationem ut potentialem et praecisam ab altera, et aliam ut actualem et determinantem alteram, et ita proprie compositio tantum est in conceptibus, in re vero solum per extrinsecam

y en este sentido se dice que es composición de razón. Por eso semejante composición no sólo está en contradicción con Dios por su simplicidad, como luego diré, sino también por razón de la ilimitación y eminencia divina. Pues por esta causa no puede, en primer lugar, tener conveniencia unívoca con la criatura, y tampoco genérica, consecuentemente. Además, en Dios no puede abstraerse y prescindirse razón alguna común de manera que no esté incluída en cualquier razón propia y particular por la suma ilimitación y simplicidad de Dios, cosa que está también en contradicción con la composición de género y diferencia.

22. *La definición y sus partes en cuanto conmensurables con la cosa y con las partes de ésta.*— A la confirmación se responde que no se afirma propiamente que las partes de la definición signifiquen las partes de la cosa, sino que tienen cierta proporción con las partes de la cosa, como explica Santo Tomás, VII *Metaph.*, lec. 9, porque el género y la diferencia funcionan a manera de materia y forma, que son partes de la cosa, de las que por eso mismo se afirma que están tomados el género y la diferencia, como explicaremos más ampliamente en la sección siguiente. Se afirma, además, que la definición es obra del entendimiento y que exige necesariamente una composición verdadera y propia de conceptos distintos, al igual que la definición expresada verbalmente debe constar de distintas palabras parciales, pues explica distintamente la naturaleza de la cosa, lo que no puede hacerse con una sola palabra o un concepto simple, y por esto se afirma que consta de partes; empero no es necesario que cada una de las partes de la definición explique cada una de las partes del definido distintas en la realidad, sino que cada una puede explicar la naturaleza o entidad completa del definido, sólo que una la expresa confusamente y bajo alguna razón común y potencial, y en cambio la otra bajo una razón más determinada y propia; y estas razones, diversas de esta suerte, pueden llamarse partes del definido, no según la realidad, sino sólo según la razón, pues el definido en cuanto definido expresa una denominación de razón.

23. Se responde al segundo que el género y la diferencia expresan esencias o razones esenciales, diversas según la razón y no según la realidad; y que éste

denominationem a conceptibus mentis et hoc modo dicitur esse compositio rationis. Quocirca huiusmodi compositio non repugnat Deo propter solam simplicitatem, ut infra dicam, sed etiam ratione illimitationis et eminentiae divinae. Nam imprimis ob hanc causam non potest habere convenientiam univocam cum creatura; et consequenter nec genericam. Deinde non potest in Deo aliqua ratio communis ita abstrahi et praescindi ut non includatur in qualibet ratione propria et particulari propter summam Dei illimitationem et simplicitatem, quod etiam repugnat compositioni generis et differentiae.

22. *Definitio et eius partes quatenus rei cum suis commensurentur.*— Ad confirmationem respondetur partes definitionis non proprie dici significare partes rei, sed habere quamdam proportionem cum partibus rei, ut D. Thomas exponit, VII Metaph., lect. 9, quia se habent genus et differentia ad modum materiae et formae, quae sunt partes rei a quibus propterea genus et differentia sumi dicuntur, ut sectione sequenti latius explicabimus. Deinde dicitur definitionem esse opus intellectus et necessario requirere compositionem aliquam veram et propriam ex distinctis conceptibus, sicut definitio voce prolata distinctis vocibus partialibus constare debet; explicat enim distincte rei naturam, quod a nobis una voce vel uno simplici conceptu fieri non potest; et hac ratione dicitur constare ex partibus; non est tamen necesse ut singulae partes definitionis explicent singulas partes definiti in re distinctas, sed unaquaeque dicere potest totam naturam vel entitatem definiti; una tamen dicit illam confuse et sub ratione aliqua communi et potentiali, alia vero sub ratione magis determinata et propria; et huiusmodi rationes diversae possunt vocari partes definiti non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam definitum ut definitum dicit denominationem rationis.

23. Ad secundum respondetur genus et differentiam dicere essentias seu rationes essentiales diversas secundum rationem, non secundum rem; atque hoc modo genus dicitur esse extra rationem differentiae et differentia etiam extra rationem generis; nam utriusque ratio ita mente concipitur ac praescinditur, ut secundum eam praecisionem et abstractionem neutra in altera formaliter includatur; ad quod non est necesse ut in re ipsa distinguantur in una et eadem re, sed ex parte generis satis est quod ratio eius, ut tali conceptioni respondet, non constituatur intrinsece per differentiam divisivam eius et consequenter ut possit in re inveniri absque tali differentia; ex parte autem differentiae, ut genus dicatur esse extra rationem eius satis est quod in eius praeciso conceptu obiectivo non includatur conceptus obiectivus generis, sed concipiatur differentia ut actus generis omnino ratione distinctus. Atque hoc etiam satis est ut genus et differentia dicantur comparari ut potentia et actus essentialis, non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam qualis est compositio, tales esse debent actus et potentia; est autem haec compositio rationis, ut diximus; eodem ergo modo dicitur componi unum per se ex genere et differentia secundum rationem et non secundum rem, et ideo tale compositum est maxime per se unum quia componentia in re unum sunt, et secundum rationem per se comparantur et subordinantur. Et hoc sensu dixit D. Thomas, VII Metaph., lect. 12, differentiam non addi generi ut diversam essentiam ab illo, sed ut contentam in eo implicite, sicut determinatum continetur in indeterminato; et hac de causa ex eis componi unum per se.

es el sentido en que se dice que el género está fuera de la razón de la diferencia y la diferencia también fuera de la razón del género, pues de tal manera se concibe y prescinde en la mente la razón de ambos, que según dicha precisión y abstracción, ninguno de ellos se incluye formalmente en el otro, y para esto no es necesario que en la realidad misma se distingan en una cosa única e idéntica, sino que por parte del género basta que su razón, en cuanto responde a tal concepto, no se constituya intrínsecamente por la diferencia que le divide, y —consecuentemente— que pueda darse en la realidad sin tal diferencia; en cambio, por parte de la diferencia, para que se pueda afirmar que el género está fuera de su razón, basta que en su concepto objetivo preciso no se incluya el concepto objetivo del género, sino que se conciba a la diferencia como acto del género, completamente distinto por razón. Y esto es también suficiente para afirmar que el género y la diferencia se comparan como potencia y acto esencial, no según la realidad, sino sólo según la razón, pues, cual sea la composición, tales deben ser el acto y la potencia; ahora bien, esta composición, según dijimos, es de razón; luego se afirma del mismo modo que del género y la diferencia se compone un uno esencial según la razón y no según la realidad, y que dicho compuesto es uno sobre todo porque los componentes forman un uno en la realidad y se relacionan y subordinan esencialmente según la razón. Y en este sentido afirmó Santo Tomás, VII *Metaph.*, lect. 12, que la diferencia no se añade al género como una esencia distinta del mismo, sino como implícitamente contenida en él, como lo determinado se contiene en lo indeterminado; y ésta es la causa de componerse con ellos un uno esencial.

24. A la razón se responde que podemos hablar del género y de la diferencia en dos sentidos. Primero, en cuanto existen en la realidad; segundo, en cuanto son prescindidos por el entendimiento. Según el primer modo, al no distinguirse el género y la diferencia de cada cosa en la realidad, género y diferencia tienen la misma esencia que la especie, por más que ésta sea significada de manera distinta por los conceptos o palabras que significan el género o la diferencia, como afirmó Santo Tomás, a quien acabamos de citar. Y de este modo el género, tal como existe en la realidad, incluye en acto las diferencias opuestas

24. Ad rationem respondetur dupliciter nos posse loqui de genere et differentia. Primo, ut a parte rei existunt; secundo, ut per intellectum praescinduntur. Priori modo, cum genus et differentia in re non distinguantur in unaquaque specie, genus et differentia eamdem habent essentiam quam species, quamvis diversimode illa significetur per conceptus aut verba significantia genus et differentiam, ut D. Thomas nuper citatus dixit. Atque hoc modo genus prout in re est, actu includit differentias oppositas, prout est in diversis speciebus,

tal como existen en las diversas especies, y en este sentido se dice que en el género hay equivocidades latentes. Y así afirmó también Aristóteles, lib. X de la *Metafísica*, c. 11, texto 24, que el género, tal como existe en una especie, es distinto de sí mismo tal como existe en otra. Ni hay obstáculos en que las diferencias sean opuestas, ya que el género así considerado no tiene unidad real, sino que se multiplica su unidad formal en las diversas especies, y puede, por eso, ser actualizado por diferencias opuestas, o mejor, identificarse con ellas. En consonancia con el segundo modo y en un sentido más propio y corriente, entendemos el género y diferencia en cuanto son sujetos de nuestros conceptos abstractos y precisos; y sólo en este sentido se afirma que a la esencia de cada cosa pertenece lo que es esencialmente necesario para la razón formal y constitución de la cosa en cuanto se la concibe como tal; y de esta suerte —como ya se dijo— ni las diferencias divisivas pertenecen a la esencia del género, ni el género a la esencia de las diferencias; sin embargo, semejante distinción y precisión resultan en su totalidad de la operación del entendimiento, a la que dicen relación o a la que implican, y de ellas resulta la esencia cuando se significa por los términos género y diferencia.

25. El tercer argumento, con lo que en él se contiene, ha recibido repetidas veces solución en las páginas anteriores, porque estos mismos argumentos se exponen para la especie respecto de los individuos y para el ente respecto de los inferiores. Afirmo, pues, que el género, tal como se encuentra en la realidad unido con su diferencia, es en absoluto inseparable de ella; y afirmamos que en la realidad misma no se distingue de dicha diferencia; y el que el género, tal como existe en una especie, sea en la realidad separable de la diferencia de otra especie, no es argumento de la distinción de género y diferencia en una sola e idéntica especie, puesto que el género, tal como en la realidad existe en una y otra especie, no es realmente uno ni el mismo, a no ser sólo por abstracción y razón; luego queda únicamente la distinción de razón, de la que se da cierto fundamento en la realidad misma, o sea, cierta semejanza incompleta e imperfecta de las diversas naturalezas, que puede existir en la realidad sin distinción actual, según se explicó. Así, pues, aquella expresión, "la diferencia contrae al género o

quo modo dicuntur in genere latere aequivocationes. Et sic etiam dixit Aristoteles, X Metaph., c. 11, text. 24, genus, prout in una specie existens, diversum esse a seipso prout est in alia. Neque obstat quod differentiae illae oppositae sint, quia genus sic consideratum non habet realem unitatem sed multiplicatur eius formalis unitas in diversis speciebus, et ideo in eis potest oppositis differentiis actuari vel potius eis identificari. Secundo autem modo et magis proprie ac usitate loquimur de genere et differentia ut substant abstractis et praecisis conceptibus nostris; et sic solum illud dicitur esse de essentia uniuscuiusque quod per se necessarium est ad formalem rationem et constitutionem rei ut sic conceptae; et hoc modo (ut dictum est) et differentiae divisivae non sunt de essentia generis, nec genus de essentia differentiarum; tamen tota haec distinctio et praecisio est per operationem intellectus, ad quam dicit habitudinem seu eam involvit, et constat essentia, quando nominibus generis et differentiae significatur.

25. Tertium argumentum, et omnia quae in illo indicantur, saepe soluta sunt in superioribus, nam eadem argumenta fiunt in specie respectu individuorum et in ente respectu inferiorum. Dico ergo genus, prout est a parte rei coniunctum cum differentia sua, esse prorsus inseparabile ab illa; et a tali differentia dicimus in re ipsa non distingui; quod vero genus, prout est in una specie, sit separabile in re a differentia alterius speciei nullum argumentum est quod in una et eadem specie genus et differentia distinguantur, quia genus prout in re est in una specie et in altera, non est realiter unum et idem, sed ratione et abstractione tantum; solum ergo includitur distinctio rationis, cuius in re ipsa est aliquod fundamentum, nimirum similitudo aliqua diversarum naturarum incompleta et imperfecta, quae esse potest in re absque actuali distinctione, ut declaratum est. Illa ergo locutio quod diffe-

lo actualiza", dice relación a nuestros conceptos y, por eso, para su verdad y propiedad basta la distinción de razón.

26. El cuarto argumento toca una dificultad que reclama la sección siguiente; por lo que respecta a los otros argumentos que se aducían para probar la distinción real del género y la especie entre sí y de la diferencia y especie entre sí, tienen fácil solución por lo dicho. Por eso se responde al primero que el género y la diferencia no se comparan a la especie como partes distintas realmente, sino sólo por razón. Y esto es bastante para que el género o la diferencia, considerados precisivamente, no puedan predicarse de la especie, según se explicó. La solución de la primera confirmación también es evidente por lo dicho, porque, aunque en el hombre animal se identifique con hombre, y en el caballo se identifique con caballo, no se deduce que hombre y caballo se identifiquen entre sí, puesto que no son realmente un único animal, sino que tienen únicamente semejanza en el ser de animal, en virtud de la que convienen en el concepto único de animal; y esto basta para que animal sea unívoco y se predique de ambos según la misma razón concebida, por más que, según la realidad, animal tenga en el hombre una esencia real distinta de la que tiene en caballo y viceversa. A la última confirmación se le niega lo que da por supuesto, porque no hay contradicción alguna, según también se demostró muchas veces, en que una cosa completamente idéntica y sin que se dé distinción alguna en ella misma en la realidad, sea fundamento de semejanza y diferencia con otra, porque pueden asemejarse sólo imperfecta y relativamente y, sin embargo, diferenciarse en absoluto.

SECCION X

Si los abstractos metafísicos que expresan géneros, especies y diferencias pueden predicarse con verdad unos de otros

1. Llamo abstractos metafísicos a los que se abstraen de los conceptos metafísicos, como animalidad, racionalidad y otros parecidos; y les llamo abstractos

rentia contrahit genus vel actuat illud, dicit ordinem ad conceptus nostros, et ideo sufficit distinctio rationis ad illius veritatem et proprietatem.

26. Quartum argumentum tangit difficultatem quae sequentem postulat sectionem; caetera vero argumenta quae afferebantur ad ostendendam distinctionem ex natura rei inter genus et speciem inter se et differentiam ac speciem inter se, facilem habent ex dictis solutionem. Unde ad primum respondetur genus et differentiam non comparari ad speciem ut partes ex natura rei distinctas, sed solum ratione. Et hoc satis esse ut genus vel differentia cum praecisione sumpta non possint praedicari de specie, ut declaratum est. Ad primam confirmationem etiam patet solutio ex dictis; nam, licet in homine animal sit idem cum homine et in equo sit idem cum equo, non sequitur hominem et equum esse idem inter se, quia non sunt realiter unum animal sed solum habent similitudinem in esse animalis, ratione cuius in uno animalis conceptu conveniunt; et hoc satis est ut animal sit univocum et secundum eamdem rationem conceptam de utroque dicatur, quamvis secundum rem aliam essentiam realem habeat animal in homine quam in equo, et e contrario. Ad ultimam confirmationem negatur assumptum; nihil enim repugnat, ut saepe etiam est ostensum, rem omnino eamdem et sine ulla distinctione quae ex natura rei in ipsa sit, fundare similitudinem et differentiam ad aliam; quia possunt imperfecte et secundum quid tantum assimilari, simpliciter tamen differre.

SECTIO X

Utrum abstracta metaphysica generum et specierum et differentiarum vere possint inter se praedicari

1. Abstracta metaphysica voco ea quae a conceptibus metaphysicis abstrahuntur, ut animalitas, rationalitas, et similes; voco au-

metafísicos para distinguirlos de los físicos, como son la blancura, el color, etc., entre los que no hay duda que pueden hacerse predicaciones propias y verdaderas, por ejemplo, *la blancura es un color*, y otras parecidas. Así, pues, respecto de los primeros términos y de las proposiciones con ellos elaboradas, como *la animalidad es racionalidad* y casos similares, Escoto, *In I*, dist. 2, q. 7, y dist. 5, q. 1, y en *Praedicab.*, q. 16, opina que son falsas por la distinción formal y *ex natura rei* de los extremos. En cambio Soto, en la q. 3 *Universal.*, a. 2, afirma que Escoto disiente de todos los realistas en esto; por eso él opina lo contrario partiendo de un fundamento opuesto, es decir, porque no basta para la falsedad de la proposición la sola distinción de razón.

2. Pero no es sólo Escoto, sino que hay también otros autores que juzgan que deben rechazarse dichas expresiones, no a causa de la distinción *ex natura rei*, sino por el modo de significar, el cual, añadido a la distinción de razón, basta para convertir la proposición en falsa, cuando una razón formal concebida precisivamente se predica de otra razón distinta, concebida de igual suerte precisivamente, que es lo que sucede en dichas expresiones. Porque los términos abstractos significan las razones formales precisas; por eso, al predicar la una de la otra, se significa que una es la otra no sólo según la realidad, sino también según la precisión de la mente y según la razón, lo cual es falso; y en tal sentido defiende esta opinión Nifo, lib. III *Metaph.*, disp. II; y Cayetano en *In De ente et essentia*, c. 4; y la da a entender Santo Tomás allí mismo en los capítulos 3 y 4; y puede corroborarse porque estos abstractos significan la naturaleza de un modo parcial; mas una parte no puede predicarse con verdad de la otra ni del todo; por eso suele afirmarse comúnmente que incluso el género mismo, por ejemplo, animal, si se considera precisivamente a modo de parte, no puede predicarse con verdad de la especie, y que sólo se predica con verdad en cuanto, al menos de manera confusa, significa todo lo que hay en la especie, o porque significa adecuadamente aquello que posee tal naturaleza, que es el mismo todo; por consiguiente, mucho menos podrán tener verdad dichas proposiciones consideradas en abstracto.

tem illa abstracta metaphysica, ut illa distinguam a physicis, ut sunt albedo, color, etc., inter quae non est dubium quin possint verae et propriae praedicationes fieri, ut, *albedo est color*, et similes. De prioribus ergo terminis et propositionibus quae ex illis conficiuntur, ut *animalitas est rationalitas*, et similibus, Scot., In I, dist. 2, q. 7, et dist. 5, q. 1, et in Praedicab., q. 16, sentit falsas esse propter distinctionem extremorum formalem et ex natura rei. Soto vero, in q. 3 Universal., a. 2, dicit Scotum in hoc differre ab omnibus realibus; unde contrarium ipse opinatur ex opposito fundamento, scilicet, quia sola distinctio rationis non sufficit ad falsitatem propositionis.

2. Sed non solum Scotus, verum etiam alii auctores censent illas locutiones esse negandas non ob distinctionem ex natura rei, sed ob modum significandi, qui, adiuncta distinctione rationis, sufficit efficere falsam propositionem quando una ratio formalis praecise concepta praedicatur de altera ratione distincta, similiter praecise concepta, quod in illis locutionibus fit. Quia termini abstracti significant rationes formales praecisas; unde cum una de altera praedicatur, significatur quod una sit altera, non tantum secundum rem, sed etiam secundum praecisionem mentis et secundum rationem, quod falsum est; et hoc modo tenet hanc sententiam Niphus, lib. III Metaph., disp. II; et Caiet., de Ente et essentia, c. 4; et significat D. Thomas, ibidem, c. 3 et 4; et confirmari potest quia haec abstracta significant naturam per modum partis; sed una pars non potest vere praedicari de alia nec de toto; unde dici communiter solet etiam genus ipsum, verbi gratia, animal, si praecise sumeretur per modum partis, non posse vere praedicari de specie, solumque vere praedicari quatenus confuse saltem significat totum quod est in specie, vel quia adaequate significat id quod habet talem naturam, quod est ipsum totum; ergo multo minus possunt verificari propositiones illae in abstracto sumptae.

3. A la objeción: si en los abstractos de accidentes pueden realizarse semejantes predicaciones, ¿por qué no en los abstractos de sustancia?, se responde con el testimonio de Escoto: que estos abstractos están en el último grado de abstracción, es decir, en tal abstracción que no pueden ser ulteriormente abstraídos o resolverse en otros más abstractos; en cambio, los accidentes significados en abstracto, según el uso común, y entre los que afirmamos que pueden hacerse tales predicaciones, no están abstraídos en el último grado de abstracción; en efecto, podrían resolverse o abstraerse ulteriormente como si de la blancura se abstrajese la "blanqueidad", del color la "coloreidad", y entonces tampoco en estos abstractos pueden verificarse dichas predicaciones; efectivamente, existe el mismo motivo. Más propia y formalmente, empero, habrá que decir que la razón en las sustancias y accidentes es la misma, si la abstracción es del mismo tipo, es decir, o física o metafísica; pero entre éstas la razón es diversa, pues por la abstracción física, concretamente la de la blancura de su sujeto, no se abstrae de la cosa misma, por así decirlo, la esencia que la constituye, sino que se abstrae la forma de su sujeto; y por eso, en virtud de tal abstracción, sólo se impide la predicación universal a modo de propiedad o accidente, porque, en cuanto tal, dicha forma no puede predicarse de su sujeto, ni del compuesto, ya que con éste se compara como parte y con aquél como una cosa distinta de él, sin que se la signifique como existente en él, sino como sustante en sí. Finalmente, en cuanto tal, no lo significa en modo alguno como poseedor de la forma, ni supone en lugar de él, sino sólo en el de la forma misma que significa. El caso similar de esto entre las sustancias se dará si abstraemos la forma del compuesto y la significamos abstractamente, por ejemplo, el alma de lo animado, etc.; de esta suerte, en efecto, el abstracto no podrá predicarse del concreto; en cambio, entre los abstractos podrán verificarse predicaciones de los superiores acerca de los inferiores, ya que el alma se predica igualmente de un alma concreta. A su vez, por la otra abstracción —la metafísica—, se abstrae la esencia de la entidad a la que constituye, y se la concibe y significa formalmente, por ejemplo, cuando se dice "blanqueidad", y por eso en

3. Quod si obiicias, si in abstractis accidentium possunt fieri praedicationes huiusmodi, cur non in abstractis substantiarum? Respondetur ex Scoto, quia haec abstracta sunt ultima abstractione, id est, tali abstractione ut ulterius abstrahi non possint seu in alia magis abstracta resolvi; accidentia vero quae in abstracto significantur iuxta communem usum et in quibus dicimus posse fieri illas praedicationes, non sunt abstracta ultima abstractione; possent enim ulterius resolvi seu abstrahi, ut si ab albedine abstrahatur albedineitas, a colore coloreitas; tunc enim in his abstractis etiam non possunt fieri praedictae praedicationes; militat enim eadem causa. Proprius vero ac formalius dicetur eamdem esse rationem substantiarum et accidentium, si abstractio sit eiusdem rationis, scilicet, aut physica aut metaphysica; inter has vero esse diversam rationem. Nam per abstractionem physicam, scilicet, albedinis a subiecto, non abstrahitur essentia ab ipsamet re (ut sic dicam) quam constituit, sed abstrahitur forma a subiecto et ideo ex vi talis abstractionis solum tollitur praedicatio universalis per modum proprii vel accidentis, quia ut sic non potest talis forma de subiecto suo praedicari nec de composito, quia ad hoc comparatur tamquam pars, ad illud vero ut res ab eo distincta, et non significatur ut in eo existens, sed ut per se stans. Denique ut sic non significat ullo modo habentem formam, nec supponit pro illo, sed solum pro ipsa forma quam significat. Et simile huius in substantiis erit si formam a composito abstrahamus et abstracte significemus, ut animam ab animato, etc.; sic enim non poterit abstractum de concreto praedicari; inter abstracta vero poterunt fieri praedicationes superiorum de inferioribus; nam anima recte de tali anima praedicatur. Per aliam vero abstractionem metaphysicam abstrahitur essentia ab entitate quam constituit, et formaliter concipitur ac significatur, ut cum dicitur albedineitas, et ideo in his abstrac-

estos abstractos no pueden verificarse verdaderas predicaciones, cuando las razones concebidas son distintas, al menos mentalmente.

4. De estas sentencias, la última está más cerca de la verdad; sin embargo, para explicar más ampliamente el problema, podemos distinguir aquí cuatro géneros de predicaciones: primeramente, un abstracto superior y cuasi genérico puede predicarse de un abstracto inferior cuasi específico y total, como cuando decimos "la humanidad es animalidad". En segundo lugar, el mismo abstracto genérico puede predicarse de un abstracto no de especie, sino sólo de diferencia, que se compara al otro como lo formal a lo material, como si decimos: "la racionalidad es animalidad". Este abstracto formal o diferencial puede, en tercer lugar, predicarse a su vez de un abstracto específico, como en esta proposición: "la humanidad es racionalidad". En cuarto lugar, el mismo abstracto de diferencia puede afirmarse del abstracto genérico o material, como en ésta: "la animalidad es racionalidad".

5. Empezando, pues, por esta última predicación, en rigor me parece falsa por las razones expuestas, y porque ambos extremos, en cuanto son significados precisiva y abstractamente, no se comparan en modo alguno, de suerte que el uno se incluya formalmente en el otro; consecuentemente tampoco el uno puede expresar todo lo que expresa el otro ni en acto ni en potencia, ni explícita ni confusamente. Y aunque a veces animalidad y racionalidad sean en identidad una misma esencia, mediante dicho modo de enunciar, sin embargo, no se significa esto, sino que se significa más bien como si el predicado perteneciese al concepto formal y quiditativo del sujeto. De donde se deriva una poderosísima razón en pro, porque la racionalidad no puede predicarse con verdad de la animalidad, a no ser como diferencia divisiva y contractiva de la misma y existente, por lo tanto, fuera de su razón; ahora bien, en dicha expresión no se predica como diferencia divisiva, puesto que la diferencia divisiva, al estar fuera del género, adviene a éste y se relaciona con él a modo de accidente, no pudiendo, por lo mismo, predicarse de él en abstracto, sino sólo en concreto. Por eso afirmó rectamente Avicena en el c. 6 del tratado V de su *Metafísica,* que la racionalidad, en cuanto se la significa en abstracto, no es una diferencia, sino un principio de

tis non possunt fieri verae praedicationes quando rationes conceptae distinctae sunt saltem secundum rationem.

4. Inter has sententias, ultima veritatem magis attigit; tamen, ut rem amplius explicemus, distinguere hic possumus quatuor praedicationum genera: primo enim praedicari potest abstractum superius et quasi genericum de abstracto inferiori, quasi specifico et integro, ut cum dicimus: humanitas est animalitas. Secundo, potest praedicari idem abstractum genericum de abstracto non speciei, sed solius differentiae, quod comparatur ad aliud tamquam formale ad materiale, ut si dicamus: rationalitas est animalitas. Tertio, potest e contrario praedicari hoc abstractum formale seu differentiale de abstracto specifico, ut in hac: humanitas est rationalitas. Quarto, potest idem abstractum differentiae dici de abstracto generico seu materiali, ut in hac: animalitas est rationalitas.

5. Ab hac ergo ultima praedicatione incipiendo, videtur mihi in rigore falsa propter rationes factas; et, quia illa duo extrema prout praecise et abstracte significantur, nullo modo comparantur ita ut unum in alio formaliter includatur; et consequenter neque unum dicere potest id totum quod dicit aliud, neque actu, neque potentia, neque explicite, nec confuse. Et quamvis identice interdum animalitas et rationalitas sint eadem essentia, tamen hoc non significatur per illum modum enuntiandi, sed potius significatur ac si praedicatum sit de formali et quidditativo conceptu subiecti. Unde sumitur optima confirmatio, quia rationalitas non potest vere praedicari de animalitate, nisi ut differentia eius divisiva et contractiva atque adeo extra rationem eius existens; sed in illa locutione non praedicatur ut differentia divisiva; quia differentia divisiva cum sit extra genus, adiacet illi et se habet per modum accidentis, et ideo non potest de illo praedicari in abstracto sed tantum in concreto. Propter quod recte dixit Avicenna, tract. V suae Metaph., c. 6, rationalitatem, ut in abstracto significatur, non esse diffe-

diferencia. Y juzgo por el mismo motivo que la tercera locución en rigor es falsa, porque tampoco en ella la racionalidad se predica como diferencia, ya que no se predica "in quale"; luego se predica como razón total e íntegra de la humanidad, y en este sentido ocasiona un falso significado. Creo igualmente que las predicaciones del segundo género son falsas en rigor, aunque sean menos indirectas que las primeras en el sentido de identidad, porque toda esencia que sea realmente racionalidad es también animalidad, pero no al contrario.

6. En cambio, las expresiones del primer género parecen capaces, con todo rigor y propiedad, de un sentido verdadero, por más que parezcan equívocas y no se pueda, por ello, admitirlas sin distinción. En efecto, la humanidad, por significar la esencia y naturaleza íntegra del hombre, incluye en su concepto la animalidad y la racionalidad, ya que todo esto pertenece a la esencia del hombre. Además, porque humanidad no expresa solamente racionalidad, ya que el contenido de su concepto abarca más, como es de por sí evidente; en efecto, no expresa sólo la última diferencia del hombre, ni sólo el abstracto de la diferencia, sino que expresa la forma del todo, la cual físicamente incluye la naturaleza íntegra compuesta de materia y forma, y metafísicamente todos los grados de dicha naturaleza. Así, pues, la humanidad es verdaderamente una naturaleza sensitiva, y en esto tiene cierta conveniencia y semejanza con la naturaleza del caballo y del león, considerada en abstracto, ya que todas constituyen un principio completo de actividad sensitiva; luego puede abstraerse de todas ellas un concepto común que les sea genérico y pueda predicarse de ellas, y que exprese de una manera confusa y potencial todo lo que hay en cada uno de los miembros; en realidad, este concepto parece significarse con la expresión "principio completo o total de vida sensitiva", que no hay duda se predica con verdad de todas las naturalezas dichas. Luego, si con el nombre de animalidad se significa el mismo concepto y del mismo modo, la expresión será verdadera. Y tal significación no parece ajena a la propiedad de dicho término, porque aunque se signifique aquello abstracto como una parte respecto del concreto y no pueda, por lo tanto, predicarse de él con verdad —según la opinión más verosímil, que

rentiam, sed differentiae principium. Et propter eamdem causam existimo tertiam locutionem esse in rigore falsam, quia etiam in illa rationalitas non praedicatur ut differentia, quia non praedicatur in quale; praedicatur ergo ut tota et integra ratio humanitatis, et ita efficit sensum falsum. Similiter existimo enuntiationes secundi generis esse in rigore falsas quamvis in sensu identico sint minus indirectae quam primae; nam omnis essentia quae est realiter rationalitas, est etiam animalitas, non vero e converso.

6. At vero locutiones primi generis videntur posse admittere aliquem sensum verum in omni rigore et proprietate, quamvis aequivocae videantur, et ideo non sint sine distinctione admittendae. Humanitas enim, cum dicat integram hominis essentiam et naturam, includit in conceptu suo animalitatem et rationalitatem, quia totum hoc est de essentia hominis. Item, quia humanitas non dicit solam rationalitatem, plus enim in conceptu suo includit, ut per se notum est; non enim dicit solam ultimam differentiam hominis nec solum abstractum differentiae, sed dicit formam totius, quae physice includit totam naturam compositam ex materia et forma, et metaphysice omnes gradus talis naturae. Igitur humanitas revera est quaedam natura sensitiva et in hoc habet aliquam convenientiam et similitudinem cum natura equi et leonis in abstracto sumpta, nam omnes sunt principium integrum sentiendi; ergo potest ab illis omnibus unus conceptus communis abstrahi, qui sit illis genericus et de illis possit praedicari et in confuso ac in potentia dicat totum id quod in singulis membris reperitur; et sane hic conceptus significari videtur illa voce, principium integrum seu totale sentiendi, quod sine dubio vere praedicatur de omnibus illis naturis. Si ergo nomine animalitatis idem conceptus eodemque modo significetur, erit vera illa locutio. Non videtur autem haec significatio aliena a proprietate illius vocis; quia licet illud abstractum significetur ut pars respectu concreti, et ideo non possit de illo vere praedicari (iuxta veriorem sententiam infra tractandam in disputatione de

se tratará luego en la disputación sobre el supuesto— sin embargo, respecto de la forma total misma, aunque no exprese formalmente su razón completa, parece, no obstante, que puede significarla confusamente en su totalidad, o a su concepto común, en cuanto incluye en potencia todas las determinaciones; luego en este sentido será verdadera dicha proposición, al igual que es verdadera también "esta humanidad de Cristo es humanidad", y pertenece a la predicación de la especie respecto del individuo.

7. Sin embargo, a causa de la significación y precisión formal del término abstracto, puede haber equivocidad en la palabra *animalidad,* de tal suerte que se signifique con ella la razón constitutiva de animal, en cuanto prescindida de todo inferior, y en este sentido la expresión sería falsa, según demuestran los argumentos antes expuestos; y éste es el motivo de que no se admitiese dicha expresión sin distinción; y respecto de este punto no es idéntica la condición de los abstractos físicos comunes de las formas o de los accidentes, pues, siendo éstos por su naturaleza formas reales y físicas, cuando se los significa o concibe en abstracto, se da por descontado que son abstraídos de sus sujetos, pero que no son prescindidos de todas sus diferencias inferiores. En cambio, la naturaleza sustancial es sólo forma metafísica, sin darse propiamente en el sujeto, y por eso cuando se la concibe y significa en abstracto, parece que se la ha de significar con precisión completa de todo lo que la contraiga, de acuerdo con lo de Avicena: *la equinidad es sólo equinidad;* por más que no haya contradicción en que se la signifique también a modo de un todo potencial respecto de los inferiores, según dijimos. Cabe interrogar: si la animalidad puede en este sentido ser concebida como género de humanidad y de otras naturalezas consideradas en abstracto, ¿por qué la racionalidad no va a tener la condición de diferencia, o cuál va a ser su diferencia? La respuesta es que, si alguien quiere definir metafísicamente la humanidad, comprenderá fácilmente esto, pues no dirá que la humanidad es animalidad racionalidad, porque es una expresión incoherente y no sería una definición, ya que las dos partes no se unen en modo alguno para componer una oración. Dirá, pues, que la humanidad es animalidad racional;

supposito), tamen respectu ipsiusmet formae totalis, quamvis formaliter non exprimat totam illius rationem, tamen confuse videtur posse significare totam illam seu conceptum illius communem, ut includentem in potentia omnes determinationes suas; in hoc ergo sensu erit vera illa propositio; sicut haec est etiam vera: haec humanitas Christi est humanitas, et pertinet ad praedicationem speciei de individuo.

7. Nihilominus tamen propter formalem significationem ac praecisionem vocis abstractae potest esse aequivocatio in illa voce *animalitas,* ita ut per illam significetur ratio constitutiva animalis ut praecisa ab omni inferiori, et in hoc sensu esset falsa locutio, ut convincunt argumenta prius facta; ideoque non esset illa locutio sine distinctione admittenda, et quoad hoc non est eadem ratio de communibus abstractis physicis formarum seu accidentium; nam cum haec natura sua sint formae reales et physicae, quando in abstracto significantur vel concipiuntur, plane intelliguntur abstrahi a subiectis, non vero praescindi ab omnibus differentiis inferioribus; natura autem substantialis est tantum forma metaphysica et non est proprie in subiecto, et ideo quando in abstracto concipitur et significatur, videtur cum omni praecisione ab omni etiam contrahente significari, iuxta illud Avicennae: *equinitas est tantum equinitas;* quamvis non repugnet etiam significari per modum totius potentialis respectu inferiorum, ut diximus. Sed quaeres: si animalitas potest in hoc sensu concipi ut genus humanitatis et aliarum naturarum in abstracto sumptarum, cur rationalitas non habebit rationem differentiae, aut quaenam erit eius differentia? Respondetur, si quis velit metaphysice humanitatem definire facile id intelliget; neque enim dicet humanitatem esse animalitatem rationalitatem; esset enim incongrua locutio; neque illa esset definitio; quia illae duae partes nullo modo inter se coniunguntur ad unam orationem componendam. Dicet ergo humanitatem esse animalitatem rationalem; rationale ergo est differentia etiam

luego racional es también la diferencia del abstracto, ya que, según decía antes, el abstracto en cuanto tal no puede predicarse a modo de diferencia, sino de género o especie, puesto que siempre se predica *in quid,* pues la predicación *in quale* sólo se verifica por términos connotativos u objetivos, que significan la forma en cuanto informante o añadida a otro. Por eso, incluso en los accidentes, por más que el género se predique de la especie en abstracto, la diferencia nunca se predicará a modo de abstracto, sino de concreto; en efecto, no diremos que la blancura es un color y una disgregación de la vista, sino un color disgregante o disgregativo de la vista. Y si se objeta que no puede ser la misma la diferencia del género considerado en abstracto o en concreto, se responde que racional unido a un animal en concreto y a la animalidad en abstracto, no se aplica a ambos en el mismo sentido, ya que en el uno significa únicamente que es una naturaleza racional, y en cambio, en el otro que es un supuesto racional.

SECCION XI

¿CUÁL ES EL PRINCIPIO DE LA UNIDAD FORMAL Y UNIVERSAL EN LA REALIDAD?

1. Aunque la unidad universal se diferencia en algún modo de la unidad formal, según hemos dicho, sin embargo, por no ser unidad según la realidad, sino según la razón, por eso mismo no hay en la realidad un principio distinto de cada una de las unidades, y no es necesario, por lo tanto, plantearse sobre ellas problemas distintos, sino que, una vez explicado el principio de la unidad formal, quedará explicado el de la universal, ya que ésta no se funda en las cosas, si no es por medio de la unidad formal. Por eso dijo rectamente el Ferrariense, II *cont. Gent.,* c. 95, que cuando se pregunta de dónde se deriva el género y la diferencia no se pregunta sobre el género y la diferencia en segundo grado de intencionalidad, es decir, en cuanto mediante la mente tienen unidad o relación de razón, sino en primer grado de intencionalidad, es decir, según la unidad formal o conveniencia que pueden tener en la realidad. Pero aquí se trata del principio físico, pues del mismo modo que antes, después de explicada la unidad

illius abstracti; quia, ut supra dicebam, abstractum ut sic non potest praedicari per modum differentiae, sed generis vel speciei; nam semper praedicatur in quid; praedicatio enim in quale tantum fit per terminos connotativos seu obiectivos qui significent formam ut informantem vel adiacentem alteri. Et ideo etiam in accidentibus, quamvis genus praedicetur in abstracto de specie, differentia nunquam dicetur per modum abstracti, sed concreti; nom enim dicemus albedinem esse colorem et disgregationem visus, sed colorem disgregantem vel disgregativum visus. Quod si tandem obiicias non posse eamdem differentiam esse generis in abstracto et in concreto sumpti, respondetur rationale coniunctum animali in concreto et animalitati in abstracto, non eodem sensu utrique tribui; nam in uno significat esse naturam tantum rationalem, in alio vero esse rationale suppositum.

SECTIO XI

QUOD SIT IN REBUS PRINCIPIUM UNITATIS FORMALIS ET UNIVERSALIS

1. Quamvis unitas universalis aliquo modo differat ab unitate formali, ut diximus, tamen, quia non est unitas secundum rem sed secundum rationem, ideo in re non est diversum utriusque unitatis principium et ideo necesse non est diversas de illis quaestiones movere; sed explicato principio unitatis formalis, erit explicatum de universali; quia haec non fundatur in rebus nisi media unitate formali. Et ideo recte dixit Ferrar., II cont. Gent., c. 95, cum quaeritur a quo sumatur genus et differentia, non quaeri de genere et differentia secundo intentionaliter, hoc est, ut per rationem habent unitatem vel relationem rationis, sed primo intentionaliter, id est, secundum unitatem formalem vel convenientiam quam in re habere possunt. Est autem hic sermo de principio physico; sicut enim in superiori-

individual, hemos investigado y explicado su principio, es decir, el fundamento físico que puede tener en la realidad, igualmente buscamos ahora un principio semejante respecto de la unidad formal, la cual o es la unidad del género o de la diferencia, o de la especie compuesta de ambos, pues prescindo por el momento de la unidad formal trascendental, porque o es análoga, y entonces no es unidad absoluta, o, si es unívoca, ha de reducirse, como dije antes, a la genérica, y tiene el mismo fundamento proporcional, como explicaré.

2. La cuestión, pues, así explicada coincide con el problema común: de dónde se toman el género y la diferencia. El motivo de duda está en que suele decirse comúnmente que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, lo cual no parece ser verdad. En primer lugar, porque también en los ángeles se da la unidad formal de género y especie, y, sin embargo, en ellos no hay materia ni forma. Segundo, porque si el género se tomase de la materia, consecuentemente las cosas que no tuviesen una materia común tampoco podrían tener un género común; el consecuente es manifiestamente falso, porque también las sustancias materiales convienen en algún género con las inmateriales y los cuerpos terrestres con los celestes, aunque no convienen en la materia. Tercero, porque, incluso en las sustancias que tienen una materia semejante, los géneros no se toman de la materia, como es evidente en el género de viviente, animal y otros parecidos, pues el viviente no recibe la vida de la materia, sino de la forma, y así en otros casos. En contra está el que aquél es el modo de hablar de casi todos los antiguos, pero principalmente de Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. 4, 5 y 6, y *cont. Gent.*, II, c. 95, y en la *Quaestio de Spiritual. creat.*, a. 1; lo deja entender Averroes, X *Metaph.*, hacia el fin, en el com. 26, con motivo de decir allí Aristóteles que *lo corruptible y lo incorruptible se diferencian por el género*, por diferenciarse también por la materia. Con lo cual da a entender que el género o es materia o se ha de tomar en absoluto de la materia.

bus, explicata unitate individuali, inquisivimus et explicuimus principium eius, id est, fundamentum physicum quod in re habere potest, ita hic simile principium investigamus respectu unitatis formalis, quae vel est unitas generis vel differentiae, vel speciei ex utraque compositae; omitto enim nunc unitatem formalem transcendentalem, quia vel analoga est et sic non est unitas simpliciter, vel, si sit univoca, ad genericam revocanda est, ut supra dixi, et idem proportionale habet fundamentum, ut explicabo.

2. Sic igitur declarata quaestio coincidit cum illa communi, unde sumantur genus et differentia. Et ratio dubitandi est quia communiter dici solet genus sumi a materia et differentiam a forma; quod tamen verum non apparet. Primo, quia etiam in angelis reperitur unitas formalis generis et speciei; et tamen in eis nec materia nec forma reperitur. Secundo, quia si genus sumeretur a materia, ergo quae materiam non haberent communem, nec genus possent habere commune; consequens est aperte falsum, quia et substantiae materiales cum immaterialibus in genere aliquo conveniunt et corpora terrestria cum caelestibus, quamvis in materia non conveniant. Tertio, quia in substantiis etiam similem materiam habentibus non sumuntur genera a materia, ut patet de genere viventis, animalis et similibus; vivens enim non habet vitam a materia, sed a forma; et sic de aliis. In contrarium est, quia ille modus loquendi est fere omnium antiquorum, praesertim vero D. Thomae, de Ente et essentia, c. 4, 5 et 6, II cont. Gent., c. 95, et q. de Spiritual. creat., a. 1; et significat Averr., X Metaph., in fine, comm. 26, propter Aristotelem ibi dicentem *corruptibile et incorruptibile differre genere*, eo quod materia etiam differant. In quo significat genus vel esse materiam, vel omnino a materia esse sumendum.

Se rechaza la primera opinión

3. En este problema caben dos maneras de expresarse. La primera es que la materia y la forma, consideradas propiamente y en rigor, son principios propios y necesarios de unidad formal genérica o específica; y que en este sentido el género se toma de la materia física como de principio propio, y que, en cambio, la diferencia o la especie —ya que ambas son entendidas como la misma cosa, puesto que la diferencia constituye la especie— se toma de la forma. Y así parece que han opinado los que niegan que las cosas inmateriales se compongan de género y diferencia, afirmándolo sólo de las cosas compuestas de materia y forma, entre los cuales está Durando, *In II*, dist. 3, q. 1, y lo insinúa Alberto en los *Praedicam.*, en el capítulo sobre la sustancia, y allí mismo Egidio y en el *Quodl.* I, q. 8, pues éste parece ser el motivo que les movió a negar que las sustancias corpóreas convienen unívocamente con las incorpóreas en ser sustancias. Lo cual, en el lugar antes citado, también lo negó Averroes de los cuerpos celestes y terrestres, porque pensó que los cielos no constaban de materia, problema que trataremos en otro lugar. Es verdad que de este principio no se sigue necesariamente que dichos autores hayan negado los géneros y diferencias en los ángeles y en los cielos, ya que pueden haber opinado que tienen entre sí conveniencia genérica, por más que hayan negado que la tengan con las sustancias inferiores. Sin embargo, aunque tal sea su opinión, no podrán aducir razón alguna probable por la que nieguen que hay géneros comunes a estas sustancias compuestas de materia y forma y a las sustancias inmateriales que admiten en sí la composición de género y diferencia, porque, al igual que son semejantes en esto a las sustancias inferiores, del mismo modo pueden tener cierta unión y conveniencia genérica con ellas, ni habrá en esto contradicción con su simplicidad o perfección; se expresarían más en consonancia si dijesen que, puesto que no tienen materia y forma, tampoco pueden tener género y diferencia, ya que éstos se fundan en aquéllas. Mas de una afirmación así propuesta no creo que pueda aducirse fundamento alguno, a no ser porque así como la materia está en potencia para muchas formas y compone con ellas diversas esencias, en igual situación

Prior opinio reiicitur

3. In hac re duplex potest esse dicendi modus. Prior est materiam et formam proprie et in rigore sumptas, esse propria et necessaria principia unitatis formalis genericae vel specificae; atque hoc sensu genus sumi a physica materia tamquam a proprio principio, differentiam vero seu speciem (hae enim duae pro eadem reputantur, cum differentia speciem constituat) sumi a forma. Atque in hunc modum videntur sensisse qui negant res immateriales componi ex genere et differentia sed tantum res ex materia et forma compositas, inter quos est Durand., In II, dist. 3, q. 1, et indicant Albert., in Praedicam., c. de Substant.; et ibidem Aegid., et Quodl. I, q. 8, nam hac ratione moti (ut videtur) negant substantias corporeas esse univoce substantias cum incorporeis. Quod etiam negavit Averr., loco supra cit., de corporibus terrestribus et caelestibus, quia putavit caelos non constare materia, de quo alias. Verum est ex hoc principio non necessario sequi hos auctores negasse in angelis vel caelis genera et differentias, quia existimare potuerunt habere inter sese genericam convenientiam, etiamsi negaverint habere illam cum inferioribus substantiis. Tamen, si ita sentiant, nullam probabilem rationem afferre poterunt ob quam negent communia genera his substantiis compositis ex materia et forma et illis immaterialibus quae compositionem generis et differentiae in se admittunt; quia, sicut in hoc similes sunt inferioribus substantiis, ita cum illis habere possunt aliquam unionem et genericam convenientiam; neque hoc repugnabit earum simplicitati aut perfectioni; magis ergo consequenter dicent, hoc ipso quod materiam et formam non habent, nec genus et differentiam habere posse; quia haec in illis fundatur. Huius autem assertionis sic expositae non video quod possit fundamentum afferri, nisi quia sicut materia est in potentia ad plures formas, et cum illis componit diversas essentias, ita se habet genus ad plures differentias. Sed

se encuentra el género respecto de las diversas diferencias. Pero tal opinión expuesta así es manifiestamente falsa, según demuestran los argumentos expuestos al principio y los que se aducirán; y el fundamento es demasiado superficial, porque aquella conveniencia no se debe a una verdadera semejanza y propiedad, sino sólo a cierta proporción.

Solución de la cuestión

4. *En qué sentido se dice que el género se toma de la materia y la forma de la diferencia.*— Así, pues, la segunda sentencia es que la materia y la forma son los principios de donde se toman el género y la diferencia, no según su propiedad física, sino según cierta proporción y analogía. Pues la materia es la potencia primera y cuasi esencial y sustancial de la naturaleza, indiferente de suyo para diversas naturalezas o actos; en cambio, la forma es el primer acto sustancial determinante o constitutivo de la naturaleza. Así, pues, por ser el género algo potencial e indiferente y ser actuado y determinado por la diferencia a un grado o especie concreta de la naturaleza, por eso mismo se dice que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, es decir, atendiendo a cierta proporción con la materia y la forma. Esta es la sentencia de Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica,* texto 6; de Santo Tomás en el referido opúsculo *De ente et essentia,* y en el II *cont. Gent.,* c. 95, y en el VII *Metaph.,* lec. 11 y 12, y en otros pasajes que se citarán luego. Y este sentido es legítimo y fácil. Hay que afirmar, pues, hablando en general, que el principio de la unidad formal es la esencia y naturaleza completa de la cosa, pero de un modo diferente, porque el principio de la unidad genérica es la naturaleza misma en cuanto es ulteriormente perfectible o determinable, es decir, en cuanto tiene conveniencia o semejanza con otras cosas en cierto grado potencial o más determinable. En cambio, el de la unidad específica o de diferencia es la misma naturaleza según su última perfección esencial. Se prueba, en primer lugar, por los argumentos expuestos, ya que no puede señalarse otro modo que sea común a todas las sustancias y accidentes y a las formas. En segundo lugar, porque en las mismas sustancias materiales, ni la forma ni la materia son principios suficientes del género y de la diferencia,

haec opinio sic exposita est aperte falsa, ut convincunt argumenta in principio facta et quae afferemus; fundamentumque illud valde leve est, quia illa convenientia non est per veram similitudinem ac proprietatem, sed solum secundum quamdam proportionem.

Quaestionis resolutio

4. *Genus qui dicatur sumi a materia, a forma vero differentia.*— Est igitur secunda sententia materiam et formam, non secundum proprietatem physicam, sed secundum quamdam proportionem et analogiam esse principia a quibus genus et differentia sumuntur. Nam materia est prima et quasi essentialis seu substantialis potentia naturae substantialis de se indifferens ad plures naturas seu actus; forma vero est primus actus substantialis determinans vel constituens naturam. Quia ergo genus est quid potentiale et indifferens et per differentiam actuatur et determinatur ad certum gradum seu speciem naturae, ideo dicitur genus sumi a materia et differentia a forma, id est, per proportionem quamdam ad materiam et formam. Atque haec est sententia Aristotelis, VIII Metaph., t. 6; D. Thomae, dict. opusc. de Ente et essentia, et II cont. Gent., c. 95, et VII Metaph., lect. 11 et 12, et aliis locis infra citandis. Atque hic sensus est verus et facilis. Dicendum ergo est, in universum loquendo, principium formalis unitatis esse totam rei essentiam et naturam, diverso tamen modo; nam unitatis genericae principium est ipsa natura, ut ulterius est perfectibilis seu determinabilis, seu ut habet convenientiam et similitudinem cum aliis in aliquo gradu potentiali, seu amplius determinabili. Unitatis autem specificae seu differentiae est eademmet natura secundum ultimam perfectionem essentialem suam. Probatur primo rationibus factis, quia non potest assignari alius modus qui communis sit omnibus substantiis et accidentibus ac formis. Secundo, quia in ipsismet substantiis materialibus nec forma nec materia est sufficiens principium generis et differentiae; quia, ut supra dictum est, tam genus quam

puesto que, según se dijo antes, tanto el género como la diferencia expresan de algún modo la naturaleza completa de la cosa, y pueden, por ello, predicarse de la especie. De donde, si por un imposible concibiésemos un compuesto de alma racional y de otra materia de naturaleza distinta a aquella de que el hombre ahora consta, el género y la diferencia de que ahora se compone esencialmente el hombre no se tomarían de tal materia y de tal forma, ya que racional, aunque principalmente se tome del alma, no obstante incluye esencialmente dicha materia y, por el contrario, aunque se imagine esta materia sin composición con alguna forma, de ella no puede tomarse ningún género propio de la sustancia, si no es por ventura el género de materia, respecto del que la materia misma se comporta como naturaleza completa, de la cual, en cuanto conviene con la materia del cielo en un cierto grado ulteriormente determinable, se puede tomar dicho género incompleto, y de la misma, en consecuencia, en cuanto posee la compleción en su esencia, se tomará la última diferencia constitutiva de la especie de tal materia; y lo mismo pasa —a su modo— con la forma; luego toda unidad de este tipo se toma en cada cosa de su naturaleza completa, comparada o concebida ya de una manera, ya de otra. Empero esto hay que entenderlo con la debida proporción, porque en las sustancias completas e íntegras esto es verdad en absoluto y con toda propiedad, por ser las que tienen naturalezas propias e íntegras; mas, puesto que también en las sustancias parciales, como son la materia y la forma, se da a su manera unidad genérica y específica, debe también entenderse con la debida proporción que el género y la diferencia se toman de su naturaleza completa, o sea parcial, es decir, de la entidad total de la forma o de la materia, según diversas razones, lo cual ha de acomodarse del mismo modo también a las formas accidentales, según puede verse ampliamente en Santo Tomás en el opúsculo *De ente et essentia,* c. 7.

Respuesta a los argumentos

5. *Los géneros y diferencias se dan verdaderamente en los ángeles.*— En cuanto al primer argumento, pues, defendemos que en los ángeles hay géneros y

differentia dicunt aliquo modo totam rei naturam et ideo possunt praedicari de specie. Unde, si per impossibile intelligeremus compositum ex anima rationali et alia materia alterius rationis ab ea a qua nunc homo constat, ex tali materia ct forma non sumerentur genus et differentia quibus nunc homo essentialiter constat; quia rationale, licet sumatur praecipue ab anima, includit tamen essentialiter talem materiam. Et e contrario, quamvis fingatur haec materia absque compositione cum aliqua forma, nullum genus proprium substantiae ab ea sumi posset, nisi forte genus materiae, respectu cuius ipsa materia se habet ut tota natura, a qua, ut habet convenientiam cum materia caeli in gradu aliquo ulterius determinabili, sumi potest tale incompletum genus; et consequenter ab eadem, ut habet complementum in sua essentia, sumetur ultima differentia constituens speciem talis materiae; et idem est suo modo in forma; ergo in unaquaque re omnis huiusmodi unitas sumitur ex tota natura, aliter et aliter comparata seu concepta. Hoc autem cum debita proportione intelligendum est, nam in substantiis completis et integris id simpliciter et cum omni proprietate verum est, quia illae sunt quae habent proprias et integras naturas; quia vero etiam in partialibus substantiis, ut sunt materia et forma, reperitur suo modo unitas generica et specifica, in eis debet cum proportione intelligi quod a tota natura, scilicet, partiali, id est, a tota entitate formae vel materiae, secundum diversas rationes huiusmodi genus et differentia sumantur, quod ad formas etiam accidentales eodem modo accommodandum est, ut late in D. Thoma videri potest, opusc. de Ente et essentia, c. 7.

Argumentorum responsa

5. *In angelis vere genera et differentiae reperiuntur.*— Ad primum ergo fatemur in angelis esse genera et species, ut late D.

especies, como explica ampliamente Santo Tomás en el citado opúsculo *De ente et essentia*, c. 5 y 6, y en I, q. 50, a. 2, ad 1, y otros autores, según trataremos luego al ocuparnos de las inteligencias. Ni es necesario que haya en ellos materia y forma, porque, como dijimos, no son siempre éstas el principio del género y la diferencia, sino cualquier naturaleza, incluso simple, mientras sea tal que pueda tener con otras conveniencia unívoca en un grado abstraíble por el entendimiento como determinable o como determinante, y esto no implica contradicción alguna el que se dé en las naturalezas angélicas por ser finitas y de perfección limitada. Objetarás: luego en esto no hay diferencia alguna entre las sustancias materiales y las inmateriales, puesto que el género y la diferencia se toman en ambas de la naturaleza completa según un grado más perfecto o menos perfecto, siendo por ello accidental la presencia de la materia y la forma, ya que sólo concurren en cuanto son partes componentes de tal naturaleza. Mas el consecuente parece estar en contra de Santo Tomás en los lugares citados, principalmente en I, q. 50, a. 2, ad 1, donde dice que la diferencia entre las sustancias materiales e inmateriales es que en aquéllas el género se toma de una cosa y la diferencia de otra distinta; en cambio, en éstas se toman ambos de una misma e idéntica realidad, diversa según la razón. La respuesta del Ferrariense más arriba es que, refiriéndose al principio próximo, no hay diferencia alguna, porque en todas las sustancias es la naturaleza completa, según dijimos, pero, refiriéndonos al principio radical, que en éste existe alguna diferencia, puesto que en las sustancias inmateriales, por no ser compuestas de partes físicas, es uno mismo el principio radical y el próximo de toda unidad formal; pero en las sustancias materiales, por ser compuestas de partes físicas, aunque la naturaleza completa sea el principio próximo, se estima, por una parte, que la materia es el principio radical del género, porque es la raíz de toda potencialidad y porque por proporción a ella se considera el género como determinable por diferencias; por otra parte, se considera a la forma como raíz primera de la diferencia, por ser ella quien da la última perfección y reduce al acto la naturaleza completa. Y también en esto puede considerarse cierta diferencia entre la materia y la forma,

Thomas declarat, dicto opusc. de Ente et essentia, c. 5 et 6, et I, q. 50, a. 2, ad 1, et alii, ut infra tractabimus disputando de intelligentiis. Neque oportet ut in eis sit materia et forma, quia, ut diximus, non semper illae sunt principia generis et differentiae, sed quaelibet natura, etiam simplex, dummodo talis sit ut possit habere cum aliis convenientiam univocam in gradu aliquo abstrahibili per intellectum ut determinabili vel determinante; hoc autem non repugnat inveniri in angelicis naturis, cum sint finitae et limitatae perfectionis. Dices: ergo nulla est in hoc differentia inter substantias materiales et immateriales; quia in utrisque sumuntur genus et differentia a tota natura secundum perfectiorem vel imperfectiorem gradum; unde materia et forma veluti per accidens se habent, quia solum concurrunt quatenus sunt partes componentes talem naturam; consequens autem videtur contra D. Thomam citatis locis, praesertim I, q. 50, a. 2, ad 1, ubi ait esse differentiam inter substantias materiales et immateriales quod in illis ab alia re sumitur genus et ab alia differentia, in his vero ab una et eadem re secundum rationem diversam utrumque sumitur. Respondet Ferrar. supra, si loquamur de proximo principio, nullam esse differentiam, quia illud est tota natura in omnibus substantiis, ut diximus; si autem sit sermo de radicali principio, in hoc esse aliqualem differentiam; nam in substantiis immaterialibus, cum non sint compositae ex partibus physicis, idem est principium radicale quod proximum omnis unitatis formalis; in substantiis autem materialibus, quia compositae sunt ex partibus physicis, quamvis tota natura sit principium proximum, materia vero censetur radicale principium generis, quia est radix totius potentialitatis et quia per proportionem ad illam consideratur genus ut determinabile per differentias; forma vero censetur prima radix differentiae, quia illa dat ultimam perfectionem et in actum redigit completam naturam. In quo etiam potest aliqualis differentia inter materiam et formam considerari,

porque la materia de suyo no es propiamente causa radical de grado alguno, incluso del genérico, mientras no sea actuada por la forma, de la que primaria y esencialmente depende cualquier grado de nuestra naturaleza sustancial. Por eso Santo Tomás, *Quaest. de Spirit. creat.*, a. 1, ad 24, dice que cuando se afirma que el género se toma de la materia, no se ha de entender la materia prima, sino la materia en cuanto recibe por la forma cierto ser, imperfecto y material en comparación del específico, igual que el ser de animal es imperfecto respecto del de hombre, y ambos están tomados del alma, resultando, pues, que, hablando con propiedad, la materia no es principio del género, a no ser por analogía y proporción, según dijimos. En cambio, la forma parece tener algo más en orden a cualquier diferencia, por ser su raíz propia, lo cual es verdad no sólo respecto de las diferencias últimas, sino también de las subalternas. Por más que no se debe excluir en absoluto la materia en su género, ya que toda forma natural es acto de ella, y de ella en cuanto tal se toma la diferencia, y —consecuentemente— dicha diferencia incluye siempre de algún modo la materia.

6. *Las sustancias materiales convienen unívocamente con las inmateriales.*— Respecto del segundo, no faltan quienes concedan la consecuencia, es decir, que no se da género alguno común a las cosas que no poseen una materia común o de la misma razón, según se indicó antes. Mas no se apoya en fundamento alguno probable, puesto que, según demostramos, no es contradictoria la composición de género y diferencia en las cosas finitas, por más que no consten de materia física alguna o de una materia de naturaleza distinta de la materia de estos inferiores. Tampoco hay contradicción en que tengan conveniencia o semejanza unívoca con estos inferiores, según consta del concepto de sustancia, que, considerado según su razón precisa, conviene por igual a las sustancias materiales íntegras y a las inmateriales, y a las terrestres igual que a las celestes. Al argumento, pues, se responde negando la consecuencia: porque, en primer lugar, por lo que respecta a los cuerpos celestes y terrestres, aunque concedamos que sus materias son específicamente diferentes, al convenir esas mismas materias genéricamente entre sí, no hay inconveniente alguno en que —a su modo— se

quia materia per se non est proprie causa radicalis alicuius gradus etiam generici, donec actuetur per formam a qua primario et essentialiter pendet omnis gradus naturae substantialis. Unde D. Thomas, quaest. de Spirit. creat., a. 1, ad 24, dicit cum genus a materia sumi dicitur non esse intelligendum de materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu specifici, sicut esse animalis est imperfectum respectu hominis et utrumque est ab anima. Unde fit ut, proprie loquendo, materia non sit principium generis nisi per analogiam et proportionem, ut diximus. Forma vero aliquid amplius habere videtur respectu cuiuscumque differentiae, quia est propria radix illius, quod non solum de ultima, sed etiam de subalternis differentiis verum est. Quamvis non sit omnino in suo genere excludenda materia; quia omnis forma naturalis est actus eius, et ab illa ut sic sumitur differentia, ideoque semper in tali differentia includitur aliquo modo materia.

6. *Materiales substantiae cum immaterialibus univoce conveniunt.*— Ad secundum non desunt qui concedant sequelam, scilicet, nullum dari commune genus rebus non habentibus materiam communem seu eiusdem rationis, ut supra citatum est. Sed in nullo probabili fundamento nititur, quia, ut ostendimus, non repugnat compositio generis et differentiae rebus finitis, etiamsi vel nulla materia physica constent, vel materia alterius rationis a materia horum inferiorum. Item non repugnat illis habere univocam convenientiam vel similitudinem cum his inferioribus, ut constat de conceptu substantiae, qui, secundum praecisam suam rationem consideratus, aeque convenit substantiis integris materialibus ac immaterialibus, et terrestribus quam caelestibus. Respondetur ergo ad argumentum negando sequelam; nam imprimis quod attinet ad corpora caelestia et terrestria, quamvis demus materias eorum esse specie differentes, cum illaemet materiae genere inter se con-

tome de ellas un género común a dichos cuerpos, no sólo en cuanto son sustancias, sino también en cuanto son cuerpos. Y por lo que respecta a las sustancias inmateriales, convienen unívocamente con las inferiores en la razón de existir en sí o de subsistir en una naturaleza sustancial; por lo tanto, pueden tener un género común no tomado de la materia propia, sino de la naturaleza completa, considerando su razón indeterminada, según se dijo. Ni está en contra de esta verdad aquella afirmación de Aristóteles: lo corruptible y lo incorruptible se diferencian en género, porque, como explican Santo Tomás, A. de Hales y otros, bien ahí, bien en el lib. V de la *Metafísica*, texto 33, no hay que entenderlo del género lógico o metafísico, que es el que considera como conveniencia en cualquier unidad formal, sino del género físico, que es la materia misma; sobre esta interpretación trataremos ampliamente luego, disp. XXXIX, sec. 3. Con lo dicho queda refutada la tercera razón.

veniant, nullum erit inconveniens ab eis suo modo sumi unum commune genus his corporibus, non solum quatenus substantiae sunt, sed etiam quatenus corpora sunt. Quod vero spectat ad immateriales substantias, univoce conveniunt cum inferioribus in ratione per se essendi seu subsistendi in substantiali natura; unde habere possunt commune genus, non sumptum a propria materia, sed a tota natura secundum indeterminatam rationem eius, ut dictum est. Neque huic veritati repugnat dictum illud aristotelicum: corruptibile et incorruptibile differunt genere, quia, ut exponunt D. Thomas, Alexander Alensis et alii, tum ibi, tum V Metaph., text. 33, illud non est intelligendum de genere logico aut metaphysico, quod per convenientiam in aliqua unitate formali consideratur, sed de genere physico, quod est ipsa materia; de qua interpretatione plura infra, disp. XXXIX, sect. 3. Tertia ratio iam dictis dissoluta.